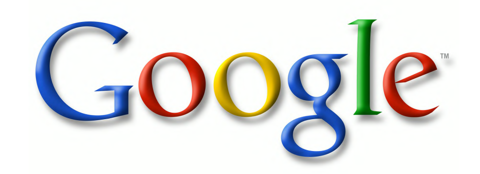
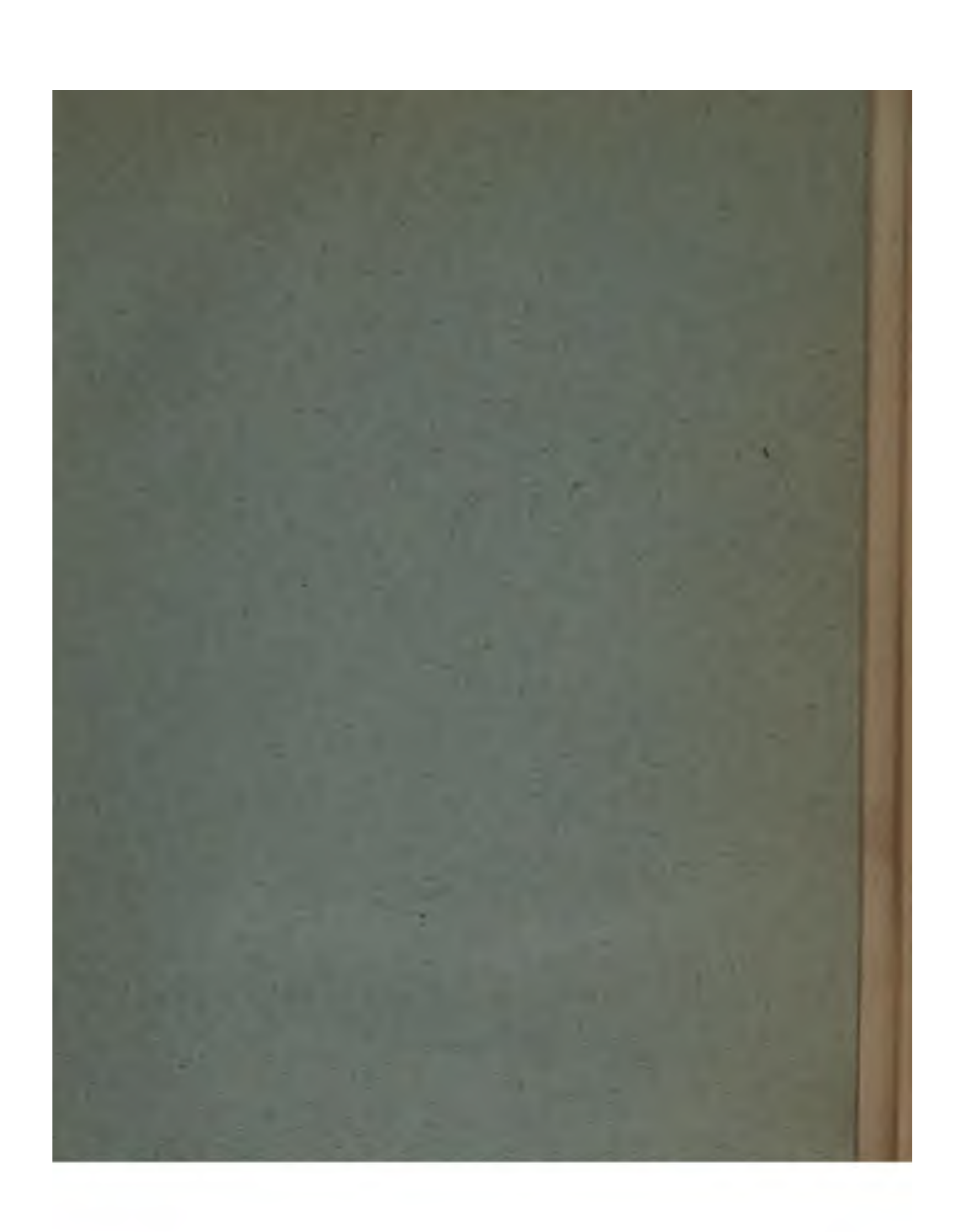


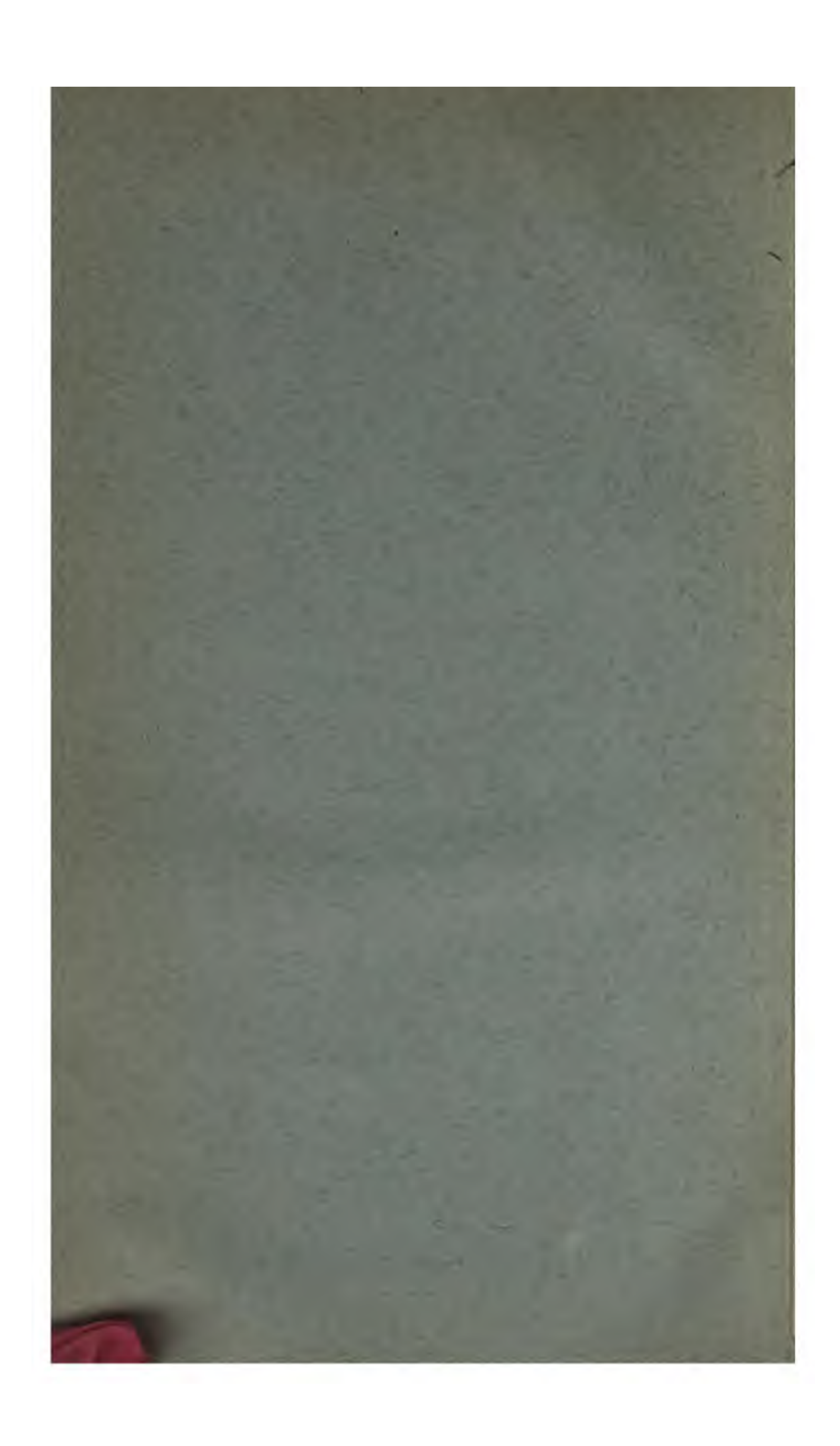



LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
PRESENTED BY
RICHARD HUDSON
PROFESSOR OF HISTORY
1888-1911









Dr. Richard Rothe,

Theologische Ethik.

Zweite Auflage.

Dritter Band.

Theologische Ethik.

Von

Dr. Richard Rothe.

Zweite Auflage.

Dritter Band.

Wittenberg.
Hermann Koelling.
1870.



Vorwort des Herausgebers.

Anderes der Vorrede zum vierten Bande überlassend, gebe ich an dieser Stelle lediglich über die Grundsätze Rechenschaft, welche mich bei Herstellung des Textes, wie er nunmehr vorliegt, geleitet haben.

Die Sachlage ist genau die, wie sie in einer neuen, der theologischen Entwickelung Deutschlands theilnehmend folgenden, britischen Zeitschrift gekennzeichnet wird (The Academy, 1870, S. 179): „Rothe's Ethik wird in der Form, in welcher wir sie nach des Verfassers Willen besitzen sollten, ein Bruchstück bleiben und dieses Schicksal mit manchen anderen großen Büchern unserer Zeit theilen. Doch haben die Verwalter seines schriftlichen Nachlasses die Absicht, in den folgenden Bänden aus seinen Papieren einige Notizen beizufügen, welche, soweit dieß noch zu leisten ist, die Richtung der Aenderungen bezeichnen werden, welche der Verfasser in diesen letzten Theilen seines Werkes eintreten lassen wollte.“

Also zunächst: die Ethik ist und bleibt in dieser ihrer zweiten Gestalt ein Torso. Der Herausgeber hat sich jedes, auch des kleinsten, Versuches, diesen Torso durch eigener Hände Arbeit zu restauriren, enthalten. Alles, was in den drei letzten Bänden dem Leser geboten wird, ist irgendwie von Rothe selbst geschrieben, nicht vom Herausgeber. An mehr als einer Stelle ist dem Letzteren eine solche Enthaltsamkeit etwas schwer geworden, insofern er leicht den urkundlichen Nachweis hätte führen können, daß der Verfasser selbst geändert haben würde. Auch wäre ich in solchen Fällen im Stande gewesen,

für den mit Sicherheit nachweisbaren Gehalt der nöthig fallenden Aenderung eine durch Analogien gerechtfertigte, also wenigstens relativ authentische Form zu finden. Aber theils eine berechtigte Empfindlichkeit des lesenden Publikums, theils auch Aussichten auf endlose Behelligungen selbst von Seiten Unberufener, theils endlich die eingesehene Nothwendigkeit, bei solchem Verfahren doch hin und wieder auch lediglich auf meine eigene individuelle Instanz behufs Rechtfertigung meiner Arbeit angewiesen und nach §. 806. Anm. 1. des Systems dieser Ethik der Möglichkeit, jedwedem Gewissen mit meinem Verfahren durchsichtig zu werden, beraubt zu sein — dieß Alles wirkte bestimmend, um mich in allen den Fällen, wo keine der beiden gleich zu nennenden Quellen eine Aenderung ausdrücklich an die Hand gab, einfach an den Text der ersten Ausgabe anzuschließen. So würde eigentlich schon die bezüglich der Begriffe Moralisch und Sittlich nach §. 87. 96. 102. 103. der 2. A. (vgl. mit §. 86. 87. der 1. A.) eingetretene Veränderung eine noch durchgehendere Berücksichtigung gefordert haben, als die ist, welche ihr in dem folgenden Texte zu Theil geworden. Aehnlich erfahren wir aus Bd. II., S. 21 der 2. A., daß es Absicht des Verfassers gewesen, den Ausdruck „Gewissen" gänzlich zu vermeiden, und wäre es demnach nahe gelegen, anstatt seiner stetig „religiöser Trieb" zu setzen. So in Stellen, wie §. 475. 476. 479. 485. 495. 496. 651. 659. 724. 753. 765. 805. 816. 827. 828. 848. Aber die Betrachtung dieser Paragraphen der 2. A. zeigt, daß es bei einfacher Vertauschung nicht einmal immer sein Bewenden hätte haben können. Ebenso finden sich unter den neu hinzugetretenen Citaten nicht wenige, die auf die Absicht des Verfassers hinweisen, nicht bloß die Ansichten der betreffenden Autoritäten selbst mit einiger Ausführlichkeit wiederzugeben, sondern ihnen auch eine weitere Besprechung, beziehungsweise Widerlegung, zu widmen. So ist es z. B. mit den Hinweisen auf die dritte Auflage von Müller's Lehre von der Sünde bestellt. Die in Betracht kommenden Stellen der citirten Seiten aufzufinden und abdrucken zu lassen, wäre natürlich ein Leichtes gewesen. Ich hätte aber eben damit die Verpflichtung übernommen, Müller's Einsprachen gegen Rothe

auch wieder Namens des Letzteren zu beantworten. Um so mehr blieb es bei der blosen Seitenangabe.

Die angedeuteten Quellen der wirklich vorgenommenen Aenderungen bestehen theils in dem Handexemplar des Verfassers, theils in der letzten, bereits nach dem Schema der 2. A. umgestalteten Form des Heftes seiner Vorlesungen über Ethik. Letztere erstreckten sich nun freilich, wie alle Zuhörer bezeugen können, lange nicht über das ganze System. Rothe kam sogar gewöhnlich über die Güterlehre nicht hinaus. Dieß der Grund, weßhalb sowohl in der Tugend- wie in der Pflichtenlehre die nach der zweiten Quelle getroffenen Aenderungen dieser 2. A. sich nur auf einzelne Ausdrücke und kleine Zusätze erstrecken, während sie in der zweiten Abtheilung der Güterlehre oft von größerem Belange sind. Doch sieht man z. B. aus S. 390. 391. 456, daß die fortgesetzte Vergleichung des Kollegienhefts auch für das Gebiet der Pflichtenlehre nicht ganz unfruchtbar war.

Um übrigens die genaueste Kontrole zu ermöglichen, wurden alle Aenderungen nach dem Handexemplar, soweit sie nicht entweder lediglich Korrekturen von Druckfehlern darstellten, die schon in dem Verzeichniß, welches dem zweiten Bande der 1. A. angehängt ist, enthalten, oder aber ausdrücklich schon in der 1. A. gefordert waren (dieß gilt von der Bd. III. S. 186. der 1. A. geforderten und in §. 609. 692. 714. 720 der 2. A. durchgeführten Verbesserung des Ausdruckes „Eigenthümlichkeit" in „Eigenthumhaftigkeit"), mit >...<, alle nach dem Kollegienhefte mit [....] kenntlich gemacht. Letztere bestehen in der Güterlehre aus eigentlichen Einschaltungen, durch welche in seltenen Fällen, wie S. 58. des vorliegenden Bandes, eine leichte Veränderung im Satzbau geboten erschien; erstere umfassen überdieß auch noch zum Theil sehr bedeutsame Auslassungen. Diese in der 2. A. wegfallenden Worte der 1. A. wurden durchweg unter dem Texte angegeben, sowie auch solche Theile, die im Texte selbst einen Ersatz aus der Handausgabe gefunden haben.

Einigemal kam der Herausgeber in die Lage, der Konsequenz seiner Methode und der dadurch verbürgten Treue der Wiedergabe des

vorhandenen Materials wirkliche Opfer bringen zu müssen. So schon gleich in der ersten Hauptüberschrift S 1, die nach Handausgabe und Kollegienheft in alter Form verblieb, während sie nach Bd. I., S. 415. der 2. Ausgabe hätte lauten müssen: „Das moralische Gut in seiner konkreten Wirklichkeit." Ganz besonders aber hätte S. 118, Z. 12 v. o. das Wort absolut vor neuen schon deßhalb ausgelassen werden sollen, weil es im Kollegienheft zwar erst geschrieben, dann aber wieder ausgestrichen war. Daß es an der entsprechenden Stelle der Handausgabe stehen geblieben war, kann eigentlich nicht in Betracht kommen gegenüber der Erwägung, daß der „absolut neue Anfang" dem „absoluten Akte" entspricht, welcher Ausdruck nicht bloß durch die Erörterungen von §. 44. 61. der 2. A., sondern auch in dem S. 118, Z. 10 und 11 v. o. mitgetheilten Zusatz der Handausgabe zu unserem §. 519. (§. 530. der 1. A.) verklausulirt wird. Ist er freilich gleich darauf Z. 13 v. o. in demselben Zusammenhang mit dem „absolut neuen Anfang" stehen geblieben, so zeugt dieß nur für die nicht vollkommen durchgeführte Konsequenz, womit Rothe in der Handausgabe seinen modificirten Ideengang angedeutet hat. Der Herausgeber wäre eigentlich angewiesen gewesen, den „absoluten Akt" hier in einen „schöpferischen" zu verwandeln, da jenen Ausdruck nicht bloß das Kollegienheft ganz umgangen, sondern auch die Handausgabe selbst gleich bei seinem nächsten Erscheinen in demselben Paragraphen gestrichen hat (vgl. S. 118, Z. 1. v. u.). Aus der einstweilen aus Rothe's Nachlaß herausgegebenen „Dogmatik" (II., 1, S. 165.) ist nun aber zu ersehen, daß Rothe dem Ausdruck „absoluter Akt" in der Christologie, aus was immer für Gründen, aus dem Wege ging. Anstatt zu versichern, daß der Akt der Setzung des neuen Adams zwar ein absoluter, aber doch nicht rein absoluter sei, spricht er an der angegebenen Stelle der Dogmatik vielmehr von einem „schöpferischen Akt" und von einer „schöpferischen Wirkung, welche auf einem Akt der göttlichen Persönlichkeit durch die göttliche Natur beruht." Indessen kehrt dieselbe Schwierigkeit gleich S. 128. dieses Bandes, wo vom Wunder die Rede ist, wieder, ohne daß sich ähnliche Ansätze zu einer Bevorzugung des einen Ausdruckes vor dem

anderen nachweisen ließen, und der Herausgeber glaubte sich schließlich zu einer Aenderung, welche weder im Kollegienhefte noch in der Handausgabe einen vollkommen direkten Anhaltspunkt findet, nicht berechtigt. Nur einmal habe ich ein ganz offenbares Versehen berichtigt, indem ich S. 226, Z. 15 v. u. statt „Selbstbewußtsein" setzte „Selbstthätigkeit".

Die Ordnungszahlen der Paragraphen mußten natürlich andere werden, nachdem die beiden ersten Bände der 2. A. in der Beziehung eine fast vollständige Auflösung der alten Reihenfolge nicht nur, sondern auch nicht selten Zersplitterung einzelner Paragraphen in viele, an ganz verschiedenen Orten erscheinende, Abschnitte, gleichwie andererseits Zusammenfassung mehrerer Paragraphen in einen einzigen mit sich geführt hatten. Es verursachten deßhalb die zahlreichen Rück- und Vorweise, die nunmehr alle nach der Paragraphenfolge der 2. A. einzurichten waren, eine mitunter recht beschwerliche Arbeit.

Nur in diesem Bande, und auch hier nur an zwei Stellen (S. 80—106. 181. 182.), mußte ferner die Methode der Wiedergabe eines zusammenhängenden Textes verlassen werden, und trat an ihre Stelle eine Ansammlung von Fertigem und Unfertigem, wie sie allerdings schmerzlich an das Interrupta opera pendent erinnert. Ich habe mich nur schwer zu dieser, sofort zu rechtfertigenden Maßnahme entschlossen, und derjenige Leser, welchem es zunächst um den Zusammenhang von Rothe's spekulativen Gedanken zu thun ist, mag sich hier füglich nur an den eigentlichen Text der Paragraphen halten und das aus der ersten Auflage dazwischen aufgeschichtete Material überschlagen. Der Herausgeber aber durfte letzteres schon im Interesse derjenigen Fachgenossen nicht unterdrücken, welchen es um Besitz des vollständigen Stoffes und dabei auch um bestimmte Unterscheidung der beiden Formen zu thun ist, in welchen uns des Verfassers Gedankenbau vorliegt. Im Einzelnen wurde daher an den angeführten Stellen auf folgende Weise verfahren.

Während §. 507. den Uebergang des gedruckten Textes der ersten Ausgabe in das Kollegienheft (§. 166.) darstellt, und in §. 512. das

letztere (§. 170.) wieder in den gedruckten Text ausmündet, sind die dazwischen liegenden Paragraphen lediglich dem Kollegienheft entnommen (§. 167—169.), und folgen diejenigen Paragraphen der ersten Ausgabe, welche sich dem Herausgeber, wenn er zugleich hätte Bearbeiter sein wollen, als zu verwendendes Material dargestellt haben würden, unbearbeitet, gleichsam noch als Rohstoffe, darum auch mit kleinerem Drucke, jeweil dem betreffenden Paragraphen des neuen Textes nach. Der Herausgeber hält es zwar für nicht unmöglich, mit Benützung dieses Materials auch die in Rede stehende Partie in einer den vollendeten Bänden der zweiten Ausgabe konformen Weise herzustellen. Er könnte sogar in dieser Richtung mit einem Versuche dienen. Aber selbstverständlich wäre eine solche Arbeit der Form nach lediglich sein eigenes Werk, und würde sich stets fragen, ob und inwieweit der Verfasser sie als Ausdruck der eigenen Gedanken anerkannt hätte. Es schien dem Herausgeber daher schließlich das richtige Verfahren dieß zu sein: lediglich für die vollständige Mittheilung des von Rothe selbst noch aufzutreibenden Materials und für richtige Anordnung und Unterbringung desselben besorgt zu sein, die Konstruktion selbst aber dem verständigen Leser zu überlassen.

Mit dem schadhaften Abschnitte selbst aber, welchem diese nachzuholende Arbeit gelten soll, verhält es sich folgendermaßen. Schon zu §. 424. (II., S. 424 f.) war ausgesprochen, daß auf der Stufenleiter der Entwickelungsstadien der moralischen Gemeinschaft der Uebergang vom Volke zum (nationalen) Staate sich in Wirklichkeit anders vollziehen wird, als dieß unter der an jenem Orte statuirten Voraussetzung der absoluten Normalität sich dargestellt hat. Gegen eine, diesen Unterschied übersehende Einwendung Stahl's war daher schon dort (II., S. 426.) auf die zweite Abtheilung der Lehre vom moralischen Gut, aber auch weiter auf die Pflichtenlehre hingewiesen, welche in dieser Beziehung erst Abschließendes zu bringen hat. In der ersten Ausgabe der Ethik (II., 121.) fand sich bloß der Fingerzeig nach der Pflichtenlehre. Auf die Pflichtenlehre weist freilich auch noch eine gelegentliche Bemerkung der zweiten Auflage (II., S. 428.) in einer

Weise hin, als sollte sich daselbst eine Beurtheilung der politischen Zustände der seit 1866 datirenden Gegenwart finden. Da aber das Handexemplar davon nichts aufweist, glaubte sich der Herausgeber auch nicht verpflichtet, eine Erweiterung jener späteren Ausführungen etwa aus der Rede, welche Rothe am 31. Oktober 1866 in der ersten Kammer zu Karlsruhe gehalten hat, zu versuchen.

Wo aber ist die in Aussicht genommene Ergänzung für diese zweite Abtheilung der Güterlehre zu suchen? Das Kollegienheft lehrt, daß hierher der in der zweiten Ausgabe §. 423. weggefallene Abschnitt kommen soll, welcher in der ersten Ausgabe §. 425—432. unter dem Titel „Die bürgerliche Gesellschaft“ zu lesen war. Aber auch schon die zweite Auflage selbst hatte in der ersten Anmerkung zu §. 394 (II., S. 385.) in Bezug auf das, was im Unterschiede zum „bürgerlichen Leben“ „bürgerliche Gesellschaft“ heißt, auf „unten“ verwiesen und bemerkt, daß unter der den ganzen zweiten Band beherrschenden Voraussetzung der reinen moralischen Normalität der Fall, daß die Gemeinschaft des universellen Bildens ihren Ort außerhalb des Staates finde, gar nicht vorkommen könne. Es erhellt somit auch abgesehen vom Kollegienheft hinlänglich, daß der neue Ort für die Lehre von der „bürgerlichen Gesellschaft“ in der Darstellung des „moralischen Gutes in seiner konkreten Wirklichkeit“, d. h. unter Voraussetzung der Sünde, zu finden sein müsse. Bedürfte dieses Resultat noch einer Probe, so würde dieselbe in der zweiten Anmerkung zu §. 402. der zweiten Ausgabe (II., S. 391.) liegen, wodurch Alles am entsprechenden Orte der ersten Ausgabe (II., S. 83.) vom physischen Zwang Gesagte, als erst durch den Eintritt der moralischen Abnormität bedingt, zurückgenommen wird. Schon damit war gegeben, daß auch §. 446, dessen Voraussetzung die Statthaftigkeit des physischen Zwanges ist, der daher an der entsprechenden Stelle der zweiten Auflage nicht reproducirt wird, in das Kapitel von der bürgerlichen Gesellschaft als einem Stadium in der abnormen Entwickelung einzufügen war. Ebenso sehen wir uns §. 429. (II., S. 439. 441. Vgl. auch S. 443.) auf „unten“ verwiesen, um zu lernen, daß eine Verfassung

nur im Staate, nicht etwa schon in der bürgerlichen Gesellschaft denkbar werde.

Wie sollte nun aber verfahren werden, um diese Uebersiedelung eines ganzen Abschnittes vom Boden der normalen Entwickelung auf denjenigen der abnormen zu bewerkstelligen? Eine doppelte Schwierigkeit war es, welche hier entgegentrat. Auf der einen Seite versteht es sich von selbst, daß die ganze Gedankenkette, um welche es sich handelt, wesentlich anders motivirt und in einen neuen Zusammenhang eingegliedert werden muß, wenn sie gleichsam von der lichten und rechten Seite des Gewebes auf die dunkle linke zu übertragen war, und so wird denn auch der Leser z. B. in dem S. 82. fg. mitgetheilten §. 426. der ersten Ausgabe, auf welchem §. 508. der zweiten beruht, nicht wenige Bemerkungen finden, welche unmöglich hätten stehen bleiben können. Ich führe beispielshalber den Satz an: „Die Hauptsache aber ist, daß die Einzelnen sich der an ihnen hervortretenden Partikularität an ihren Wirkungen als eines Hindernisses der sittlichen Entwickelung, und somit zugleich als eines sittlich zu überwindenden Momentes bewußt werden" (S. 83.). Ebenso verhält es sich mit dem S. 93. aus §. 431. der 1. A. mitgetheilten Satze, wornach die bürgerliche Gesellschaft sich als ein wahrhaft normales Moment der Entwickelung erwiese. In diesen nur als „Rohstoff" anmerkungsweise mitgetheilten Paragraphen konnten und mußten solche Ungehörigkeiten stehen bleiben, während Aehnliches nicht anging in den Textparagraphen selbst. Es waren daher in dem aus §. 166. des Kollegienheftes und §. 425. der 1. A. zusammengesetzten §. 507. der zweiten Auflage (S. 80.) zwei Bemerkungen in die Anmerkungen zu verweisen, welche gleichfalls nur einen Sinn haben, wofern die ganze Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft am alten Platze gelesen wird. Auf der anderen Seite aber ist die Umarbeitung, welche der ganze Stoff in der zweiten Auflage erfahren hat, eine so tief gehende und eindringende gewesen, daß die betreffenden Paragraphen der ersten Auflage auch noch in einer zweiten Beziehung völlig hätten umgegossen werden müssen, wenn sie als organische Glieder in die neue

Konstruktion hätten eingefügt werden sollen. Beispielshalber sei erinnert an das, was wir §. 276. (II., S. 216.) und §. 277. (II., S. 217.) der zweiten Aufla ge über den Begriff des Standes und der Standesehre lesen. Im Allgemeinen entspricht diese Entwickelung zwar ganz dem §. 264. (I., S. 399.) der ersten Auflage; offenbar aber ist auch schon Manches hereingearbeitet aus §. 392. der ersten (II., S. 80. f.), so daß dieser letztere in der zweiten Auflage (II., S. 389.) einer Umarbeitung unter Berücksichtigung jener Anticipationen unterzogen werden mußte. Die Arbeit, welche in diesem Falle die Hand des Verfassers geleistet hat, hätte sich wahrscheinlich auch über die Behandlung verwandter Gegenstände in §. 430. (entsprechend dem §. 509. der 2. A.) erstreckt. Aber wer will bestimmen wie weit? Ein ähnlicher Fall begegnet in §. 395. der 1. A., dessen eigentlicher Inhalt in dem entsprechenden §. 402. der 2. A. (II., §. 390.) nur gestreift wird, während ein Stück davon schon in §. 274. der 2. A. erschienen war, die Hauptgedanken aber laut der Anmerkung der Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft angehören. Es war offenbar Absicht des Verfassers, den betreffenden Paragraphen mit den gleichartigen §. 427. 430. zu verschmelzen; sein Inhalt entspricht also unserem jetzigen §. 509. und wurde daher in den Anmerkungen zu diesem an passender Stelle (S. 91. f.) mitgetheilt, zugleich unter Anschluß des sonst verloren gehenden §. 396. der 1. A. (S. 93.).

Eine fernere Schwierigkeit entstand bezüglich des folgenden §. 510, der sich sofort selbst durch wörtliche Anklänge als auf §. 450. der 1. A. beruhend erweist. Wie dieser, so ist aber auch §. 451. an der betreffenden Stelle der 2. A. nicht vertreten, und die §. 446—449. sind in einen einzigen Paragraphen (438.) zusammengezogen. Vergleicht man nun diese kürzere und jene längere Form mit einander, so erleidet es vor Allem bezüglich des §. 446. keinen Zweifel, daß sein wesentlicher Inhalt gleichfalls in die Gedankensphäre unseres jetzigen §. 510. fällt. Mit seiner Wiedergabe (S. 97. f.) hing aber die Wiedergabe der folgenden Paragraphen (447—449.) um so mehr zusammen, als auf diese Weise zugleich das Princip gewahrt wurde, den ganzen Stoff der

ersten Auflage, soweit er keine ihn genau deckende Verarbeitung in den beiden ersten Bänden der zweiten gefunden hat, in dieser Fortsetzung jener Bände zu reproduciren, sei es auch nur in der Gestalt des Rohstoffes. Dazu kommt nun aber endlich noch die Nothwendigkeit, um der zweiten Anmerkung zu §. 446. willen eine in §. 433. der 2. A. weggelassene Stelle, welche den Adel betrifft, aus §. 439. der 1. A. wenigstens anmerkungsweise zu reproduciren (S. 99.). Daß endlich §. 457. der 1. A. die Grundlage unseres §. 511. bildet, daher auch zwischen §. 443. und §. 444. der 2. A. ausgelassen worden ist, bedarf keines weiteren Nachweises (S. 104—106.).

Unlösbarer an sich, aber glücklicher Weise von weniger bedeutendem Umfange, war eine ähnliche Schwierigkeit, welche sich hinsichtlich des §. 588. der 1. A., §. 578. der 2. A. dadurch ergab, daß das Handexemplar am Schlusse des ersten Satzes von §. 588. (welcher daher auch den alleinigen Inhalt unseres §. 578. ausmacht, während der Rest als besonderer §. 579. folgt) bemerkt: „Hierzu §. 417. Vgl. auch §. 409." In der That waren beide Paragraphen der 1. A. an der entsprechenden Stelle der 2. A. (§. 414.) nicht reproducirt worden, und §. 417. insonderheit erscheint in der Handausgabe mit der Randbemerkung: „Gehört zu §. 588." Es war somit des Verfassers Absicht, zu zeigen, wie die Kirche im Verlaufe ihrer eigenen Lebensentwickelung dazu kommt, ihre ursprüngliche Grundlage selbst zu verlassen, indem sie an die vier in §. 409. unterschiedenen wesentlichen Kultusfunktionen einen vierfachen Anbau unternimmt, mit welchem sie immer entschiedener auf das weltliche Gebiet geräth (§. 417.). Da uns aber bezüglich der Umarbeitung, welche die beiden Paragraphen an ihrer neuen Stelle hätten erleiden müssen, selbst das Kollegienheft völlig im Stiche läßt, blieb nichts übrig, als sie (S. 181. f.) mit kleinerer Schrift dem §. 578. dieser Ausgabe folgen zu lassen, wie zuvor bezüglich der §§. 508—511. Aehnliches geschehen war.

In den beiden angegebenen Fällen war das aus der ersten Ausgabe abzudruckende Material zu umfassend, als daß es einfach

hätte unter den Text verwiesen werden können. Auch dienen sonst diese Noten einem anderen Zwecke. Sie geben Dasjenige aus der 1. A., was in dieser 2. entweder ausfiel oder anderweitigen Ersatz gefunden hat. Der ausgiebigste Gebrauch von dieser Art, die 1. A. zu reproduciren, wurde gelegentlich der Modifikationen gemacht, welche Rothe den §. 591—606. der 1. A. im Kollegienheft hatte angedeihen lassen. Denselben entsprechen in vorliegender Ausgabe die §. 582—598. Davon wurden, wie man S. 185. f. sieht, die fünf ersten unmittelbar aus dem Kollegienheft mitgetheilt, und die dadurch gedeckten Abschnitte der 1. A. nur unter dem Text beigedruckt. Die tief greifende Bearbeitung, die denselben widerfahren ist, ihre Versetzung mit nicht wenigen ganz neuen Gedanken, ließ diese Art der Behandlung als nothwendig erscheinen. Aber auch diejenigen Paragraphen der 1. A., welche stehen bleiben konnten, machten Schwierigkeit, namentlich war es §. 597., dessen Inhalt im Kollegienheft erst nach dem Artikel vom tausendjährigen Reich — also als §. 589. der 2. A. — erscheint, während der von demselben Artikel handelnde §. 601. der 1. A. zum guten Theil einen Inhalt aufweist, welchen das Kollegienheft für eine spätere Stelle im System aufgespart hat. Es hätte daher der Inhalt des §. 601. der 1. A. in dieser 2. A. eigentlich unter die §. 588. und 598. vertheilt werden müssen, was aber schon aus Gründen des Satzbaues nicht anging. Dagegen schienen die Modifikationen, welche Rothe an dieser Stelle seiner eschatologischen Vorstellungswelt traf, durchsichtiger zu Tage zu treten, wenn beide letztgenannten Paragraphen aus dem Kollegienheft, jeder an seinem Orte, mitgetheilt wurde, und der alte §. 601. als Note zu §. 598. (S. 199.) erschien, wie der alte §. 597. als Note zu §. 589. (S. 191.). Ein ähnliches Verfahren war schon früher (S. 141. 151. 152.) hinsichtlich des alten §. 562. beobachtet worden, dessen beide Hälften den jetzigen Paragraphen 540. 551. entsprechen.

Heidelberg, 1. Juli 1870.

Prof. Dr. **Holtzmann.**

Zweite Abtheilung.

[illegible]öchste Gut in seiner konkreten Wirklichkeit.

Erster Abschnitt.

Die Sünde.

Erstes Hauptstück.

Der Begriff der Sünde.

[illegible]59. Durch seinen eigenen Begriff ist dem Menschen von[illegible]
[illegible] eine unbedingte Norm vorgezeichnet für seine Selbstbestim[illegible]
[illegible]en Macht ihm vermöge seiner Persönlichkeit beiwohnt (§. 94[illegible]
Allein weil diese Macht der Selbstbestimmung in ihm un[illegible]
oder von Natur als bloße Macht der Willkür hervor[illegible]
steht für ihn auch die [illegible]ysische und psychologische) Mög[illegible]
offen, sich selbst im Widerspruch mit jener unverbrüchlichen
[illegible]d also auch mit seinem eigenen Begriff oder Wesen, d. i. auf
menschlichen Persönlichkeit widersprechende Weise zu bestim[illegible]
die Möglichkeit einer abnormen Sittlichkeit. Diese Mög[illegible]
[illegible]ier abnormen Vollziehung der sittlichen Funktion und mithin
[illegible]s abnormen Produkts derselben, eines abnormen Sittlichen,
[illegible]öglichkeit des **Bösen**. Da aber diese abnorme sittliche Funk[illegible]
[illegible]ntlich eine durch die eigene Selbstbestimmung des
[illegible]en gesetzte ist: so ist das Böse wesentlich [illegible] seine eigene That,
ein auf seiner Seite verschuldetes und ihm selbst
[illegible]hnendes, d. h. es ist wesentlich zugleich **Sünde** und Gott
ber **Schuld** des Menschen.

[illegible]m. 1. Der bisher konstruirte normale Verlauf des sitt[illegible]
[illegible]ses ist nicht der faktische; dieser ist vielmehr ein [illegible]

Zweite Abtheilung.

Das höchste Gut in seiner konkreten Wirklichkeit.

Erster Abschnitt.

Die Sünde.

Erstes Hauptstück.

Der Begriff der Sünde.

§. 459. Durch seinen eigenen Begriff ist dem Menschen von-vornherein eine unbedingte Norm vorgezeichnet für seine Selbstbestimmung, deren Macht ihm vermöge seiner Persönlichkeit beiwohnt. (§. 94-97. 103.) Allein weil diese Macht der Selbstbestimmung in ihm unmittelbar oder von Natur als bloße Macht der *Willkür* hervorbricht, so steht für ihn auch die (physische und psychologische) *Möglichkeit* offen, sich selbst im Widerspruch mit jener unverbrüchlichen Norm und also auch mit seinem eigenen Begriff oder Wesen, d. i. auf eine der menschlichen Persönlichkeit widersprechende Weise zu bestimmen, kurz die Möglichkeit einer *abnormen* Sittlichkeit. Diese Möglichkeit einer abnormen Vollziehung der sittlichen Funktion und mithin auch eines abnormen Produkts derselben, eines abnormen Sittlichen, ist die Möglichkeit des **Bösen.** Da aber diese abnorme sittliche Funktion wesentlich eine *durch die eigene Selbstbestimmung des Menschen gesetzte* ist: so ist das Böse wesentlich »seine eigene That, mithin« ein *auf seiner Seite verschuldetes und ihm selbst zuzurechnendes*, d. h. es ist wesentlich zugleich **Sünde** und *Gott gegenüber* **Schuld** des Menschen.

Anm. 1. Der bisher konstruirte normale Verlauf des sittlichen Processes ist *nicht der faktische*; dieser ist vielmehr ein entschieden

abnormer. Dieß ist eine einfache, unumstößlich gewisse Erfahrungsthatsache, und zugleich die ausdrückliche und zweifellos gewisse Aussage des christlich frommen Bewußtseins.

Anm. 2. Auch nach Jul. *Müller* (Die chr. Lehre v. d. Sünde, I., S. 280. d. 2. A.) ist die Grundlage des *Schuldbegriffs*, daß der Mensch „*verantwortlicher Urheber*" der Sünde ist. *Verantwortlicher Urheber* derselben ist er aber eben deßhalb, weil sie in ihm eine *vermöge seiner eigenen Selbstbestimmung* gesetzte ist. Vgl. §. 226. Ebenso wesentlich gehört aber zur Schuld auf der andern Seite auch eine Person, *der* der Sündigende für seine Sünde verantwortlich ist, und diese kann in *letzter* Beziehung nur *Gott* sein. Vgl. unten §. 478. Daß „das Vorhandensein der Schuld von der Anerkennung derselben im Bewußtsein des sündigen Menschen abhängig" sei, läugnet *Müller* (ebendas., I., S. 239. d. 2. A.) mit vollem Recht. >Zustimmend *Philippi*, Kirchliche Glaubenslehre, III., S. 24.<

§. 460. Die in dem Begriff des Menschen selbst liegende Norm für seine Selbstbestimmung befaßt zwei Forderungen, welche aus den eigenthümlichen Verhältnissen abfließen, in denen im menschlichen Einzelwesen die Persönlichkeit einerseits zu seiner materiellen Natur und andererseits zu seiner Individualität steht. Nach jener Seite hin ist die sittliche Forderung an das menschliche Einzelwesen, daß es seine Persönlichkeit schlechthin nicht bestimmen lasse durch seine materielle Natur, sondern diese schlechthin durch jene bestimme (§. 97.), — nach dieser Seite hin, daß es mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen in Liebe absolute Gemeinschaft eingehe (§. 142 fg.). Da die Individualität des menschlichen Einzelwesens selbst wieder ihr kausales Princip in seiner materiellen Natur hat (§. 130.), so entspringen beide Forderungen wesentlich aus derselben Wurzel und sind nur verschiedene Seiten Einer und derselben Forderung, der nämlich, daß die Persönlichkeit schlechthin nicht durch die materielle Natur bestimmt werde, sondern diese schlechthin bestimme. Dieser in der sittlichen Norm liegenden Duplicität der Seiten entsprechend gibt es nun auch eine doppelte Form der sittlich abnormen Selbstbestimmung oder eine doppelte Form der Sünde. Es liegt innerhalb der Möglichkeit einerseits, daß das menschliche Einzelwesen seine Persönlichkeit durch seine materielle Natur bestimmen lasse, und andererseits, daß dasselbe sich gegen

die Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen abschließe. Jenes ist die sinnliche, dieses die selbstsüchtige Sünde. Aus dem eben angegebenen Grunde sind aber beide Formen der Sünde nur verschiedene Seiten an Einer und derselbigen sittlichen Abnormität, und deßhalb auch von einander unzertrennlich.

§. 461. Wir untersuchen zuerst den Begriff der sinnlichen Sünde näher. In dem natürlichen Menschen (d. h. in dem Menschen wie er Naturerzeugniß ist, abgesehen von jeder sittlichen Entwickelung,) wohnen zwei einander direkt zuwiderlaufende Principe unmittelbar bei einander. Seinem materiellen Naturorganismus, d. i. seinem sinnlichen beseelten Leibe wohnt das Princip der Materie, das materielle oder sinnliche Princip ein, seiner immateriellen und übermateriellen Persönlichkeit das übermaterielle oder übersinnliche Princip, positiv ausgedrückt das Princip des Geistes. Von diesen beiden Principen soll aber dem Begriff des Menschen zufolge das materielle durch das übermaterielle persönliche in seiner Wirksamkeit aufgehoben sein. In dem natürlichen Menschen ist zwar die Persönlichkeit zunächst an die Materie als an die Kausalität und die Bedingung ihres Seins gebunden, sofern sie unmittelbar nur als das Produkt der Lebensfunktionen seines materiellen Naturorganismus (seines sinnlichen beseelten Leibes) in ihm gegeben ist; allein sie ist nicht zugleich an das dieser seiner sinnlichen Natur einwohnende Princip der Materie, an das materielle oder sinnliche Princip („das Fleisch") gebunden. Der menschliche materielle Naturorganismus soll sich zwar in der absoluten Vollständigkeit seiner Lebensfunktionen bethätigen, denn dieß ist die kausale Bedingung davon, daß an der menschlichen Seele die persönliche Bestimmtheit vollständig und vollkräftig zu Stande kommt, oder das Ich, die Persönlichkeit sich von ihr rein abhebt und loslöst; aber er soll dieß nicht auf den Impuls und mithin auch in der Richtung seines eigenen Princips, des materiellen oder sinnlichen, also nicht auf autonomische Weise thun, sondern lediglich auf den Impuls und mithin auch in der Richtung des persönlichen Princips. Es soll wohl der materielle beseelte Leib des Menschen (seine Sinnlichkeit) in vollständiger und vollkräftiger Lebensbewegung stehen; aber den diese Lebensbewegung hervorrufenden und ihre Richtung bestimmenden Impuls

soll nicht das jenem selbst eigene materielle Princip geben, sondern das persönliche. Durch dieses allein sollen alle organischen Funktionen, die somatischen und die psychischen — bethätigt werden, und durch seine Kräftigkeit soll das materielle Princip („das Fleisch", nicht die Sinnlichkeit,) schlechthin zu Boden gehalten werden, so daß es sich nicht bethätigen, nicht wirksam werden kann. Der Mensch soll also auch gar nicht einmal auf unmittelbar empirischem Wege von ihm und seinem Vorhandensein eine Kenntniß haben, sondern nur aus den Begriffen der Persönlichkeit und der Materie und aus der Beobachtung der niederen Stufen der Kreatur soll er von ihm und seiner Gegensätzlichkeit gegen den Begriff des persönlichen Geschöpfs wissen. Diese Gegensätzlichkeit würde sich bei der Bethätigung des materiellen Princips im Menschen oder bei der autonomischen Lebensfunktion seines materiellen beseelten Leibes sofort faktisch ergeben. Die persönliche Bestimmtheit des Menschen — wie er der natürliche ist — beruht (nach §. 85.) wesentlich auf einer (durch die immer höher gesteigerte Organisation erzielten) specifischen Abschwächung des materiellen Lebens in ihm, und zwar bis zu dem Grade hin, daß die autonomische Wirksamkeit desselben eingeschläfert ist. Wird nun das solchergestalt geflissentlich zum Schlummer gebrachte Princip in dem menschlichen sinnlichen Naturorganismus von dem Menschen selbst, d. h. von seiner Persönlichkeit, wieder aufgeweckt, also die Autonomie seines materiellen Lebens wieder bethätigt: so ist nothwendig die unmittelbare Wirkung hiervon das Wiederhervorbrechen der kaum beschwichtigten >unverhältnißmäßigen< Heftigkeit des materiellen oder sinnlichen Lebens (näher der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes) im Menschen und sein Hineinfluthen in den centralen Punkt, das Ich, von dem die kunstvolle Einrichtung der schöpferischen Weisheit seine Strömung grade abgedämmt hatte. Dieß ist aber eben eine relative Wiederaufhebung der Persönlichkeit selbst, eine Beeinträchtigung ihrer Selbständigkeit ihrem >materiellen< Naturorganismus gegenüber und ihrer Macht der Selbstbestimmung. Die unmittelbare Wirkung der Bethätigung der Autonomie des materiellen Lebens im Menschen ist somit nichts geringeres als eine Beschädigung der specifisch persönlichen Bestimmtheit seiner Seele, eine Alteration und Abschwächung seiner Persönlichkeit selbst,

also einerseits eine Verdunkelung und Ermattung seines Selbstbewußtseins (durch die unverhältnißmäßige Gewalt der sinnlichen Empfindung) und andererseits eine Depression und Erschlaffung seiner Selbstthätigkeit (durch die unverhältnißmäßige Gewalt des sinnlichen Triebes), infolge hiervon aber zugleich eine Störung der Koincidenz beider. Vermöge seiner Erfahrung von dieser unmittelbaren Wirkung der Autonomie seines materiellen Lebens muß sich dann diese für den Menschen in seinem Bewußtsein unmittelbar als ein Abnormes, als ein dem Begriff des persönlichen Geschöpfs direkt Widersprechendes, kurz als ein Böses reflektiren, ungeachtet ihre Bethätigung materialiter nichts anderes gewesen zu sein braucht als eine einfache organische Funktion, die in dem nicht persönlichen animalischen Geschöpf, im bloßen Thiere etwas völlig tadelloses und unverfängliches sein würde. Sofern dann im Menschen diese Bethätigung der Autonomie seines sinnlichen Lebens durch seine eigene Selbstbestimmung — in welchem Maß auch immer — gesetzt ist, so ist dieses Böse näher Sünde. Da aber die in ihr gesetzte sittliche Abnormität in concreto in der die Persönlichkeit bestimmenden Wirksamkeit des materiellen oder sinnlichen Princips im Menschen besteht, so ist diese Sünde bestimmt sinnliche Sünde.

§. 462*). Die andere Form der Sünde ist die selbstsüchtige Sünde. Wenn nämlich auch das Sich selbst für die absolute Gemeinschaft bestimmen oder die Liebe durch den Begriff des menschlichen Einzelwesens als eines individuellen schlechthin verlangt wird oder unbedingte sittliche Forderung ist, so kann doch das menschliche Einzelwesen vermöge der ihm beiwohnenden Macht der Selbstbestimmung sich auch im Gegensatz mit dieser Forderung bestimmen. Es kann sich auch aus der Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen, dieselbe verneinend, isoliren, indem es dieselbe einerseits nicht sucht (anknüpft) und andererseits nicht gewährt (gibt). Es kann in seinem Verhältniß zu jenen anderen Individuen seines Geschlechts dieselben negiren, und lediglich sich selbst, also seine Person wie sie seine individuelle ist (sein individuelles Ich) affirmiren, indem es diese bei allem seinem Handeln zum bestimmenden Princip

*) >Vgl. Müller, 3. A., I., S. 195 fg. 199.<

macht, und alle übrigen menschlichen Einzelwesen nur als Mittel für die Zwecke derselben behandelt, also freilich zum Behuf der Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse auch Gemeinschaft mit ihnen eingeht, aber auch nur dazu. Sich selbst so bestimmend ist es das selbstsüchtige, und seine Beschaffenheit, sich selbst in dieser die Gemeinschaft negirenden Weise zu bestimmen, ist die Selbstsucht (der Egoismus), die den direkten Gegensatz gegen die Liebe bildet. In ihr bezieht das menschliche Einzelwesen, statt seine individuelle Person auf das Ganze zu beziehen, grade umgekehrt das Ganze allein auf seine individuelle Person. Das Die Gemeinschaft nicht suchen und das Sie verweigern sind in ihr immer zusammen gesetzt; doch kann eine von beiden Richtungen vorwiegen vor der andern. Wiegt das Die Gemeinschaft nicht suchen vor, so ist die Selbstsucht die selbstgenugsame, — wiegt das die Gemeinschaft verweigern vor, so ist sie die spröde. Da die Persönlichkeit vorzugsweise in der Empfindung und im Triebe als individuelle hervortritt (§. 176.), so hat die Selbstsucht ihren Sitz überwiegend in den Empfindungen und in den Trieben, und tritt vorherrschend als selbstsüchtige Empfindung und elbstsüchtiger Trieb auf. Ja Empfindung und Trieb sind als bloß natürliche wesentlich selbstsüchtige, und dem menschlichen Einzelwesen überhaupt in seiner bloßen Natürlichkeit ist die Selbstsucht natürlich. Als rein natürliche, d. h. so wie sie lediglich das Produkt des materiellen menschlichen Naturorganismus (beseelten Leibes) ist, ist nämlich die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens eine bloß individuelle und lediglich in sich selbst als individuelle hineingekehrt; erst durch die sittliche Entwickelung in der sittlichen Gemeinschaft lernt sie über sich selbst als individuelle hinausgehen. Denn der materielle Naturorganismus auch des menschlichen Einzelwesens geht in seiner Lebensbewegung von sich selbst aus auf nichts weiteres aus als auf die Vollziehung einer vollständigen Centralität des Lebens in dem ihn konstituirenden Komplex von Naturelementen (in dem ihn konstituirenden Quantum von organisirter Materie), d. i. auf nichts weiteres als auf die vollständige Vollziehung des lediglich individuellen Ichs. Das materielle oder sinnliche Leben des menschlichen Einzelwesens hat an sich selbst die Richtung nur auf sich selbst, da der Naturproceß, in dem es

besteht, von sich selbst aus, d. h. als autonomischer, ein sich in sich selbst vertiefender Geist, und ganz und ausschließlich darauf geht, das materielle Sein desselben schlechthin in sich selbst zu centralisiren; als rein natürliches ist also das menschliche Einzelwesen lediglich in sich selbst als diese einzelne, von allen übrigen verschiedene Person hineingekehrt*). Die Tendenz auf einen jenseits seines eigenen Seins liegenden Zweck kann es erst von der (von ihm selbst abgesetzten) Persönlichkeit her erhalten; eben deßhalb aber muß eine solche Tendenz auch dieser selbst sofern sie nur das Produkt des Lebensprocesses ihres materiellen Naturorganismus ist durchaus fremd sein, und sie kann in dem menschlichen Einzelwesen nur in dem Maße aufkommen, in welchem in ihm die beherrschende Präponderanz der Macht der materiellen Natur über die der Persönlichkeit allmälig zurücktritt. In ihrer reinen Natürlichkeit ist die menschliche Persönlichkeit bloße individuelle Lebensempfindung und bloßer individueller Lebenstrieb in ihrer Einheit. (Vgl. oben §. 173.) Wie die Seele rein als solche (d. h. als unpersönliche, als thierische) wesentlich das auf sich selbst als seinen Zweck bezogene (bezogen werdende) Leben ist (§. 70.), so ist die Seele des menschlichen Einzelwesens als persönliche in ihrer Natürlichkeit wesentlich sich selbst auf sich selbst als seinen Zweck beziehendes Leben (§. 73—76.), dies heißt aber eben selbstsüchtiges Leben. Wenn nun so in dem menschlichen Einzelwesen die Selbstsucht natürlich prädisponirt ist, so ist aus dem bereits §. 184. ausgeführten Grunde eine Entwickelung desselben, die nicht unmittelbar zugleich Entwickelung der Selbstsucht in ihm ist, nicht anders denkbar als unter der Voraussetzung einer Erziehung desselben durch andere schon natürlich, und zwar in normaler Weise, gereifte menschliche Individuen, zu denen es im Verhältniß naturnothwendiger Dependenz steht.

Anm. Ein besonders hervorzuhebendes Moment in diesem natürlichen Grunde der Selbstsucht liegt namentlich in der Schwierigkeit, welche bei noch nicht genugsam vollendeter Organisation und

*) Vgl. Daub, Syst. d. theol. Moral, II., 2, S. 360 f. vgl. I., S. 424. >Ebrard, Dogmatik, I., S. 427—431.<

doch schon entschiedener Kräftigkeit der Richtung auf die *durchgeführte* Centralisation oder die Persönlichkeit hin das seelische Leben findet, sich als bestimmt centrales (als Analogon des Ichs) zu vollziehen. Je schwieriger es dem approximativen Ich wird, sich in sich zusammen zu fassen und zu erfassen, desto heftiger und maßloser ist auch die Repulsion, die es gegen die ihm äußeren Objekte ausübt, um dadurch, daß es dieselben schlechthin negirt, d. h. vernichtet, und sie so von sich unterscheidet, sich selbst desto bestimmter für sich zu setzen. Man denke an die wilden reißenden Thiergattungen*), aber auch an die Disposition zum Eigensinn und überhaupt zum Egoismus bei > Schwäche, < Kränklichkeit und dergleichen. Vgl. auch *Vorländer*, Organ. Wissensch. d. menschl. Seele, S. 382. > *Müller*, 3. A., I., S. 205. <

§. 463. Bei dieser Sünde, und zwar unter beiden Formen derselben, der sinnlichen und der selbstsüchtigen, findet eine wesentliche *Abstufung* statt, je nachdem die *an sich* sittlich abnorme Selbstbestimmung entweder *ohne das Bewußtsein um ihre sittliche Abnormität* oder *mit diesem bestimmten Bewußtsein* vollzogen wird. Im ersteren Falle ist der an sich oder *seiner Materie nach* dem persönlichen Wesen des Menschen direkt widersprechende Akt der Selbstbestimmung im Menschen *seiner Form nach* durchaus nicht ein Akt des Widerspruchs wider das Wesen seiner Persönlichkeit oder wider das Sittengesetz; im anderen Falle dagegen ist er von dem Menschen auf selbstbewußte und selbstthätige Weise ausdrücklich als ein solcher seinem persönlichen Wesen widersprechender Akt oder ausdrücklich im Widerspruch gegen das Sittengesetz und unter Auflehnung gegen dasselbe gesetzt worden. Erst in diesem zweiten Falle ist das Böse ein wirklich *sittlich gesetztes*, während es im ersteren Falle ein *bloß natürliches* und ebendeßhalb nur in einem entfernteren Sinne so zu nennendes ist**). Es treten also bestimmt *zwei* wesentlich verschiedene *Stufen* oder *Potenzen* der Sünde aus einander, die *bloß natürliche* und die *eigentlich sittliche*. Da das Produkt des sittlichen Processes Geist, in concreto die Vergeistigung des menschlichen Individuums ist (§. 105 ff.), so ist das eigentlich sittliche Böse näher das *geistige* Böse. Die sinnliche wie die selbst-

*) > Vgl. *Schelling*, S. W., II., 2, S. 427. <

**) > Vgl. Röm. 5, 13. C. 7, 7 ff. <

flüchtige Sünde ist so auf ihrer ersten Potenz bloß natürliche Sünde, auf ihrer zweiten Potenz geistige.

§. 464. Denkt man die sinnliche Sünde auf ihrer niedrigsten Potenz, d. h. setzt man, daß der Mensch das materielle oder sinnliche Princip in sich ohne das Bewußtsein um die mit der Persönlichkeit im Widerspruch stehende Qualität desselben durch einen Akt seiner Selbstbestimmung in sich bethätigt: so kann man sogar zweifelhaft sein, ob hier überhaupt schon von Sünde die Rede sein dürfe. Denn das sittliche Uebel, welches die naturnothwendige Folge jener Bethätigung des materiellen Princips ist, ist in der That gar nicht Objekt der es faktisch setzenden menschlichen Selbstbestimmung gewesen. Anders verhält es sich im zweiten Fall. In ihm ist die Autonomie des sinnlichen Lebens von dem Menschen ausdrücklich als ein seinem persönlichen Wesen und dem Sittengesetz widersprechendes auf selbstbewußte und selbstthätige Weise gesetzt worden. Das sinnliche Böse, welches vorhin nur dem materiellen Elemente seines Seins einwohnte, und so seiner Persönlichkeit äußerlich und fremd war, ist jetzt vermöge eines Akts seiner eigenen Selbstbestimmung, also seiner Persönlichkeit, gesetzt, damit aber auch in seine Persönlichkeit in das eigentlich und wesentlich Menschliche in ihm selbst aufgenommen, und so integrirendes Moment seines Selbsts geworden. Das vorhin lediglich physisch begründete sinnliche Böse ist jetzt ein zugleich sittlich gesetztes; der vorhin rein physische Gegensatz zwischen dem materiellen sinnlichen Leben und dem übermateriellen persönlichen ist jetzt ein wesentlich zugleich sittlicher. Vorhin wirkte das antipersönliche und deßhalb böse sinnliche Princip nur in dem materiellen Element des Seins des Menschen, und durch dieses nur auf seine Persönlichkeit, jetzt wirkt es zugleich in dieser und durch sie. Der Widerstreit der beiden Principe, des materiellen und des persönlichen, der vonvornherein durchaus außerhalb der Persönlichkeit des Menschen lag, ist jetzt in diese selbst hineinverpflanzt. Es ist jetzt ein Sinnlich (oder Fleischlich) gesinnt sein (was wie eine contradictio in adjecto lautet,) eingetreten, von dem vorhin noch nichts zu sagen war, so lange das sinnliche Princip sich noch innerhalb seiner eigenen Grenzen hielt. Auf dieser zweiten Stufe entstehen daher auch solche Sünden, deren eigentlicher Boden nicht

das sinnliche Leben als solches ist, sondern die sinnlich gewordene Persönlichkeit, — die ihre unmittelbare Kausalität gar nicht mehr in dem sinnlichen oder materiellen Principe haben, sondern in der Persönlichkeit selbst, nämlich in der Sympathie dieser mit dem sinnlichen Princip, welchem sie sich vermöge ihrer eigenen Selbstbestimmung hingegeben, und in ihrer Feindseligkeit gegen das persönliche Princip selbst, welche ihre Liebe zu dem sinnlichen Princip in ihr entzündet hat.

§. 465. Nicht anders ist auch die selbstsüchtige Sünde als bloß natürliche, als noch gar nicht wirklich sittlich gesetzte, im strengen Sinne des Worts noch nicht Sünde zu nennen. Ihre eigentlich sittliche Potenz hat sie erst als geistige erreicht, d. h. sobald die Selbstsucht von dem Individuum ausdrücklich sittlich gesetzt wird, also sofern dieses die Negation der Gemeinschaft mit dem bestimmten Bewußtsein um sie als Selbstsucht, d. i. um ihren Widerspruch mit dem Begriff der Persönlichkeit und der in dieser liegenden sittlichen Forderung setzt.

§. 466. Vermöge der wesentlichen Wechselbeziehung zwischen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit ist die sittliche Abnormität unmittelbar zugleich religiöse, das Böse wesentlich zugleich religiöses Böse und die Sünde wesentlich zugleich Sünde gegen Gott. Die Persönlichkeit ist nämlich ein Gott wesentlich homogenes kreatürliches Sein und ein von Gott definitiv gewolltes; die Materie hingegen ist ihrem Begriff zufolge das Gott rein entgegengesetzte kreatürliche Sein, ein von Gott definitiv nicht gewolltes, der reine Gegensatz Gottes, auf dessen Aufhebung an der Kreatur von dem primitiven schöpferischen Akt abwärts die schöpferische Wirksamkeit Gottes konstant gerichtet ist. Sich für das materielle Princip bestimmen heißt mithin sich für das gegen Gott gegensätzliche Princip bestimmen, sich gegen Gott und seinen Willen auflehnen. Die Sünde ist so wesentlich Feindschaft wider Gott. Und zwar ist die Sünde wesentlich zugleich religiöse beides, als sinnliche und als selbstsüchtige. Indem der Mensch sinnlich seine Persönlichkeit durch die materielle Natur bestimmen läßt, und somit jene alterirt (§. 461.), stört er unmittelbar zugleich seine Gemeinschaft mit Gott, weil ja seine Persönlichkeit das specifische Medium dieser ist, — er trübt das Gottesbewußtsein und erschlafft die Gottesthätigkeit in sich. Und indem er

sich selbstsüchtig gegen den Nächsten in sich selbst abschließt, schließt er sich unmittelbar zugleich auch gegen Gott ab, da ja die ausschließliche Affirmation seiner individuellen Person »als dieser« wesentlich zugleich die Affirmation auch der ihn von Gott und Gott von ihm scheidenden Schranke ist. Dieses Sich selbst gegen Gott verschließen kann dann entweder überwiegend ein selbstgenugsames Die Gemeinschaft mit ihm nicht suchen sein oder überwiegend ein trotziges Sie zurückweisen. Auch die religiöse Sinnlichkeit und die religiöse Selbstsucht haben beide jene doppelte Potenz, die bloß natürliche und die geistige. Auf jener sind sie bloße Entfremdung des Menschen von Gott, auf dieser feindselige Opposition des Menschen wider Gott.

§. 467. Beide Formen der Sünde, die sinnliche und die selbstsüchtige, sind (wie schon oben §. 460. angedeutet worden,) einander schlechterdings koordinirt*) und durch einen unauflöslichen inneren Zusammenhang mit einander verbunden. Beide entsprossen nämlich Einer und derselben Wurzel. Denn wie die individuelle Bestimmtheit des menschlichen Einzelwesens in seiner materiellen Naturseite oder in seiner Sinnlichkeit ihr Princip und ihren primitiven Ort hat (§. 130.), so ist auch (nach §. 462.) die selbstsüchtige Sünde primitiv durch eben diese seine materielle oder sinnliche Natur kausirt, sofern das Leben derselben an sich selbst ein egoistisch gerichtetes ist. Die selbstsüchtige Abnormität kann deßhalb in dem menschlichen Einzelwesen nur dadurch verhütet werden, daß seine Persönlichkeit die Autonomie seines materiellen Lebens nicht aufkommen läßt, d. h. nur dadurch, daß es sich von der sinnlichen Sünde frei erhält. Bricht diese in ihm hervor, so ist naturnothwendig damit unmittelbar zugleich auch die Selbstsucht zum Ausbruch gekommen, so wie umgekehrt die Selbstsucht nicht aus der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens als solcher (als menschlicher Persönlichkeit an sich) entspringen kann, sondern nur aus ihr sofern sie »an einer sinnlichen animalischen Natur gesetzt ist als das Resultat des Lebensprocesses derselben.«**)

*) Daß Sinnlichkeit und Selbstsucht einander beizuordnen seien als die beiden Principe des Bösen, hebt Baumgarten-Crusius sehr richtig hervor: Lehrb. d. chr. Sittenl., S. 219—222. 225 f. 229 f.

**) 1. A.: eine individuell beschränkte und verschobene, d. h. sofern sie durch

Beide Formen der Sünde, die sinnliche und die selbstsüchtige, sind so, indem sie dieselbe Kausalität haben, von einander unzertrennlich und nur zwei verschiedene Seiten und Erscheinungsformen Eines und desselben sittlichen Hergangs. Unter beiden Formen ist das Eine, überall sich selbst gleiche Wesen der Sünde gleichmäßig das Sich (kraft eigener Selbstbestimmung) bestimmen lassen der Persönlichkeit durch die materielle Natur oder respektive das Sich selbst dem materiellen Princip gemäß bestimmen der Persönlichkeit. Sofern dieses Grundwesen der Sünde in der sinnlichen Sünde unmittelbar hervortritt, während in der selbstsüchtigen Sünde das materielle Princip sich unter der Hülle der > Selbstheit < *) verbirgt, ist allerdings der wesentlichen Koordination beider Formen ungeachtet doch die sinnliche Sünde als die eigentliche Grundform der Sünde zu betrachten.

Anm. Mit den bisher ausgesprochenen Begriffsbestimmungen über die Sünde **) finden wir uns zu unserem Leidwesen in durchgreifendem Widerspruch mit einem Werke, dem wir aus unserer neuesten theologischen Literatur nur sehr wenige andere an die Seite zu setzen wüßten, mit Julius Müller's Christlicher Lehre von der Sünde. Müller sieht das Princip der Sünde in der Selbstsucht allein, und wird weder davon etwas wissen wollen, daß wir ihr die Sinnlichkeit in dieser Beziehung koordiniren (ungeachtet er sich mitunter selbst einer solchen Koordination beider annähert, wie wenn er a. a. O., I., S. 216. d. 2. A. „den Hochmuth und die Uebermacht der sinnlichen Lust" als „die beiden entgegengesetzten Grundrichtungen der Sünde" bezeichnet, vgl. auch S. 369,), noch von der Art und Weise, wie wir diese beiden Principien in die Einheit zusammenfassen. Denn daß ihre Koordination nach unserer Darstellung kein bloßes „äußerliches Nebeneinanderstehen beider" ist, bei dem „ihre Einheit" noch erst zu suchen bleibt (s. S. 154. d. 2. A.), wird er wohl gelten lassen; allein die Art, wie wir diese Einheit bestimmen, kann ihm nur mißfallen. Denn unsere Lehre, ungeachtet sie die Sinnlichkeit nicht als das alleinige

---

ihre materielle Natur gebunden ist, mithin immer die autonomische Wirksamkeit dieser letzteren zur Bedingung ihrer Entstehung hat.

*) 1. A.: Individualität.

**) Ganz von ferne wenigstens berührt sich mit ihnen Fichte's Lehre von der der menschlichen Natur, wie der Natur überhaupt, wesentlich einwohnenden Kraft der Trägheit als dem Princip der Sünde. S. Sittenlehre, S. 251 ff. > Insbesondere vgl. Baader, II., S. 177 f. I., S. 100. <

Komplex kausaler Momente, durch deren Zusammenwirken sie entsteht*), so muß man seinen Standpunkt in ihrem Anfange nehmen, in dem ihr wahres und volles Wesen noch nicht vorliegen kann. Es ist dagegen eine sehr gangbare Voraussetzung, das volle Wesen der Sünde müsse auch das Princip sein, von dem sie in ihrer Genesis ausgeht, und diese Voraussetzung scheint auch Müller zu theilen. S. namentlich I., S. 150 (2. A.) unten. Von dieser Voraussetzung aus ist es aber unmöglich, die Genesis der Sünde zu begreifen, d. h. ihr Princip aufzufinden. Man läßt sie so mit ihrem Maximum anheben, als eigentlich dämonische Sünde; damit aber ist es schlechterdings nicht möglich, sie psychologisch erklärlich zu machen; dieß kann, so viel läßt sich schon vonvornherein sicher erkennen, nur in dem Falle erreicht werden, wenn [illegible] mit ihrem Minimum anheben läßt**). Nur in ihrer elementa[illegible] [illegible]reiflich ist[illegible] [illegible]n können die kausalen Momente, welche sie erzeugen, d. i. kann ihr [illegible]incip >rein< zutage liegen. Müller nun, weit entfernt von diesem Verfahren, faßt die Sünde in ihrem Princip als Abfall des Geschöpfs von Gott zur Selbstvergötterung. (I., S. 376. d. 2. A.) Es ist schon gefehlt, daß er die Selbstsucht, wie sie ihm das Princip der Sünde ist, in einer jedenfalls bereits sehr gesteigerten Form denkt. Denn wenn er gleich (I., S. 76 f. d. 1. A., vgl. 2. A., S. 151 f.) die altkirchliche Formel, „daß der Hochmuth der Urquell der Sünde sei“, nicht ohne weiteres gelten lassen will, so erkennt er doch zugleich ausdrücklich als das Wahre in ihr an, „daß der Hochmuth die unmittelbarste und ursprünglichste Offenbarung der Selbstsucht ist.“ Dieß letztere aber ist doch schon eine Ueberspannung der Sache. Denn die ursprünglichste Form der Selbstsucht ist wohl vielmehr der Eigensinn, wie wir ihn bereits bei dem ganz kleinen Kinde finden, der Hochmuth aber ist nur eine der am meisten entwickelten und deßhalb auch am schärfsten ausgesprochenen Formen derselben. Allein Müller geht noch weiter; schon in ihrer ersten Entstehung will er die Sünde schlechterdings als bestimmte Auflehnung gegen Gott gedacht haben***). Er behauptet, „daß der eigentliche Ursprung der Sünde nicht im Verhältniß der Kreatur zu sich selbst und zu irgend einer Differenz in ihrem Wesen, sondern nur in ihrem Verhältniß zu Gott zu suchen ist.“ (I. S. 400. d. 2. A.) Unsere

*) >So auch Ernesti, Vom Wesen der Sünde, II., S. 277. Vgl. auch Weizsäcker in den Jahrbb. f. deutsche Theol., I., S. 144.<

**) >Vgl. Wizenmann, S. 4f.0.<

***) Nicht anders auch Stahl, Philos. d. Rechts, II., 1., S. 131 f. (2. A.)

deutlich werden an der Inkommensurabilität der **Paulinischen** Lehre von der Sünde. Wenn die sinnliche Sünde und die selbstsüchtige beide ihre **gemeinschaftliche** Quelle in der materiellen Naturseite des Menschen haben, so erklärt sich z. B. die für **Müller**, I., S. 379 ff. (1. A., S. 168 ff.) mit Recht so befremdliche Erscheinung sehr einfach, daß Paulus, ungeachtet er von der Selbstsucht als der Grundquelle der menschlichen Sünde redet, doch auch wieder bestimmt die menschliche Sünde überhaupt aus der *σάρξ* ableitet. Daß die mannichfachen Bedenken, welche **Müller**, I., S. 380—385 (1. A., S. 169—174), gegen die Annahme, daß Paulus unter dieser *σάρξ* die **animalische** Natur des Menschen (den sinnlichen beseelten Leib desselben) verstehe, aus dem sonstigen Vorstellungskreise desselben herleitet, auf dem St[illegible]dpunkte unserer Lehre sich vollständig lösen, und zwar ga[illegible] nicht und ohne irgend welche künstliche Manipulation, darf ka[illegible]ings nicht [illegible] werden. Ueberhaupt bewährt sich unsere anthropologisch[illegible] Theorie auf eigenthümlich evidente Weise grade an der Paulinischen Anthropologie. Man vergleiche nur, wie **Müller**, 3. A., I., S. 436—459 (2. A., S. 379—402. 1. A., S. 168—192), sich mit dieser herumquälen muß, und versuche dann einmal unsere Anthropologie als Schlüssel für die dort zusammengestellten Paulinischen Stellen. Man wird nicht übersehen können, wie einfach dieser Schlüssel **alles** aufschließt, und nach dieser Seite hin alle die unerträglichen Schwierigkeiten **und Unsicherheiten** mit Einem Male behebt, welche die traditionelle Exegese der Paulinischen Schriften aus einem Kommentar in den andern mit hinüberschleppt. Was unseres Erachtens **Müller'n** bei seiner Untersuchung des Begriffs des Bösen vorzugsweise im Wege gestanden hat, ist, daß sich für ihn die Frage nach dem **Wesen** der Sünde und die nach ihrem **Princip** nicht gehörig scheiden*). Will man das wahre **Wesen** der Sünde erkennen, d. h. will man verstehen lernen, was sie in Wahrheit ist und wie unendlich viel sie auf sich hat (und das lebendige Bewußtsein hierum macht die nicht genug zu preisende Grundtugend des **Müller**'schen Buchs aus), so muß man sich an den **Endpunkt** ihrer Entwickelung stellen, denn erst in diesem hat sie ihr Wesen vollständig ausgelegt, das von vornherein im Keime in ihr verhüllt liegende Gift ausgeboren und die wahre Natur ans Licht gebracht**); will man dagegen ihr **Princip** ermitteln, d. h. den

*) >Dagegen vgl. **Müller**, 3. A. I., S. 199 fg.<

**) So urtheilt auch Paulus: Röm. 5, 50. 21. C. 7, 7—13. C. f

Komplex kausaler Momente, durch deren Zusammenwirken sie entsteht*), so muß man seinen Standpunkt in ihrem *Anfange* nehmen, in dem ihr wahres und volles Wesen *noch nicht* vorliegen kann. Es ist dagegen eine sehr gangbare Voraussetzung, das *volle* Wesen der Sünde müsse auch das Princip sein, von dem sie in ihrer Genesis ausgeht, und diese Voraussetzung scheint auch *Müller* zu theilen. S. namentlich I., S. 150 (2. A.) unten. Von dieser Voraussetzung aus ist es aber unmöglich, die Genesis der Sünde zu begreifen, d. h. ihr Princip aufzufinden. Man läßt sie so mit ihrem Maximum anheben, als eigentlich dämonische Sünde; damit aber ist es schlechterdings nicht möglich, sie psychologisch erklärlich zu machen; dieß kann, so viel läßt sich schon vonvornherein sicher erkennen, nur in dem Falle erreicht werden, wenn m[illegible] mit ihrem Minimum *anheben* läßt**). Nur in ihrer elementa[illegible]n können die kausalen Momente, welche sie erzeugen, d. i. kann ihr [illegible]incip >rein< zutage liegen. *Müller* nun, weit entfernt von diesem Verfahren, faßt die Sünde in ihrem Princip als Abfall des Geschöpfs von Gott zur Selbstvergötterung. (I., S. 376. d. 2. A.) Es ist schon gefehlt, daß er die Selbstsucht, wie sie ihm das Princip der Sünde ist, in einer jedenfalls bereits sehr gesteigerten Form denkt. Denn wenn er gleich (I., S. 76 f. d. 1. A., vgl. 2. A., S. 151 f.) die altkirchliche Formel, „daß der Hochmuth der Urquell der Sünde sei", nicht ohne weiteres gelten lassen will, so erkennt er doch zugleich ausdrücklich als das Wahre in ihr an, „daß der Hochmuth *die unmittelbarste und ursprünglichste Offenbarung der Selbstsucht ist.*" Dieß letztere aber ist doch schon eine Ueberspannung der Sache. Denn die ursprünglichste Form der Selbstsucht ist wohl vielmehr der Eigensinn, wie wir ihn bereits bei dem ganz kleinen Kinde finden, der Hochmuth aber ist nur eine der am meisten entwickelten und deßhalb auch am schärfsten ausgesprochenen Formen derselben. Allein *Müller* geht noch weiter; schon in ihrer ersten Entstehung will er die Sünde schlechterdings als bestimmte Auflehnung *gegen Gott* gedacht haben***). Er behauptet, „daß der eigentliche Ursprung der Sünde nicht im Verhältniß der Kreatur zu sich selbst und zu irgend einer Differenz in ihrem Wesen, sondern nur *in ihrem Verhältniß zu Gott* zu suchen ist." (I. S. 400. d. 2. A.) Unsere

---

*) >So auch *Ernesti*, Vom Wesen der Sünde, II., S. 277. Vgl. auch *Weizsäcker* in den Jahrbb. f. deutsche Theol., I., S. 144.<

**) >Vgl. *Wizenmann*, S. 4f0.<

***) [illegible]cht anders auch *Stahl*, Philos. d. Rechts, II., 1., S. 131 f. (2. A.)

Sünde kann ihm zufolge „nur in der Zerrüttung unsers höchsten Verhältnisses, unseres Verhältnisses zu Gott, ihr Princip haben." (I., S. 376. d. 2. A.) Ihr Anfang und ihr Princip ist ihm die selbstsüchtige Abwendung von der Liebe zu Gott, „die selbstische Isolirung des Geschöpfs" (I., S. 142. d. 2. A.), die selbstsüchtige Lossagung des Menschen von Gott, seine selbstsüchtige Auflehnung wider ihn. Diese Sünde aber, die bewußte Abkehr des Menschen von Gott als den Anfang der Sünde setzen, heißt die Sünde mit ihrer diabolischen Kulmination anheben lassen*). Die Kirchenlehre verfährt freilich ebenso**), in der That aber heißt dieß nur die Entstehung der Sünde schlechthin undenkbar machen. Soll die Sünde in ihrem Anfange irgend psychologisch begreiflich erscheinen, so darf man das nächste Moment des Sündigens für das Geschöpf schlechterdings nicht, auf der Seite seines Verhältnisses zu Gott, schlechterdings nicht auf der religiösen Seite suchen***). Müller wird sich allerdings an dieser Schwierigkeit nicht stoßen. Denn wenigstens in der ersten Auflage seines Werks behauptet er die absolute Unerklärbarkeit des Bösen mit der äußersten Entschiedenheit. Hier sagt er z. B.: „Eine ihrer wesentlichen Grundlagen sich wohl bewußte christliche Theologie kann das Böse nur als eine dunkle, undurchdringliche Realität betrachten, nicht als Begriff (im Sinne der Terminologie dieses" — nämlich des Hegel'schen — „Systems), sondern schlechthin als Thatsache, welche, wie nicht in Begriffe aufgelöst, so auch nicht aus Begriffen gefunden werden, sondern nur auf dem Wege der Erfahrung zur Kenntniß des menschlichen Geistes kommen kann." (I., S. 364 f. d. 1. A.) Das Böse ist ihm seinem Wesen nach das Grundlose und darum auch „das absolute Geheimniß der Welt", und ein eigentliches Begreifen der Entstehung desselben unmöglich. (S. 457.) „Diese Unbegreiflichkeit der Entstehung des Bösen" — sagt er — „ist auch nicht etwa eine Schranke, die nur an unserer subjektiven Erkenntniß desselben haftet, sondern in der Natur desselben gegründet. Darum kann sie auch nicht schwinden mit dem Wachsthum unserer Erkenntniß, so daß auf irgend einer weiteren Entwickelungsstufe der letzteren an die Stelle

*) >Weizsäcker in den Jahrbb. f. deutsche Theol., I., S. 175 erkennt an, daß man dieser Einwendung „nicht alle Wahrheit bestreiten könne".<

**) >Desgleichen Philippi, Glbsl., II., S. 376.<

***) >Vgl. auch Hofmann, Schriftbeweis, I., S. 414 f. Wizenmann, S. 464 f.<

der Unbegreiflichkeit die Einsicht in eine höhere Nothwendigkeit des Bösen träte." (S. 457 f.) Und in der That ist es auch eine schlechthin nichts erklärende Erklärung des Bösen, wenn wir weiter lesen: „Wirklich werden kann das Böse nur durch eine von sich selbst anfangende Bewegung des Willens, die selbst schon böse ist; seine Wirklichkeit nimmt es sich selbst. Die Möglichkeit des Bösen war nothwendig in einer Welt, die des Geistes, der Sittlichkeit, der Religion nicht entbehren sollte; seine Wirklichkeit verdankt es lediglich der Willkühr." (S. 461.) Denn bei diesen Bestimmungen, soweit sie sich auf das Wirklichwerden des Bösen beziehen, läßt sich eben schlechterdings gar nichts denken. Allein wozu dann überhaupt wissenschaftliche Untersuchungen über das Böse, wenn es seinem Begriff selbst zufolge schlechthin unbegreiflich ist? Und warum bringen wir nicht lieber das Interesse, aus dem die Frage nach dem Wesen und dem Ursprung des Bösen immer wieder hervorbricht, ganz zum Schweigen, wenn es nur das Interesse vorwitziger Neugierde ist? Es ist aber augenscheinlich ganz etwas Anderes. In der zweiten Auflage (II., S. 230—235) drückt Müller sich zwar etwas vorsichtiger aus, besteht aber nach wie vor auf der Unbegreiflichkeit des Bösen wegen seines Ursprungs aus reiner Willkür. Ein Interesse, das in dieser Beziehung bei ihm bedeutend mitwirkt, ist die Sorge, daß die Sünde für uns dadurch, daß wir sie begreifen lernen, aufhören möchte Sünde zu sein. (S. I., S. 457 f. d. 1. A. und II., S. 234. 235 der 2. A.*)) Nun ist es freilich wahr, daß jedes Begreifen der Sünde auch immer das Erkennen irgend einer Nothwendigkeit derselben involvirt; allein das heilige Interesse, um das es sich hier handelt, verlangt doch, wenn es sich selbst klar ist, gewiß nichts Weiteres ausgeschlossen als ein solches Begreifen des Bösen und seiner Entstehung, durch welches sich unser Verwerfungsurtheil über dasselbe irgend milderte. Und eben ein solches scheint Müller überall vorauszusetzen. Dieß Beides hängt aber gar nicht nothwendig aneinander. Mit der Erkenntniß der Nothwendigkeit der Sünde kann ihre unbedingte Verdammung vollkommen zusammenbestehn. Nicht aber mit der Müller'schen Annahme, daß sie, und zwar in ihrem Anfange selbst, ein Act reiner, grundloser Willkühr sei; denn dann ist sie in der That nicht mehr Sünde, sondern absolute Narrheit,

*) Hierher gehört auch mit die Stelle der zweiten Aufl., I., S. 499 f.: „Eben darum aber, weil die Erlösung, das Wesen des Christenthums, keine

Verrücktheit, und es kommt ihr die Zurechnungsfähigkeit des Wahnsinns zugute.*)

§. 468. In dem hier angenommenen Falle der Abnormität seines Verlaufs muß sich das Ergebniß des sittlichen Processes wesentlich modificiren. Zunächst da durch die Sünde die menschliche Persönlichkeit in sich selbst alterirt wird (§. 461.), so kann bei der sittlichen Abnormität in dem menschlichen Individuum die Entwickelung seiner Persönlichkeit sich nicht vollständig vollenden und nicht schlechthin zum Abschluß kommen. Die absolute Vollendung der Entwickelung seiner Persönlichkeit, und somit auch seiner sittlichen Entwickelung überhaupt, ist mithin für das menschliche Einzelwesen schlechterdings durch die Normalität des sittlichen Processes in ihm bedingt.

§. 469. Sodann — und dieß ist der Hauptpunkt — wenn der sittliche Proceß, d. h. überhaupt der menschliche Lebensproceß, wesentlich zu seinem Resultat hat, daß das menschliche Sein Geist wird, so muß sich die Qualität dieses Geistes nach der Beschaffenheit jenes Processes bestimmen, nämlich danach, ob sein Hergang der normale ist oder der abnorme. Wie er im Fall seiner Normalität in dem Menschen normal bestimmten, d. h. guten Geist zu seinem Produkt hat, so erzeugt er bei seinem abnormen Verlauf in demselben abnorm bestimmten, d. h. bösen Geist. Weil jedoch der kreatürliche Geist wesentlich das Produkt der Zueignung der materiellen Natur von Seiten der Persönlichkeit ist, die menschliche Persönlichkeit aber bei der abnormen oder sündigen sittlichen Entwickelung eine alterirte ist (§. 461.): so kann der unter der abnormen Bestimmtheit entstehende oder der böse menschliche Geist nicht schlechthin wirk-

Versöhnung des Bösen mit dem Guten ist, sondern Befreiung des Menschen vom Bösen, Vernichtung des Bösen, sofern es in ihm ist, befindet sich jede speculative Betrachtung, die uns durch irgend ein Erkennen" (allerdings durch ein solches für sich, ohne ein den Menschen erlösendes Thun) „mit dem Dasein des Bösen versöhnen" (ein sehr amphibolischer und deßhalb verfänglicher Ausdruck!) „will, indem sie uns dasselbe als nothwendiges Moment des Guten" (abermals amphibolisch!) „aufzuzeigen sucht, mit dem Christenthum im tiefsten Widerspruch." Gesetzt auch, das Böse sei ein nothwendiges Moment des Werdens des kreatürlichen Guten, so ist es damit keineswegs auch ein Moment in dem (gewordenen kreatürlichen) Guten selbst.

*) >Müller's Gegenbemerkungen s. 3. A. II., S. 238 f.<

lich als Geist zustande kommen, also nicht schlechthin *wirklicher* oder reeller Geist sein, sondern nur relativ so zu nennender, *nur eine Approximation an den wirklichen Geist*. Der böse Geist ist nicht wirklicher, sondern nur *geistartiges* (nicht: geistiges) Sein*). >Wenn die menschliche Persönlichkeit sich selbst durch die materielle Natur bestimmen läßt, so kommt es ja nicht zu einer wirklichen Zueignung dieser an jene, deren (Zueignung nämlich) Produkt eben der Geist ist.< Auf der einen Seite tritt in dem in Rede stehenden Falle die Persönlichkeit des Menschen überhaupt gar nicht mehr *rein* auseinander mit seiner materiellen Natur und dieser gegenüber, und es kommt so gar nicht zu einer wirklichen, d. h. scharfen und festen Spannung des Gegensatzes beider, so daß die Persönlichkeit des Menschen auf seine materielle Natur gar nicht als eine rein von ihr losgelöste, sondern als eine selbst noch mit ihr versetzte wirkt. Die Bestimmtheit, unter welche im Menschen die alterirte Persönlichkeit die materielle Natur setzt, ist so gar nicht die wahrhaft persönliche, mithin auch nicht die rein ideelle, und die Persönlichkeit vermag eben dieserhalb nicht, die materielle Natur, auf die sie bestimmend einwirkt, auf wahrhafte Weise als ideell zu setzen und sich zuzueignen. Ebenso liegt aber jetzt auch auf der andern Seite, auf der der materiellen Natur, ein Hinderniß des wirklichen Gelingens der Erzeugung des Geistes. Infolge der sittlichen Abnormität oder der Sünde ist nämlich im Menschen das specifische Temperament der Lebendigkeit und Wirksamkeit seiner materiellen Natur abhanden gekommen (§. 85.), und so setzt denn nunmehr in ihm der reale Factor des Geistes, die materielle Natur, dem ideellen, der Persönlichkeit, ein unverhältnißmäßiges Maaß von Widerstand entgegen, welches dieser nicht mehr vollständig überwinden kann. (Nicht mehr bloß ein *solches* Maaß, wie es eben nur geeignet ist, die Persönlichkeit zu vollständiger Vollziehung ihrer Functionen zu sollicitiren.) Der Sache nach coincidiren beide Momente schlechthin.

Anm. Eine entfernte Analogie mit dem hier entwickelten hat der Satz Jul. *Müller's* (a. a. O., II., S. 265), daß das Böse nicht

---

*) Nicht ein *πνεῦμα*, sondern nur ein *πνευματικόν*, wie Paulus Eph. 6, 12 sich mit der besonnensten Genauigkeit ausdrückt. >Vgl. L. *Hahn*, Bibl. Theol. d. N. B., I., S. 326 ff. *Schelling*, S. W., I., 8, S. 281 <

Substanz zu werden vermöge*), und (I., S. 514 d. 2. A., vgl. S. 512—515) daß es in sich selbst keine erzeugende, gestaltende Macht habe.

§. 470. Kommt so bei abnormer sittlicher Entwickelung keine wirkliche Vergeistigung des Menschen oder im Menschen kein wirklicher Geist zustande, so auch kein wirklicher geistiger Naturorganismus oder beseelter Leib seiner Persönlichkeit. Denn das Produkt, welches der sittlich abnorme Lebensproceß in ihm absetzt, ist einerseits kein wirklicher Geist, sondern nur ein mehr oder minder geistartiges Sein, andrerseits kein wirklicher beseelter Leib, d. h. keine wirklich einheitlich in sich gegliederte (systematisirte) Totalität von Naturelementen, sondern nur ein mehr oder minder chaotisches Aggregat von solchen Elementen. Ohnehin hat ja die absolute Organisation der Naturelemente, welche das Ergebniß des sittlichen Processes sind, d. h. ihre absolut einheitliche Construction, zur Voraussetzung ihrer Möglichkeit die wirkliche und vollendete Persönlichkeit des konstruirenden menschlichen Einzelwesens, denn nur bei dieser ist dasselbe in sich selbst schlechthin eine Einheit, — diese Voraussetzung fällt aber nach §. 468. hier ausdrücklich hinweg.

§. 471. Demnach ist bei abnormer sittlicher Entwickelung des Menschen auch nicht mehr seine wirkliche, d. h. absolute Unvergänglichkeit und seine Unsterblichkeit das Ergebniß seines sittlichen Lebensprocesses. Denn da sich in diesem Falle sein Sein nicht zu wirklichem Geist erhebt, sondern nur zu einem annäherungsweisen Analogon des Geistes: so gewinnt es auch nur eine annäherungsweise Unvergänglichkeit, nämlich eine in demselben Maaße, in welchem es mehr oder minder geistartig ist, längere oder kürzere Dauerhaftigkeit. Und da sich in eben diesem Falle auch kein wirklicher Organismus dieser geistartigen Naturelemente im Menschen bildet: so ist mit dem Ableben seines materiellen beseelten Leibes zugleich das Entblößtwerden seiner Persönlichkeit von einem ihr eignenden wirklichen Naturorganismus (beseelten Leibe)**) gesetzt, und mithin der Tod ein nothwendiges Moment im Verlauf seines

*) >Vgl. Baader, II., S. 402.<

**) 2 Cor. 5, 1—5.

Lebensprocesses. Jenes Analogon des Geistes oder feinmaterielle Sein (im Vergleich mit der für uns handgreiflichen und überhaupt wahrnehmbaren groben Materie mag es immerhin als ein immaterielles Sein, als ein Imponderabile, erscheinen), welches hier, bei der Abnormität der sittlichen Entwickelung, als das wesentliche Ergebniß derselben die innere Natur des menschlichen Einzelwesens bildet, muß allerdings die Auflösung des grobmateriellen äußeren Naturorganismus im sinnlichen Absterben weit überdauern*), vielleicht, zumal in einzelnen Fällen, für uns jetzt völlig unabsehbare Zeitläufte lang; aber nichts desto weniger ist es wesentlich vergänglich. Indem nun im sinnlichen Ableben das sündige Individuum, an seiner Persönlichkeit mit jener nur halbgeistigen und in ihrer Organisation durchaus unvollendeten inneren Natur angethan, aus seinem bisherigen, nunmehr zerstörten grobmateriellen Naturorganismus ausscheiden muß, ist es unfähig für eine wirklich geistige Weise der Existenz. Beide Welten sind ihm jetzt unzugänglich, die vollendete geistige und die grobmaterielle. Es ist nur eines zwischen beiden mitteninne liegenden gleichsam embryonischen**) Existenzzustandes fähig, eines nur schattenhaften Daseins, welchem das wirkliche Leben genau in demselben Maaße abgeht, in welchem seiner feinsinnlichen Natur die durchgreifende Organisation mangelt. So eines wirklichen selbständigen Lebens entbehrend sinkt es wieder zurück in die elementarischen Regionen der irdischen Schöpfung, in das Todtenreich, den Hades. In dieser Verfassung, da es, tüchtiger Organe für den Verkehr mit der Außenwelt beraubt, ganz in sich selbst hineingekehrt ist, muß sein Streben, soweit ein solches noch in seiner Macht steht, dahin gehen, sich aus diesem seinem Todesstande wieder zum Leben emporzuarbeiten, d. i. in concreto sich an der Stelle seines früheren grobsinnlichen beseelten Leibes aus den feinsinnlichen Naturelementen, die es mit in den Hades hinübergenommen, einen neuen Naturorganismus oder beseelten Leib höherer (nämlich feinsinnlicher) Qualität zu erbauen. Da diese Naturelemente böse sind, so kann es dieß nur vermöge einer immer vollständigeren Systematisirung des Bösen in sich

*) Vgl. Romang, Syst. d. nat. Religionslehre, S. 601. 602. 604 f.

**) Sehr bezeichnend ist ApG. 2, 24 von ὠδῖνες θανάτου die Rede.

bewerkstelligen, nur vermöge einer immer consequenteren Durchführung der sittlich abnormen Bestimmtheit an allen einzelnen Elementen seiner Natur, und zwar der sittlich abnormen Bestimmtheit in der specifischen Modification, welche den individuell eigenthümlichen Grundcharakter seiner Sündigkeit (Untugendhaftigkeit) bildet, — dadurch also, daß es sich selbst immer vollständiger in sich sittlich verderbt. Eine solche schlechthin consequente Organisation des Bösen in dem Individuum ist jetzt ausführbar, deßhalb nämlich, weil durch sein Ableben in ihm die Quelle der bloß natürlichen Sünde verschüttet, und also die vollständige Steigerung des Bösen zur geistigen Potenz möglich geworden ist. Durch diese Systematisirung des Bösen kommt dann auch in dem Individuum seine sittliche Entwickelung überhaupt und insbesondere auch die Entwickelung seiner Persönlichkeit und seiner Individualität (mithin sein Charakter, s. unten §. 629 ff.) >zu einem wirklichen<*) und festen, wiewohl an sich unrichtigen und nicht erschöpfenden, Abschluß. Vermöge eines derartigen Processes nun kann das abgelebte und gestorbene sündige menschliche Einzelwesen — und zwar je sündiger es aus dem gegenwärtigen materiellen Leben austrat, desto leichter und schneller, — wieder zu einem Naturorganismus oder beseelten Leibe, und somit auch wieder zum Leben und zu neuer kosmischer Wirksamkeit gelangen, — nämlich innerhalb des bestimmten kosmischen Kreises, für den seinem nur halbgeistigen oder feinsinnlichen Naturorganismus die Bedingungen, um darin zu existiren, eignen. Damit ist dann das menschliche Individuum dämonisirt. (Vgl. unten §§. 503. 705.) Und ist es so wirklich im Bösen individuell vollendet, so läßt sich die Möglichkeit einer Umkehr desselben aus der Sünde, auch kraft einer Erlösung, schlechterdings nicht mehr absehn. Aber auch dieses wiedererrungene, nunmehr dämonische Leben hat in sich keinen bleibenden Bestand. Es ist wesentlich ein nur materielles, wenn auch immerhin ein noch so sehr sublimirtes, und als solches muß es letztlich wieder vollständig in sich erlöschen. Je mehr in dem dämonischen Individuum sein Sein sich der wirklichen Geistigkeit angenähert hat, desto langsamer verläuft der Proceß, durch welchen es sich in sich selbst wieder verzehrt.

*) 1. A.: zum vollständigen.

Anm. 1. Ueber die Oertlichkeit des Todtenreichs läßt sich natürlich sonst nichts bestimmen, als daß es der verborgenen und stillen Region der (sofern von unserm Hades die Rede ist, tellurischen) Schöpfung angehören muß, welche den eigentlichen Mutterschooß ihres materiellen Lebensprocesses bildet, die geheime Werkstätte, wo in verschleierter Verborgenheit (Ps. 139, 15) die Lebenskräfte in der Stille sich bereiten, die, an die Oberfläche hervorbringend, die mannichfaltige Bewegung des uns wahrnehmbaren materiellen Naturlebens hervorrufen, — der Region, in welcher alles geschöpfliche Sein noch überwiegend elementarisch ist, und die eigentliche Organisation sich erst vorbereitet, aber noch nicht zu ihrer Fixirung und Ausbreitung gelangt ist, — der Region, die auch selbst noch die relativ unfertige und unlebendige ist. Wohl nicht ohne Bedeutung steht das ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς Matth. 12, 40. >Vgl. Martensen, Dogm., S. 515—517. 520.<

Anm. 2. Sofern der Hingang in den Hades ein Herabsinken des menschlichen Geschöpfs zu den elementarischeren Stufen der irdischen Schöpfung ist, liegt in der Vorstellung von der Seelenwanderung auch durch Thierleiber hindurch eine gewisse Ahnung der Wahrheit.

§. 472. Eine weitere unmittelbare, weil naturnothwendige Folge der sittlichen Abnormität oder der Sünde ist die Störung des Verhältnisses des Menschen zu der äußeren materiellen Natur, näher der specifischen Angemessenheit dieser für jenen und seinen Lebenszweck. Ein Verhältniß solcher specifischer Angemessenheit der irdischen äußeren materiellen Natur für den sittlichen Zweck des Menschen ist nämlich in jener bestimmt angelegt, sofern ja der Mensch das letzte Erzeugniß ihres eigenen Entwickelungsprocesses ist, in welchem sie ihre absolute Einheit in sich selbst, aus der unendlichen Mannichfaltigkeit und Zertheiltheit ihrer besondren Momente sich in sich selbst zurücknehmend, wiederfindet. Allein eben deßhalb ist auch die Thatsächlichkeit dieses Verhältnisses dadurch bedingt, daß der Mensch wahrhaft Mensch, d. h. persönliche >irdische< Kreatur ist. Sofern daher in ihm die persönliche Bestimmtheit, wie dieß infolge der Sünde bei ihm der Fall ist (§. 461.), gestört ist, muß er unmittelbar mit seiner äußeren materiellen Natur in einen durchgreifenden Konflikt gerathen. >Sie ist für ihn nicht mehr absolut weder erkennbar noch bildbar.< Die an sich angelegte specifische Korrespondenz zwischen beiden ist so-

nach durch die auf der Seite des Menschen mit seiner Sünde eintretende Abnormität des einen Verhältnißgliedes wesentlich gestört, und diese Störung muß mannichfaltige Kollisionen des Menschen mit seiner äußeren Natur nach sich ziehen, und sich ihm als eine, wenn gleich nur relative, Lebenshemmung, d. h. als ein Uebel fühlbar machen. Und eben so muß auch die menschliche Gemeinschaft für den Einzelnen und für das Ganze selbst eine fruchtbare Quelle von solchen Lebenshemmungen oder Uebeln werden, wenn die Sünde, bevorab als selbstsüchtige, in sie einbricht. Denn jetzt müssen in ihr die in sich selbst verkehrten Interessen der Einzelnen in ihrer selbstsüchtigen Particularität unter einander in den vielfältigsten Widerstreit gerathen. So geht im Gefolge der Sünde naturnothwendig das Uebel. Das zahlreiche Heer der Uebel wirkt aber seinerseits auch noch wieder dazu mit, das schon an sich, eben seiner Materialität, welche die Vergänglichkeit wesentlich involvirt, wegen unvermeidliche Zusammenbrechen des menschlichen materiellen Naturorganismus (beseelten Leibes) vollends zu beschleunigen.

§. 473. Sofern das Produkt des sittlichen Processes in seiner Abnormität wenn auch nicht wirklicher Geist, so doch ein in höherem oder niederem Grade geistartiges böses Sein ist, erhält der Begriff des Bösen eine noch vollere Bedeutung, und beschränkt er sich nicht mehr bloß auf die des Sittlichunrichtigen. Als wenigstens annäherungsweiser Geist ist das Sittlichböse nicht ein bloß flüchtig vorüberschwebender trübender Schatten in der bleibenden kreatürlichen Welt, sondern ein wenigstens annäherungsweise reelles Element derselben, welches ihre Reinheit und Harmonie stört, und eine wenigstens relative wirkliche Realität, die sich ihr in feindseligem Gegensatz in den Weg stellt.

Anm. Die Materie (als reine Materie) ist an sich der grade Gegensatz Gottes (s. oben §. 40. 44. 55.), ihr Princip ist das an sich gegen Gott gegensätzliche, und es ist deßhalb in der Schöpfung continuirlich Objekt der Bewältigung von Seiten Gottes kraft seiner Schöpferwirksamkeit. Gott kann sich gegen dasselbe nur schlechthin negirend, nur absolut antithetisch und repellirend verhalten. In der materiellen Natur nun ist es in dem einzelnen Kreaturwesen schon unmittelbar ein schlechthin überwundenes; denn sein Sein ist hier

ein unmittelbar vergängliches und somit nichtiges, es hat in ihr nur an dem Flüchtigvergänglichen sein Sein. Innerhalb dieser Sphäre kann sich daher Gott gegen dasselbe gleichgültig, gleichsam tolerant verhalten. Wenn aber die persönliche Kreatur dieses materielle Princip adoptirt und zu dem ihrigen macht, sie, die wesentlich sich selbst als Geist setzt, — wenn es also am kreatürlichen Geiste gesetzt ist, wenn auch nur an einem relativen: so ist es nun eine wirkliche, wenn auch nur eine relative, Realität geworden, auch für Gott. Auch in die von ihm nicht als eine bloß transitorische, sondern als eine unvergänglich bleibende gesetzte Welt, auch in die Welt des Geistes ist jetzt das gegen ihn gegensätzliche Princip eingedrungen. Hier muß es natürlich für ihn Gegenstand unbedingter Negation und Repulsion sein. Das Böse zeigt sich so als das wesentlich Profane.

§. 474. Das Böse kann demnach für Gott nur Objekt absoluter Negation sein, und seine Wirksamkeit in Beziehung auf dasselbe nur eine absolute Reaction gegen dasselbe zu seiner vollständigen Aufhebung, welche als göttliche und absolute eine schlechthin wirksame sein muß. Diese schlechthin wirksame unbedingte negirende Reaction Gottes gegen die Sünde ist seine strafende Wirksamkeit. Im Allgemeinen ist also der Begriff der Strafe als göttlicher, daß sie die absolute und schlechthin wirksame Reaction Gottes, näher seiner Allmacht, gegen die Sünde ist, vermöge welcher er diese schlechthin aufhebt. Hierin liegen nun näher zwei wesentlich auseinander tretende Momente: 1) Zuerst ist die göttliche (denn bestimmt nur von dieser ist hier überall die Rede) Strafe peinliche (kriminelle) Vergeltung.*) Gott wendet das im Gefolge der Sünde gehende Uebel (§. 472.) gegen den Sünder selbst, um die Sünde in ihm aufzuheben, — er vergilt die Sünde mit Uebel, indem er über den Sünder das seiner Sünde entsprechende Maaß von Uebel verhängt. Hierzu steht ihm die Gesammtheit der Kreatur als Werkzeug zu Gebote, und er ist dabei keineswegs etwa auf die schon an sich naturnothwendig aus der bestimmten Sünde als Folge fließenden bestimmten Uebel beschränkt, die aus dem religiösen Gesichtspunkt angesehen unmittelbar göttliche Strafe sind. Woher sich der Unterschied der natür-

*) >Vgl. Müller, 3. A., I., S. 328 f. 339.<

lichen und der *positiven* peinlichen Vergeltung (oder nach dem herkömmlichen Sprachgebrauch: Strafe) Gottes ergibt. Eine positive ist sie nämlich, sofern sie nicht ein schon an sich *naturnothwendig* aus der *bestimmten* zu vergeltenden Sünde resultirendes Uebel ist, sondern ein erst *durch die göttliche Weltregierung* über den Sünder herbeigeführtes. Diese göttliche peinliche Vergeltung ist an sich, als Reaction Gottes gegen *die Sünde*, wiewohl sie unmittelbar *den Sünder* trifft, doch nicht gegen diesen selbst, d. h. nicht gegen seine *Person* gerichtet, sondern gegen die Sünde in ihm. *Diese* will sie in ihm aufheben. Daß Gott das der Sünde >desselben< verhältnißmäßige Uebel auf den Sünder selbst zurückwirft, hat sein Motiv darin, daß er diesen durch die Erfahrung von den naturgemäßen Folgen seiner Sünde dazu bestimmen will, sich selbst *gegen dieselbe*, sie negirend, zu kehren, und *sich von ihr zu scheiden*. Geht nun der Sünder auf diese Absicht der göttlichen peinlichen Vergeltung wirklich ein, so wird sie für ihn zur *Züchtigung* (מוּסָר, *παιδεία*), zur Erziehungsmaßregel der göttlichen Liebe oder genauer Gnade (s. unten §. 516.). Diese Züchtigung ist eine nähere Modification der peinlichen Vergeltung, nämlich *die* peinliche Vergeltung, die an dem Sünder, *sofern er sich seiner Sünde als solcher und seines Bedürfnisses einer Erziehung mittelst der Anwendung von seine Sünde peinlich vergeltendem Uebel selbst bewußt ist*, vollzogen wird. Als Züchtigung hat die peinliche Vergeltung aufgehört, *Strafe* zu sein. 2) Allein die peinliche Vergeltung kann die Erreichung ihres nächsten Zwecks an dem Sünder, seine Scheidung von der Sünde oder seine Besserung nicht *erzwingen*. Vermöge seiner Macht der Selbstbestimmung steht es bei dem Sünder, sich gegen sie zu verhärten. Damit kann er aber die göttliche Strafe nicht aufheben und vereiteln, sondern er gibt ihr damit nur eine veränderte Richtung. Die göttliche Strafe ist wesentlich göttliche Negation der Sünde, göttliche Reaction gegen sie, und als göttliche schlechterdings *absolute*. Sie kann nicht eher nachlassen, bis sie die Sünde thatsächlich aufgehoben hat. Läßt sich der Sünder nicht scheiden von der Sünde, identificirt er sich selbst *definitiv* mit ihr: so richtet sich nun die Strafe *gegen ihn selbst*, und vollzieht das göttliche Gericht über die

Sünde an ihm selbst durch die Aufhebung seines eigenen Seins. Denn das Böse muß schlechterdings aufgehoben, >aus der Welt herausgeschafft< werden, so gewiß es ein gegen Gott schlechthin gegensätzliches ist, — um jeden Preis. Will der Sünder nicht von ihm lassen, so muß er sein Loos theilen; erfolgreich Gottes spotten in seinem Trotz, das kann er nicht. So geht die peinliche Vergeltung zuletzt in die Vernichtung des Sünders, eben mittelst des über ihn als Folge seiner Sünde verhängten Uebels, über, und in ihr culminirt die göttliche Strafe. Diese Vernichtung des Sünders (dieser Tod im neutestamentlichen Sinne) ist demnach das Endziel der göttlichen Strafe, >wie es ja auch schon an sich< das in ihrem Begriff selbst liegende nothwendige Endergebniß der sich folgerichtig vollständig in sich selbst vollziehenden Sünde [die Summe aller Uebel] ist.

Anm. 1. Wir fassen den Begriff der Strafe als göttlicher weiter als es herkömmlich ist; aber nicht willkürlicherweise, sondern genau in der Weite, welche in dem Gedanken der absoluten negirenden Reaction Gottes gegen das Böse liegt, die dem Begriff Gottes zufolge schlechterdings behauptet werden muß. >Vgl. auch Müller, 3. A., I., S. 339 f. II., S. 599 f.< — Der allgemein hergebrachte Begriff der Strafe auch als göttlicher ist der, welchen wir mit dem Namen der peinlichen Vergeltung bezeichnen, der Begriff der vindicta, für sich allein. Dieß ist auch Julius Müller's Begriff der göttlichen Strafe (s. a. a. O. I., S. 275. 285. d. 2. A.), ungeachtet er doch selbst ausdrücklich das Strafen Gottes sehr richtig als eine energische Protestation desselben gegen das Bestehen der Sünde (ebendas. S. 285) beschreibt, worin in der That mehr liegt. Denn wenn Müller (ebendas. S. 281) sagt, nur dadurch sei das Gesetz wirklich Gesetz, daß es dem unumgänglich von ihm zu duldenden Widerstreben des menschlichen Willens gegen seine Forderungen gegenüber „sich mittelbar realisire durch die Strafe" (>vgl. 3. A., I., S. 335<): so fragen wir billig, ob doch in der bloßen Strafe, nämlich im Sinne des Verfassers, d. h. in der bloßen peinlichen Vergeltung eine wirkliche Realisirung des Gesetzes, dem ja der auch unter der Vergeltung unbußfertig verharrende Sünder unveränderlich als für dasselbe schlechthin undurchdringlich gegenüber stehen bleibt, erblickt werden könne. Durch die Strafe in diesem

Sinne, d. h. durch die peinliche Vergeltung für sich allein*) hat ja, sofern sie die Besserung des Sträflings *nicht* bewirkt, Gott *nur dem Sünder* etwas an, nicht aber *der Sünde selbst*, auf die doch *allein* sein eigentliches Absehen bei dem Strafen geht; denn sie besteht ungebrochen fort.**)

Anm. 2. Es ist allerdings unrichtig, wenn als *der Zweck* der göttlichen Strafe die *Besserung* des Sträflings behauptet wird. *Ein* Zweck der Strafe ist sie freilich, nämlich der Strafe, sofern sie peinliche Vergeltung ist. Aber auch bei dieser ist sie nur *einer* ihrer Zwecke, nicht ihr einziger. Allerdings liegt es im Begriff der göttlichen Strafe, daß sie es *zunächst* mit der Besserung des Sträflings *versucht*; allein es liegt durchaus nicht mit in demselben, daß es ihr mit diesem Versuch wirklich gelingen *muß*. Ihren *eigentlichen* Zweck dagegen, die thatsächliche Aufhebung des Bösen, *muß* sie ihrem Begriff zufolge *schlechterdings* erreichen, auf welche Weise es nun auch geschehe, sei es mit der Rettung des Sünders oder mit dem Untergang desselben, was von der eigenen Selbstbestimmung dieses letzteren abhängt. Vollzieht sich die Strafe *vollständig*, so ist ihr Erfolg *immer* die Vernichtung des Sünders selbst. *Als Strafe*, d. h. wenn sie Strafe bleibt, und nicht durch *Vergebung* aufgehoben wird, endet sie *immer* mit dem Tode des Sünders in *diesem* Sinne. Was nach Jul. *Müller* (ebendas. S. 281. 285) „der nächste Zweck" der göttlichen Strafe ist, die thatsächliche Offenbarung, daß die Majestät des Gesetzes und Gottes selbst durch die Auflehnung des Menschen gegen sie nicht wirklich verletzt worden ist, dieß bildet auch nach unserer Begriffsbestimmung ein bestimmtes Moment in dem Zweck der göttlichen Strafe.

Anm. 3. Die Unterscheidung, welche *Müller* (a. a. O., >3. A., I., S. 334—341.< S. 280—287 d. 2. A.) sehr umsichtig macht zwischen *Strafe* und *Züchtigung* (מוּסָר, *παιδεία*), erkennen auch wir vollkommen an. *Peinliche Vergeltung* wendet auch die Züchtigung an, die *Strafe* aber schließt sie ihrem Begriff selbst zufolge aus.

Anm. 4. Das hier über den Begriff der *göttlichen* Strafe Gesagte leidet der Natur der Sache nach *keine* Anwendung auf die

---

*) >In der Art etwa, wie *Philippi*, Glbsl., III., S. 344 f., sich die Meinung Gottes bei seinem Strafen denkt. Vgl. auch S. 375.<

**) >Ein Gefühl hiervon scheint *Stahl* zu haben: Fundamente einer christ. Philosophie, S. 146 f. Vgl. besonders S. 151 oben.<

bürgerliche Strafe. Denn *strafen im vollen Sinne des Worts* kann nur Gott; *wir*, die wir dem Bösen gegenüber keine *absolute* Macht besitzen, bringen es mit unserm Strafen nicht weiter als bis zur peinlichen Vergeltung. Daher findet nur das von der peinlichen Vergeltung Gottes Gesagte eine Anwendung auf unser bürgerliches Strafrecht, dessen Princip eben deßhalb die Idee der *Vergeltung* zu bilden hat, aber mit ausdrücklichem Einschluß des in dieser ihrem Begriff selbst zufolge bestimmt mitgesetzten Absehens auf die *Besserung* des Sträflings. Der Umstand, daß man das göttliche und das menschliche Strafen nicht scharf auseinanderhält, ist die Hauptquelle der Verwirrung, welche auf dem Begriff der Strafe lastet.

§. 475. Schon in dem oben entwickelten ist es im Allgemeinen begründet, daß sich bei der Abnormität der sittlichen Entwickelung auch das *religiöse* Verhältniß des Menschen wesentlich modificirt. Wesentlich nur bei der Normalität seiner sittlichen Entwickelung kommt ja in dem Menschen theils *wirklicher*, theils (seiner Qualität nach) für Gott zugänglicher und mit ihm geeinigter, d. h. *heiliger* Geist zustande; im Falle seiner Abnormität dagegen hat der sittliche Proceß vielmehr die Production eines *bloß geistartigen*, und zwar eines *bösen* geistartigen Seins im Menschen zur Folge. In diesem letzteren Falle erzeugt er daher in ihm vielmehr ein *unheiliges* (profanes) materialiter (d. h. seiner Qualität nach) — wenigstens relative — *irreligiöses* und nur formaliter religiöses geistartiges Sein, welches seinem Begriff zufolge die Einigung Gottes mit ihm (die Einwohnung Gottes in ihm) wenigstens relative ausschließt. Ein Hineinwirken Gottes in die Persönlichkeit des Menschen, in sein Selbstbewußtsein und in seine Selbstthätigkeit, irgend ein Sich ihm bezeugen und bethätigen Gottes in seinem Selbstbewußtsein und in seiner Selbstthätigkeit, also irgend ein Maaß von Gottesbewußtsein und von Gottesthätigkeit in ihm — und zwar in genauem Verhältniß mit der Entwickelung seiner Persönlichkeit als solcher — muß zwar auch so stattfinden (s. oben §. 119.); aber dieses Hineinwirken Gottes in ihn kann jetzt, »in soweit er nämlich sündig ist,« kein sich mit ihm und ihn mit sich einigendes, sondern nur ein ihn von sich abstoßendes (ὀργὴ τοῦ θεοῦ) und die sittliche Abnormität, die Sünde und das Böse in ihm schlechthin negirendes und schlechthin gegen sie reagiren-

des sein. Im Einzelnen stellt sich das Verhältniß folgendermaaßen. 1) Gott wirkt hinein in das individuell bestimmte Selbstbewußtsein des sündigen Menschen, in seine Empfindung, aber als die Sünde an ihm abstoßend, und so empfindet der Mensch zwar Gott mit seinem Gefühle, aber er empfindet ihn als den ihn, den Sünder, als unheilig abstoßenden. Das religiöse Gefühl modificirt sich so zur religiösen Unlust, zum Schuldgefühl. 2) Gott wirkt hinein in das universell bestimmte Selbstbewußtsein des sündigen Menschen, in seinen Sinn, resp. Verstandessinn, — aber als die Sünde an ihm abstoßend, und so nimmt der Mensch mit seinem Sinn, resp. Verstandessinn, zwar Gott wahr, aber er nimmt ihn wahr als den ihn, den Sünder, als unheilig abstoßenden. Der religiöse Sinn modificirt sich so zur (furchtsamen) Scheu vor Gott [Deisidämonie]. 3) Gott wirkt hinein in die individuell bestimmte Selbstthätigkeit des sündigen Menschen, in seinen Trieb, — aber als gegen seine Sünde reagirend. Gott treibt den sündigen Menschen, aber zur Negation der Sünde in sich, d. h. zur Reue. Der religiöse Trieb, das Gewissen modificirt sich so [zur religiösen Aversion] zum Triebe zur Reue, zum Gewissensschmerz, kurz zum bösen Gewissen. Endlich 4) Gott wirkt hinein in die universell bestimmte Selbstthätigkeit des sündigen Menschen, in seine Kraft, resp. Willenskraft, — aber als gegen seine Sünde reagirend, also in negativer Weise, d. h. er hemmt und lähmt sie, sofern sie auf die Sünde gerichtet ist, er demüthigt und züchtigt den sündigen Menschen, indem er ihn seine Ohnmacht als Sünder erfahren läßt. So modificirt sich die religiöse Kraft, die göttliche Mitthätigkeit zum religiösen (geistigen) Unvermögen, »zur Gottverlassenheit.«

Anm. Dieses religiöse Unvermögen begreift namentlich auch das innere Gedemüthigt- und Gezüchtigtsein des Sünders durch Gott mit in sich, von welchem das alte Testament so oft und so nachdrucksvoll spricht. Vgl. z. B. Ps. 16, 7. Ps. 39, 12. Hiob 36, 10. u. ö.

§. 476. Mit der Sünde und der durch sie causirten Alteration der Frömmigkeit ist so unmittelbar zugleich eine Trennung des Menschen von Gott gesetzt. Und zwar von zwei Seiten zugleich her. Gott weist den sündigen Menschen zurück von sich, und

zieht sich von ihm zurück, und der sündige Mensch seinerseits flieht vor Gott. Denn in dem Menschen als Sünder wirken in dieser Beziehung einerseits eine (positive) Reaction gegen die ihn bestimmende Einwirkung Gottes und andrerseits ein (negatives) Unvermögen für ihre Aufnahme zusammen. Sofern nämlich in Folge der Sünde die Einwirkung Gottes auf sein individuell bestimmtes Selbstbewußtsein dieses als Schuldgefühl, und eben sie auf seine individuell bestimmte Selbstthätigkeit diese als böses Gewissen (Gewissensschmerz) bestimmt, sucht er natürlich dieselbe, weil sie ihm als eine Lebenshemmung erscheint, von sich abzuhalten. Rafft er sich aber dennoch auf, Gott zu suchen, so vermag er es wieder nicht, weil ja in Folge ebenderselben Sünde sein universell bestimmtes Selbstbewußtsein Gott gegenüber furchtsame Scheu vor ihm geworden ist, und seine universell bestimmte Selbstthätigkeit im Verhältniß zu Gott religiöses Unvermögen, »Gottverlassenheit.« Diese Geschiedenheit des sündigen Menschen von Gott ist jedoch immer nur eine *relative*, so lange nämlich der Mensch noch nicht *schlechthin* sündig ist; denn ihr Maaß entspricht immer genau dem Maaße ihrer Ursache, der Sünde des Menschen.

§. 477. Die unmittelbare Folge der mit der Sünde eintretenden Trennung zwischen Gott und dem Menschen ist eine *Scheidung auch zwischen der Frömmigkeit und der Sittlichkeit*. Die bei der normalen Entwickelung stattfindende absolute Congruenz des Religiösen und des Sittlichen [vgl. §. 124, besonders I., S. 475 f. 480 f.] fällt bei abnormer Entwickelung weg, und beide fallen bei ihr auseinander; jedoch auch nur in relativer Weise, da die Trennung zwischen Gott und dem Menschen eine nur relative ist. Vgl. §. 501.

§. 478. Die eigenthümliche Modification, welche das Verhältniß Gottes zur schon vorhandenen Welt durch die sündige Bestimmtheit dieser letzteren erhält, findet ihren Ausdruck in einer neuen besonderen Reihe *göttlicher Eigenschaften*. Diese sind der Natur der Sache nach nur nähere Modificationen der §. 53. entwickelten relativen oder transeunten Attribute. Von den *essentiellen* unter ihnen modificirt sich nur die Güte. Durch die Beziehung auf die Sünde — noch abgesehen von der Erlösung — bestimmt sie sich nämlich einerseits als *Zorn* und andererseits als *Barmherzigkeit* (mit

allen ihren Abschattirungen: Langmuth, Geduld, Sanftmuth u. s. w.), welche beide schlechthin unauflöslich zusammengehören, und nur verschiedene Seiten Einer und derselben Eigenschaft sind. Von den *hypostatischen* relativen Eigenschaften können nur die Allwissenheit und die Allmacht sich aus unserm gegenwärtigen Gesichtspunkt eigenthümlich näher bestimmen; denn nur der göttlichen *Persönlichkeit* können >moralisch<*) *bedingte* Attribute eignen. Wird nun das Verhältniß der göttlichen Persönlichkeit zur Welt als sündiger — noch ohne Rücksicht auf die Erlösung — angesehen, so ist die hypostatische relative Eigenschaft derselben nach der Seite ihres Selbstbewußtseins hin die *Heiligkeit***), nach der Seite ihrer Selbstthätigkeit hin die *Gerechtigkeit*. Eben in ihnen bethätigt sich der barmherzige Zorn Gottes, und sie sind deßhalb die concreten Formen desselben. Die Heiligkeit ist eine eigenthümliche Modification der Allwissenheit, und ihr Begriff ist, daß das Sündigsein (die *sündige* Zuständlichkeit) der Welt auf absolute Weise Objekt des göttlichen Selbstbewußtseins, schlechthin für dasselbe gegeben ist, sich in demselben in Beziehung auf jeden Punkt und Moment der Welt schlechthin vollständig und richtig reflectirt, und zwar *als solches*, also auf eine für Gott *schlechthin-abstoßende* und in ihm die absolute Negation desselben hervorrufende Weise. Sie ist bestimmt eine Modification auch der Allweisheit, die ja in der Allwissenheit mitbefaßt ist (§. 53.), d. h. sie schließt bestimmt auch das *teleologische* Moment mit in sich. Die die Sünde der Welt perhorrescirende und negirende göttliche Heiligkeit ist nicht bloß eine allwissende, sondern auch eine allweise, nämlich in Beziehung auf die *wirksame* Art der Perhorrescirung und Negation der Sünde der Welt, d. h. in Beziehung auf die Wahl der Mittel zu ihrer Aufhebung. Und nach dieser Seite hin berührt sie sich unmittelbar mit der göttlichen Gerechtigkeit. Diese nun ist eine nähere Modification der göttlichen Allmacht, und ihr Begriff ist, daß das Sündigsein (die *sündige* Zuständlichkeit) der Welt auf absolute Weise Objekt der göttlichen Selbstthätigkeit ist, schlechthin in der es absolut negirenden und repellirenden absoluten

*) 1. A.: sittlich.

**) >Vgl. *Schweizer*, Glbensl., I., S. 282.<

Macht und Gewalt Gottes steht, also schlechthin seiner es strafend aufhebenden absoluten Wirksamkeit verfallen ist. Die göttliche Gerechtigkeit ist sonach wesentlich Strafgerechtigkeit, nämlich in dem oben (§. 474.) entwickelten vollen Sinne. Es liegt in ihrem Begriff eben so ausdrücklich, daß sie die Sünde wirklich aufhebende, als daß sie dieselbe in ihren Folgen auf den Sünder selbst zurückwerfende, d. h. peinlich vergeltende Wirksamkeit Gottes ist. Als Sünder ist also der Mensch Objekt des göttlichen Zorns, welcher die nothwendige absolute Reaktion Gottes ist gegen die seiner Gemeinschaft mit dem Menschen auf Seiten dieses in seiner Sünde entgegentretende Unempfänglichkeit, d. h. gegen die Unheiligkeit des Sünders. Unmittelbar zugleich ist er aber auch Objekt des göttlichen Erbarmens, was sich schon darin zeigt, daß die göttliche Strafe dahin tendirt, sich in eine Züchtigung umzuwandeln (§. 474.). Die göttliche Heiligkeit weist den Sünder zurück, die göttliche Gerechtigkeit straft ihn. Vermöge der Heiligkeit Gottes zieht die Sünde für den Sünder Schuld nach sich*), vermöge der Gerechtigkeit Gottes Strafe. Die Heiligkeit Gottes erweist sich im Sünder in seinem Schuldgefühl und in seiner Scheu vor Gott, die Gerechtigkeit Gottes in seinem bösen Gewissen und in dem religiösen Unvermögen, an dem er siecht.

Anm. 1. Inwiefern der göttliche Zorn nur eine Modification der göttlichen Güte und somit weiter zurück der göttlichen Liebe ist, das ist aus dem oben (§. 152.) bei der Entwickelung des Begriffs der Liebe Gesagten hier von selbst klar**). Eben dort ist es auch bereits dargelegt, wie der sittlich normale Zorn schlechterdings nicht anders gedacht werden kann als unmittelbar zusammen mit dem Erbarmen. Diese hohe und beseeligende Wahrheit verkündigt mit übermenschlicher Stimme das Alte Testament. Grade dieß gehört zu dem Allergrößten in ihm, und vorzugsweise grade mit darauf beruht seine durchaus einzige Erhabenheit, daß es gleich laut und schlechthin in Einem

*) So setzt auch J. Müller, a. a. O., I., S. 286 d. 1. A., den Begriff der Schuld darein, „daß der Sünder dem Genugthuung fordernden göttlichen Gesetze, Jac. 2, 10, in letzter Beziehung der Heiligkeit Gottes, welche in der unverbrüchlichen Majestät des sittlichen Gesetzes sich offenbart, Röm. 13, 19, verhaftet ist."

**) Vgl. auch J. Müller, a. a. O., I., S. 284 d. 2. A.

von dem Alles verzehrenden Grimme des Zornes Gottes und von der die Mutterliebe noch unendlich übersteigenden Brünstigkeit seines Erbarmens predigt. Beide stehn in ihm auf allen Blättern unmittelbar und in unauflöslicher Durchdringung neben einander bezeugt, das Schnauben des Zornes Gottes und der erquickende Frühlingshauch seiner Barmherzigkeit*). Indem das klassische Alterthum keine rechte erschütternde Erkenntniß des göttlichen Zorns hat, geht ihm eben hiermit auch jedes lebendigere Bewußtsein um die göttliche Barmherzigkeit ab.

Anm. 2. Es ist durchaus irreleitend, wenn man die göttliche Gerechtigkeit in ihrer Beziehung auf die Sünde auf das Bestrafen derselben, nämlich dieß Wort in seiner herkömmlichen Bedeutung genommen, beschränkt, die wirkliche Aufhebung derselben aber andern göttlichen Eigenschaften allein zuweist. Das ist eine halbe und schlechte Gerechtigkeit, die es zu nichts weiterem bringt, als daß sie durch peinliche Vergeltung ihren Muth kühlt, und zwar nicht einmal an der Sünde selbst, der es doch eigentlich gelten sollte, sondern nur an dem Sünder, und die sich damit begnügt. Die rechte Gerechtigkeit ruht nicht, bevor sie nicht die Sünde ausgerottet hat, und ausdrücklich hierauf geht ihr Absehn bei allem Strafen. Der Apostel der göttlichen Gnade, Paulus, verstand den Begriff der Gerechtigkeit besser, wenn er die *δικαίωσις* des sündigen Menschen aus Gnaden (*διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*) gerade mit der *δικαιοσύνη* Gottes in ein specifisches Causalitätsverhältniß setzte. >Vgl. Geß in den Jahrbb. f. d. Theol., IV., 3, S. 490 f. 494. 497. 512. Weisse, Philos. Dogm., III., S. 81.<

§. 479. Sofern die Welt eine sündige ist, konkurriren bei der Weltregierung Gottes (s. oben §. 54.) auch sein Zorn sammt seinem Erbarmen, seine Heiligkeit und seine Gerechtigkeit. Eben auf ihrer Wirksamkeit beruht es, daß das kreatürliche Böse und Uebel, welches in dem göttlichen Weltplan einerseits — dem Begriff der Schöpfung zufolge — unvermeidlich ausdrücklich gesetzt ist, andererseits aber dieß — dem Begriff Gottes, des Schöpfers zufolge — eben so nothwendig ausdrücklich als ein schlechthin aufzuhebendes, dem gemäß durch die göttliche Weltregierung auf schlechthin wirksame Weise stätig in der Kreatur einerseits aus

*) >Vgl. Lutz, Bibl. Dogmat., S. 137 ff.<

dem Zustande der Latenz herausgesetzt, andrerseits aber eben durch dieses Gesetztwerden unmittelbar zugleich aufgehoben wird.

Anm. 1. Hiermit ist der Standpunkt bezeichnet für die Beurtheilung des Verhältnisses Gottes zu dem Bösen in der Welt. Dieses von jedem Zusammenhange mit der göttlichen Verursachung eximiren zu wollen, wird immer ein vergebliches Unternehmen bleiben; nur darauf kommt es an, zu erkennen, wie diese göttliche Verursachung desselben eben als solche wesentlich unmittelbar zugleich absolute Aufhebung desselben ist. Allerdings müssen wir auch in unserm Falle, wie bei jeder gegebenen Erscheinung überhaupt, bestimmt unterscheiden zwischen dem, was von der Entwickelung der Welt aus sich selbst herrührt, und dem, was sich von der Leitung dieser Entwickelung der Welt aus sich selbst heraus durch die weltregierende Wirksamkeit Gottes herschreibt. Was nun das Böse angeht, so entspringt es freilich unzweideutig aus der eigenen Entwickelung der Welt, und hat in ihr seine Ursächlichkeit; denn sein letztes Princip liegt in der Materialität der Kreatur; allein eben somit erscheint es in letzter Beziehung doch wieder als von Gott gesetzt, so fern ja die Welt von ihm gesetzt ist, und zwar bestimmt eben als materielle. Aber daran kann auch bei dem richtigen Schöpfungsbegriff ganz und gar kein Anstoß genommen werden. Denn einmal mußte Gott, wenn er überhaupt eine Welt schuf, sie unmittelbar als materielle schaffen, und für's Andere hat er ja diese materielle Welt unmittelbar mit der ausdrücklichen und schlechthin wirksamen Tendenz gesetzt, sie als materielle aufzuheben und zur geistigen, ebendamit aber zugleich schlechthin guten zu potenziren. Sofern also das Böse indirekt von Gott gesetzt ist in der Schöpfung, ist es von ihm auch unmittelbar zugleich als ein durch ihn schlechthin aufzuhebendes gesetzt. In diesem Sinne ist das Böse allerdings in dem göttlichen Weltplane als ein unvermeidliches gesetzt, durch die göttliche Weltregierung aber als ein wirkliches. Aber eben auch nur in diesem Sinne, in welchem überhaupt allein ein göttliches Das Böse setzen denkbar ist. Denn indem Gottes Das Böse setzen als solches unmittelbar zugleich wesentlich ein ausdrückliches Es in sein Gegentheil aufheben ist, ist es in Wahrheit ein Das Gute setzen. Das Böse ist als wirkliches in dem göttlichen Weltplane nur insofern gesetzt, als derselbe durchgängig auf die schlechthin wirksame Ueberwindung und Aufhebung desselben in das Gute unfehlbar berechnet ist. Diese absolute Ueberwindung

des Bösen in der Kreatur kommt eben durch die göttliche Weltregierung zur vollständigen Verwirklichung. Sie hat aber wesentlich *zwei* Momente. *Einmal* gehört zu ihr, daß das Böse wirklich zum Ausbruch komme als solches. Nach dieser ersteren Seite hin hat der Begriff der göttlichen *Zulassung* des Bösen seinen nothwendigen Ort, wiewohl er dieselbe freilich noch nicht vollständig erschöpft*). Gott läßt nämlich das Böse zu, ungeachtet er es an sich nicht will, vielmehr schlechthin perhorrescirt, während er in jedem einzelnen Falle seines Geschehens dieses hindern könnte vermöge seiner Allmacht. Nun scheint freilich eine solche Zulassung bei Gott nicht können gerechtfertigt zu werden, weil sie ja nur da untadelig sein kann, wo der Zulassende den Andern nicht genugsam in seiner Macht hat, um seine böse That hindern zu *können***) (wiewohl dann auch wieder nur uneigentlich von einem Zulassen zu reden ist); allein dieser letztere Fall findet hier wirklich statt. Denn die einzelne böse That zwar kann Gott jedesmal unmittelbar hindern, aber das Dasein des Bösen selbst nicht, wenn anders es eine Schöpfung geben soll wie sie der göttlichen Idee entspricht. Das Böse liegt unvermeidlich in der Kreatur vermöge ihrer Entstehung; es ist als Moment in ihrem Werden nicht von ihr loszulösen, sofern sie primitiv *als materielle* gegen Gott *gegensätzliches* Sein ist. Wollte Gott den Ausbruch des wirklichen Bösen aus diesem der Kreatur vonhausaus anhängenden Keime des Bösen nicht zulassen: so könnte er dieß der Natur der Sache nach nur dadurch, daß er die Kreatur auf der Stufe der Unpersönlichkeit zurückhielte, also nur dadurch, daß er das Wirklichgute in ihr unmöglich machte. Was von Gott in Beziehung auf das von der Kreatur als persönlicher in ihrem Werden unzertrennliche Böse gefordert werden muß, ist nur, daß seine Wirksamkeit unbedingt, und mithin auch schlechthin stätig und mit schlechthin unfehlbarem Erfolg darauf gerichtet sei, es vollständig aus der persönlichen Kreatur herauszubringen und an ihr aufzuheben. Dieß ist aber auf der einen Seite wesentlich dadurch bedingt, daß es aus ihr heraustritt, sich in ihr entwickelt und in ihr wirksam wird. Und hierauf geht auch wirklich der göttliche Weltplan und die göttliche Weltregierung. Insofern ist nun aber

*) >Vgl. *Schenkel*, Dog., II., 1, S. 346—349.<

**) Vgl. *Romang*, Syst. d. nat. Religionslehre, S. 358. 405. Auch nach J. *Müller*, a. a. O., II., S. 137, ist das Zulassen „das Nichtverhindern einer von einer andern Ursache ausgehenden Wirksamkeit, welche der Zulassende verhindern könnte“. >*Schelling*, S. W., I. 7, S. 353.<

auch Gottes Das Böse zulassen kein bloßes Zulassen, sondern ein wirkliches Setzen desselben: wie es denn überhaupt eine bloße Zulassung bei Gott nicht geben kann, da sie nur auf ein Objekt gehn könnte, gegen das er sich indifferent verhielte, ein solches aber undenkbar ist. Dieses göttliche das Böse setzen ist aber wesentlich nur ein es Heraussetzen, um es eben hierdurch aufzuheben. Eben indem er das in der Kreatur an sich latente Böse > (die in der Kreatur an sich latente Gegensätzlichkeit gegen Gott) < wirksam werden und an's Licht treten läßt, bringt er es in seine Gewalt. Er kann also das Böse zulassen, ohne daß er sich damit irgendwie gegen dasselbe indifferent verhielte, vielmehr grade im Interesse seiner unbedingten Opposition gegen dasselbe. Seine Zulassung des Bösen beruht nicht nur nicht auf irgend einer Beschränkung, sei es nun seiner Allwissenheit und Allweisheit und seiner Allmacht oder seiner Heiligkeit und seiner Gerechtigkeit, sondern sie ist vielmehr selbst eine Wirkung aller dieser Eigenschaften in ihrem Zusammenwirken. Zu diesem ersten Moment gehört aber nun wesentlich auch das zweite hinzu, unter dessen Voraussetzung allein jenes seine Bedeutung erhält, die positive Reaktion Gottes gegen das in der Welt wirklich gewordene Böse, — eine solche Verflechtung der bösen Handlungen der persönlichen Geschöpfe in den Plan seiner Weltregierung, daß sie in ihrem Zusammenwirken mit dem Ganzen der geschichtlichen Bewegung seiner auf die Aufhebung des Bösen und die vollständige Verwirklichung des Guten gerichteten Absicht positiv dienen müssen*), — eine solche Leitung der Weltentwickelung, vermöge welcher er das Böse grade dadurch, daß er es wirksam werden und mit den von ihm geordneten kosmischen Potenzen in Wechselwirkung treten läßt, gegen sich selbst wendet und sich in sich selbst vernichten läßt. Die Potenzen, kraft welcher Gott in seiner weltregierenden Wirksamkeit diese das Böse aufhebende Reaktion gegen dasselbe ausübt, sind auf der einen Seite das Schuldgefühl, die Scheu vor Gott, das böse Gewissen und das religiöse Unvermögen und auf der anderen Seite das Uebel. Indem nämlich Gott dem persönlichen Geschöpf die böse Handlung zuläßt, reagirt er unmittelbar zugleich gegen das Böse in ihm, > und zwar zu aller-

---

*) „Was Joseph seinen Brüdern sagt (Genesis 50, 20) „ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen": das gilt von allen bösen Absichten und Handlungen; das Böse daran gehört dem Menschen, was Gott will und wirkt ist gut." Twesten, Vorles. ü. die Dogmatik, II., 1, S. 135. Vgl. auch J. Müller, a. a. O., II., S. 270.

nächst *in ihm selbst*, < vermöge der specifischen Modification seiner Wirksamkeit in ihm, sofern diese in ihm das Gottesbewußtsein als Schuldgefühl und Scheu vor Gott und die Gottesthätigkeit als böses Gewissen (Trieb zur Reue) und religiöses Unvermögen vollzieht*) (§. 475.). Zugleich aber reagirt er auch *von außenher* gegen das Böse, indem er als die nothwendige Folge desselben das Uebel im Weltplan ordnet und im faktischen Weltverlauf vermöge seiner Weltregierung realisirt. In dem als nothwendige Folge mit ihm verketteten Uebel muß das Böse wider Willen gegen sich selbst reagiren. Eben weil dieß Ein für allemal von ihm so geordnet ist, kann Gott das Böse zulassen**). Das *Uebel* ist die göttliche Strafe des Bösen, und zwar, > wie es ja im Begriff des göttlichen Strafens ausdrücklich liegt (§. 474.), < die es *aufhebende* Strafe desselben; es ist die Reaktion der allwissenden Heiligkeit und der allmächtigen Gerechtigkeit Gottes gegen die sündige Entwickelung der Kreatur, die Reaktion der göttlichen Weltregierung gegen das Böse. So ist es denn aber, das physische Uebel und das sociale (denn das s. g. malum metaphysicum ist gar kein *wirkliches* Uebel) in der That ein Gut, und indem es durch die göttliche Weltregierung gesetzt ist, durch sie nicht als Uebel gesetzt, sondern als Gut***). Weßhalb denn auch der Begriff der göttlichen Zulassung auf das Uebel gar keine Anwendung leidet. Mit der göttlichen Weltregierung steht also weder das Vorhandensein des Uebels in der Welt, noch das des Bösen im Widerspruch, und *die* Vollkommenheit der Welt, die wir allerdings fordern müssen†), nämlich die *relative*, wird weder durch das Eine, noch durch das Andere gestört. Die *absolute* Vollkommenheit der Welt schließt freilich beide aus; aber diese kann keiner Sphäre der Schöpfung vor ihrer vollständigen Vollendung eignen. Bis zu diesem Punkt hin ist die Vollkommenheit jedes Schöpfungskreises nur als eine erst werdende zu denken, aber als eine vermöge der göttlichen Weltregierung in schlechthin stätiger Weise werdende. Daß das Böse und das Uebel wirkliche Unvollkommenheiten dieser irdischen Welt sind, dieß zu läug-

---

*) Vgl. *Vatke*, Die menschl. Freiheit, S. 481 ff.

**) „Dem göttlichen Zulassen entspricht, insofern das Zugelassene nicht durch die Vergebung wieder aufgehoben wird, ganz genau das göttliche Strafen, so daß das Geschöpf dem Willen Gottes als gebietendem sich nicht zu entziehen vermag, ohne sofort in die Botmäßigkeit dieses Willens als strafenden zurück zu fallen.“ J. *Müller*, a. a. O., II., S. 217.

***) Vgl. *Schleiermacher*, Der chr. Glaube (2. A.), I., S. 269. 272. 278.

†) Vgl. *Twesten*, a. a. O., II., 1, S. 120 f.

nen, ist ein unverständiges Verfahren der Theodicee; die wahre Ueberzeugungskraft dieser letzteren in der angegebenen Beziehung liegt vielmehr lediglich in der Einsicht, daß jene Unvollkommenheiten unserer irdischen Schöpfung ihren nothwendigen Grund darin haben, daß sie, im Ganzen und im Einzelnen, noch unvollendet, näher daß sie noch keine (wirklich und rein) geistige Welt ist. Zum Werden der Vollkommenheit der Welt gehört das Böse und das Uebel grade zu mit. Denn ohne dasselbe würde die Summe des Guten in der Welt geringer sein, namentlich die Größe der göttlichen Liebe, Weisheit, Heiligkeit, Macht und Gnade sich weniger vollständig offenbaren*). Aber eben so wesentlich gehört auch das zum Werden der Vollkommenheit der Welt, daß in ihr das Böse, und mit ihm auch das Uebel, vermöge der göttlichen Weltregierung in stätigem Verschwinden begriffen, und ein mittelst seines eigenen Gesetztwerdens sich selbst aufhebendes sei.

Anm. 2. Aus dem Obigen wird deutlich sein, wie wir den Begriff der göttlichen Zulassung beurtheilen, gegen den auch Twesten, a. a. O., II., 1, S. 131—133. 137, triftige Bedenken äußert, während J. Müller, II., S. 268—272, ihn zuversichtlich vertritt. Das Interesse, dem dieser Begriff seine Entstehung verdankt, vermag er auf keinen Fall zu stützen**). Denn mit dem Begriff der göttlichen Allmacht kommt er zwar keineswegs in Conflikt***), desto bestimmter aber mit dem der göttlichen Heiligkeit, welcher jede Indifferenz in Beziehung auf Böses oder Gutes schlechthin ausschließt. Ein bloßes Zulassen (und dieß meint man doch grade) giebt es also bei Gott nicht; was Gott zuläßt, das will er auch wirklich, wie denn auch die Schrift in den Fällen, wo wir an ein bloßes Zulassen Gottes zu denken pflegen, rundweg von seinem Wollen

*) Vgl. Twesten, a. a. O., II., 1, S. 128—130. >Schenkel, Dogm., II., 1, S. 343. 352 f. <

**) >Vgl. J. H. Fichte, Spec. Theol., S. 423—426. 608 f. 612 f. Schenkel, Dogm., II., 1, S. 346 ff. 353. 358.<

***) In dieser Beziehung behaupten auch wir unbedenklich mit Nitzsch (Theol. Stud. u. Krit., 1834, H. 1, S. 55,) daß die zulassende Macht Gottes nicht ein Minus der Macht konstituirt, sondern ein Plus, und mit J. Müller (a. a. O., II., S. 271), daß in der Annahme einer göttlichen Zulassung so wenig eine Abläugnung der göttlichen Allmacht liege, daß vielmehr durch das Urtheil, daß ein bloßes (dieß „bloßes" müssen wir in Anspruch nehmen) Zulassen in Gott unmöglich sei, sein allmächtiger Wille verneint werde.

spricht, wie Mtth. 13, 29, 30. Röm. 9, 17. c. 11, 8. 1. Cor. 11, 19 u. ö. Aber deßhalb ist doch dieser Begriff keineswegs ein leerer und müßiger. Wenn es nämlich gleich kein göttliches Zulassen giebt, das nicht zugleich göttliches Wollen wäre, so ist doch das zulassende Wollen Gottes eine eigenthümliche besondere Species des göttlichen Wollens. Die Zulassung bezeichnet nämlich eine solche wirkliche Willensbestimmung Gottes, die von ihm selbst an und für sich nicht ausgehen würde, die er aber, indem sie vom Geschöpf thatsächlich ausgeht, ausdrücklich adoptirt. Namentlich in der Lehre vom Gebet und der Erhörung desselben ist der Begriff eines solchen göttlichen Willens unentbehrlich.

Zweites Hauptstück.

Die Entstehung der Sünde.

§. 480. Die sittliche Entwickelung des natürlichen menschlichen Geschlechts kann von vornherein nicht die normale sein. Denn die absolute Bedingung der Normalität der sittlichen Entwickelung des menschlichen Individuums, eine normale oder richtige Erziehung zu seiner natürlichen (organischen) Reife (s. §. 184.) ist für die ersten Menschen, eben weil sie die ersten sind, augenscheinlich nicht vorhanden. Weil ihnen nothwendig nicht nur die richtige, sondern überhaupt jede Erziehung abgeht, können sie sich nicht anders entwickeln als so, daß die in ihnen von vornherein übermächtige (s. oben §. 182.) materielle (sinnliche) Natur, Beides in ihrer sinnlichen und in ihrer selbstsüchtigen Richtung, zur Autonomie gelangt, und ihre Persönlichkeit überwuchernd, sie auch, sofern sie bereits wirklich entwickelt ist, bestimmt. Die ersten Menschen können sonach ihre natürliche Reife nicht anders erreichen als im Zustande einer bereits abnorm gewordenen sittlichen Entwickelung, und sind so unvermeidlich schon in demjenigen Punkt, in welchem sie, selbständig geworden, ihre eigentliche sittliche Laufbahn anzutreten haben, unfähig, ihre sittliche Aufgabe in normaler Weise zu vollziehen. Denn die volle Macht wirklicher Selbstbestimmung, die sie eben in diesem Zeitpunkt überkommen sollten, kann in demselben für sie nicht eintreten, weil ihre Persönlichkeit schon von Anfang an in widerrechtlicher Weise in die Abhängigkeit von ihrer materiellen Natur gerathen ist.

Anm. Bei der Frage, ob die Menschheit ihre sittliche Entwickelung in normaler Weise beginnen konnte, hängt die Antwort letztlich da-

von ab, ob wir annehmen dürfen, daß die ersten Menschen unmittelbar *als erwachsen* erschaffen wurden*). In diesem Falle dächten wir zugleich die wirkliche (die aktuelle) Macht der Selbstbestimmung, das wirkliche liberum arbitrium als ihnen unmittelbar anerschaffen und kraft dieses steht ihnen dann allerdings sogleich beim Antritt ihrer sittlichen Laufbahn die Möglichkeit offen, in sich die materielle Natur schlechthin durch ihre Persönlichkeit zu bestimmen, ja es ist dann vielmehr verständigerweise gar nicht abzusehn, wie es für sie *psychologisch* möglich sein sollte, in sich jemals der materiellen Natur eine autonomische Wirksamkeit einzuräumen. Allein der hier vorausgesetzte Fall, die Annahme, daß in den Protoplasten *das* schon durch die Schöpfung unmittelbar gesetzt war, was bei uns erst die Wirkung der Erziehung ist, ist durchaus unstatthaft. Die wirkliche (aktuelle) Macht der Selbstbestimmung (das wirkliche liberum arbitrium) kann ihrem Begriff zufolge nicht *anerschaffen***) oder *angeboren*, sondern nur durch die eigene Entwickelung des (persönlichen) Geschöpfs *erworben* werden***). Man gehe nur nicht so leicht hin über jene Annahme. Man möchte sich dieselbe allenfalls gefallen lassen dürfen, wenn unter der — wie sich von selbst versteht, normalen — natürlichen Reife, in welcher die ersten Menschen unmittelbar aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen sein sollen, lediglich die *somatische* zu denken wäre, und nicht ebenso bestimmt auch die *psychische*†). Mit jener für sich allein ist indeß gar nichts ausgerichtet. Denn wollen wir uns die Protoplasten als schon vonhausaus somatisch, nicht aber zugleich auch psychisch erwachsen vorstellen††), so müssen wir in ihnen die Uebermacht der materiellen Natur über die Persönlichkeit nur um desto excessiver gesteigert denken. Die *psychische* menschliche Reife aber oder das

---

*) >*Wizenmann*, S. 381 f.<

**) >Vgl. *Kant*, Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern., S. 320 f. (B. 6.)<

***) „Das Gute in seiner vollen Wirklichkeit, das sittlich Gute ist schon seinem Wesen nach im Menschen ein *vermitteltes*, weil es nicht ein natürliches, von Anfang schlechthin gegebenes ist, auch nicht ein mit Einem Schlage zu erzeugendes, sondern weil es nur als *Resultat einer freien Entwickelung* werden kann." J *Müller*; a. a. O., I., S. 459. (2. A.) Wie soll nun der erste Anfänger des Geschlechts, der von Anfang an noch nicht „*sittlich gut*" *sein* kann, nichts desto weniger von Anfang an sittlich gut *handeln*?

†) >Vgl. *Schenkel*, Dogm. II., 1, S. 97 f. Vgl. auch S. 98—101. 106. 110—120.<

††) >Vgl. *Wuttke*, Chr. Sittenl., S. 354. 375—378.<

psychische Erwachsensein des Menschen, d. h. die natürliche Reife desselben in Ansehung seiner Persönlichkeit, das wirkliche Gesetztsein der *persönlichen* Bestimmtheit an seiner Seele, das *aktuelle* Dasein seiner Persönlichkeit, kann schlechterdings Keinem anerschaffen (oder angeboren) werden. *Psychisch* erwachsen und reifen kann der Mensch schlechterdings *nur vermöge seiner eigenen Entwickelung**). Der Erwachsene ist der Mensch überhaupt nur als der Entwickelte, und die Persönlichkeit insbesondere ist die erwachsene nur als die aus sich entwickelte. Das *wirkliche* (aktuelle) Ich (nicht die bloße Anlage zum Ich), welches eben die Macht der Selbstbestimmung ist, kann nicht *gesetzt werden*, sondern nur *sich selbst setzen*. Auch in Gott ist es nicht anders. Müssen wir nun aber so die ersten Menschen als wenigstens nach ihrer psychischen Seite hin, d. h. in Ansehung ihrer Persönlichkeit als natürlich unreif, also als *unmündig* in's Leben tretend denken: so war für sie die Möglichkeit, sich *in normaler Weise* zur psychischen Reife zu entwickeln und bis zu ihr hin vor jedem Sich in ihrer Persönlichkeit durch die materielle Natur bestimmen lassen bewahrt zu bleiben, dadurch bedingt, daß sie sich in natürlicher Dependenz von einer schon natürlich reifen, und zwar in normaler Weise natürlich reifen, sie erziehenden menschlichen Persönlichkeit entwickeln konnten**). Diese Bedingung war ihnen aber der Voraussetzung zufolge schlechterdings versagt***). [An eine Erziehung aber durch Gott darf schlechterdings nicht gedacht werden. Denn die Erziehung setzt *einen schon vorhandenen Zusammenhang des Zöglings mit dem Erzieher*, eine schon vorhandene Gemeinschaft jenes mit diesem voraus. Und zwar als auf *unmittelbare*, d. h. auf *sinnliche* Weise gegeben. Ein *sinnliches* Gemeinschaftsverhältniß des Menschen mit Gott giebt es aber schlechterdings *nicht*, sondern *nur ein moralisch vermitteltes*. Die Vollziehung seiner Gemeinschaft mit Gott kann für den Menschen eben erst *durch seine Erziehung ermöglicht werden*. Auf rein sinnlichem Wege (durch eine *Theophanie*) kann der Mensch nimmermehr Gott *kennen* lernen, nämlich wirklich *als Gott*. Ueber die vermeintliche Erziehung der Protoplasten durch Gott: *Mehring*, Religionsph., S. 283 f. 298—304].

---

*) >K. *Snell*, Die Schöpfung des Menschen, S. 29—34. 38.<

**) >Vgl. *Müller*, 3. A., I., S. 199.<

***) >Vgl. *Kant*, Anthropol. S. 367 f. 370. (B. 10.) Dagegen s. *Müller*, 3. A., II., S. 532<

So sieht man sich denn zu der Behauptung hingedrängt, daß die sittliche Entwickelung der Menschheit nothwendig über die Sünde hinweggehe, ja von ihr ausgehe*). Und diese Behauptung muß dem frommen Bewußtsein zunächst in hohem Grade anstößig erscheinen. Allein dieses braucht sich nur ruhig zu besinnen, theils über den wirklichen Inhalt jener Behauptung, theils über seine eigenen unmittelbaren Aussagen, und der Anstoß verschwindet. Was das Erstere angeht, so ist es zuvörderst ein bloßer Schein, wenn durch die fragliche Thesis einerseits die Begriffe des Guten und des Bösen um ihre Reinheit, Tiefe und Wahrheit gebracht, und andererseits der Begriff Gottes, sei es nun auf der Seite seiner Heiligkeit oder auf der seiner Weisheit und Macht, verletzt erscheinen. Es ist eine Täuschung, wenn man meint, das Böse trete von diesem Gesichtspunkt aus in ein günstiges Licht. Vielmehr bleibt es deßhalb nicht weniger böse, weil es in seinem ersten Anfange, als unvermeidlich, subjektiv noch nicht eigentliche Sünde und noch unverschuldet ist. Worauf der rechte Abscheu gegen das Böse beruht, ist ja die objektive Qualität desselben, nicht die subjektive Beziehung des Menschen zu ihm. Daß er an einem so schlechthin unwürdigen und in sich selbst verkehrten Sein Antheil hat, daß er sich in einer so schlechthin widernatürlichen und widergöttlichen Lebensrichtung faktisch begriffen findet, das ist es, wovor den ein solches Grauen erfaßt, der zum Bewußtsein um das Böse in sich gekommen ist. Mag er immerhin einsehen, daß die Verwickelung in dasselbe, wenigstens irgend ein Maaß dieser Verstrickung, für ihn unvermeidlich war, deßhalb detestirt er das Böse überhaupt und das Böse in ihm selbst insbesondere nicht im geringsten weniger unbedingt. Die innere Qualität dieses Bösen ändert sich ja dadurch nicht im allergeringsten, daß es in dem Subjekt zunächst auf unvermeidliche Weise entstanden ist. Den durch das Böse Vergifteten schaudert es deßhalb nicht

*) Es ist wesentlich nichts Anderes als eben diese Behauptung, wenn Branitz (Gesch. d. Philos., I., S. 299. vgl. S. 341 f.) als das „Urfaktum, an welchem alle Geschichte ihren Impuls und Ausgangspunkt habe", angiebt, „daß der Mensch seiner Idee nicht entspricht." Namentlich sind über die Unvermeidlichkeit des Bösen auch die Bemerkungen von Vatke (Die menschl. Freiheit, S. 263—303) zu vergleichen, die sich von einem andern Standpunkt aus mit dem hier Gesagten vielfach berühren. Insbesondere erinnern wir an den Satz S. 259, „daß die erste Sünde erst hinterher als Sünde erkannt werden könne, also keine eigentliche Sünde sei, daß mithin das Werden der Sünde überhaupt allmälig und dialektisch aufzufassen sei." Unsere jetzige Erfahrung steht gewiß dieser Behauptung zur Seite.

weniger bei dem Gedanken an dieses Gift, weil ihn kein Vorwurf trifft wegen des Genusses desselben. Der einzige rechte Haß gegen das Böse ist der, welcher es deßhalb verdammt und verabscheut, weil es böse ist, d. h. weil es im Gegensatz mit Gott und unserem eigenen Wesen steht, und nur deßhalb, nicht aber deßhalb, weil es ein von unsrer Seite verschuldetes ist*). Wer das Böse an sich leiden könnte, sofern es nur nicht von ihm selbst verschuldet wäre und ihm Schuld zuzöge, der erkennte es noch schlecht, und wüßte noch nichts von wirklichem Haß gegen dasselbe. Mit diesem das Böse verabscheuen ist aber auf demjenigen Standpunkte, um den es sich hier handelt, nothwendig immer auch ein Sich selbst wegen seines Bösen verurtheilen auf Seiten des mit dem Bösen behafteten Subjekts verbunden. Denn mit der wirklichen Erkenntniß des Bösen ist für den Menschen immer zugleich die Möglichkeit eines wirklichen Ankämpfens gegen dasselbe eingetreten (s. unten §. 483. 485.), und also auch eigentliche Sünde mit jeder Einwilligung in dasselbe verknüpft; und der verabscheut das Böse wahrlich nicht, der von seiner unbedingten Selbstverurtheilung wegen seiner Sünde, d. h. wegen seiner Unterlassung des Widerstandes und Gegenkampfes gegen die Sünde in dem Maaß, in dem er ihm jedesmal möglich ist, um deßwillen das Geringste nachläßt, weil er auf unvermeidliche Weise in ein Verhältniß zum Bösen gerathen ist, in welchem dieses nothwendig die Ueberhand über ihn behauptet. Die Wahrheit des Schuldbewußtseins, wo immer es sich finde, ist also auch uns eine schlechthin „unverbrüchliche". Nur ist hierbei freilich dieß Eine immer die Bedingung, daß die Kausalität des Bösen von Gott fern gehalten bleibe, und, was damit aufs engste zusammenhängt, daß durch Gott dafür gesorgt sei, daß diese Gewalt des Bösen, in welche der Mensch durch eine Nothwendigkeit gerathen ist, auch wieder für Jeden, der sie als eine ihm fremde erkennt und nach Erlösung aus ihr verlangt, schlechthin gebrochen werde. Und daß dem so ist, soll bald zur Sprache kommen. Man hört häufig (und der Ansicht, welcher diese Einrede entgegen zu treten pflegt, gegenüber ist sie auch wohlbegründet), wenn das Böse ein unvermeidlicher Durchgangspunkt der Entwickelung der Menschheit sei, so sei es ein Nur negatives, > nur das noch nicht gewordene Gute. < Dieser Schluß ist jedoch, > so allgemein hin

*) Vgl. die Bemerkungen Reinhard's, Moral, I., S. 370—372. > Hiergegen Müller, 3. A. II., S. 557 f. <

ausgesprochen, < ein voreiliger. Er gilt nur in dem Fall, wenn die Sünde, in welche die Menschheit unvermeidlich sich verstrickt, auch eben so unvermeidlich wieder sich in ihr auflöst, wenn sie, wie sie durch einen Naturproceß nothwendig kommt, ebenso auch wieder nothwendig vergeht durch einen Naturproceß, wenn sie also ein bloßes Durchgangsmoment ist, eine mit innerer Nothwendigkeit über sich selbst wieder hinausgehende und sich selbst wieder aufhebende Stufe der sittlichen Entwickelung. Allein dieß ist sie eben unseren Begriffsbestimmungen zufolge nicht. Ihnen gemäß kann das menschliche Individuum und das persönliche Geschöpf überhaupt in seiner moralischen*) Entwickelung bei seinem unvermeidlichen Hindurchgange durch die Sünde für immer in derselben hangen bleiben. Darauf, daß sie uns diese unendlich ernste Wahrheit lebendig veranschaulicht, beruht für uns die hohe praktische Bedeutung der Lehre von den bösen Engeln (vgl. unten §. 503.). Das Böse ist uns also als Böses etwas Wirkliches; wir kennen ein Böses, das nie ein Gutes wird; nur freilich ein schlechthin endloses Sein dieses Bösen kennen wir nicht. Auch gefährdet unser Satz in keiner Weise die Selbständigkeit des Guten, so daß dieses nicht sein könnte ohne das Böse als seinen Schatten. Nämlich nicht etwa an sich ist das Böse die Bedingung des Seins des Guten, sondern es ist nur die Bedingung der Realisirung des Guten in der Kreatur, die Ueberwindung des ihrem Begriff zufolge primitiv in ihr liegenden Gegensatzes gegen Gott, d. h. des primitiv in ihr liegenden Princips des Bösen. Oder näher**): es liegt in dem Begriff der Schöpfung selbst, daß die persönliche Kreatur aus der Materie, und zwar genauer aus der materiellen Natur zunächst nicht anders herausgearbeitet werden kann denn als unmittelbar noch durch die Materie obruirte und verunreinigte, und somit auch in ihrer Persönlichkeit > (in der die Materie dann zum Bösen wird) durch sie bestimmte (und < alterirte), kurz als sündige***). Dieß ist der naturnothwendige Anfang der Schöpfung des Menschen; aber auch nur erst der bloße Anfang derselben. Die Schöpfung des Menschen ist auf diesem Punkte bei weitem noch nicht abgeschlossen, Sie zerfällt in zwei große Stadien, von denen das zweite, in welchem sie sich vollendet, erst mit dem

*) 1. A.: sittlichen.

**) >Dagegen Ernesti, Urspr. d. Sünde, I., S. 132 ff.<

***) >Eine verwandte Ansicht s. bei Marheineke, Theol. Moral, S. 152 f. 183—185. 258.<

zweiten Adam anhebt (1 Cor. 15, 45 ff.). Erst in diesem erreicht die schöpferische Wirksamkeit Gottes die wirkliche Realisirung des Begriffs des Menschen; Alles, was vor ihm liegt, ist bloße Approximation an den wahren Menschen; aber eine nothwendige Stufe, über welche die schöpferische Wirksamkeit Gottes hinwegschreiten muß, wenn sie in dem zweiten Adam die Verwirklichung des wahren Menschen erreichen will, und kraft seiner Verwirklichung die Verwirklichung der wahren Menschheit. Es kommt hier Alles auf das richtige Verständniß des Schöpfungsbegriffs an. Will Gott Schöpfer sein, so muß er auf ein rein absolutes Wirken verzichten. Als Schöpfer kann er keine von ihm bezweckte Stufe und Bildung der Kreatur improvisiren. Die Schöpfung ist Schöpfung nur wiefern in ihr nirgends ein vermittelndes Glied in der Kette des mannichfach abgestuften kreatürlichen Seins fehlt, nur inwiefern in ihr nirgends ein Sprung ist, sondern jede ihrer Stufen kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes als wirkliche Entwickelung aus der ihr vorangehenden Entwickelungsreihe hervorbricht. Non datur saltus in natura rerum. Der Schritt vom bloßen Thiere bis zum wahren, d. h. wirklich geistigen Menschen (wie wir ihn in dem zweiten Adam oder Erlöser anschauen), ist ein ungeheurer, und eben darum nicht Ein Schritt*). Soll kein Sprung stattfinden, so geht der Weg von jenem zu diesem nothwendig über den animalischen und sündigen, kurz über den bloß natürlichen Menschen, den ἄνθρωπος χοϊκός und ψυχικός, hinweg. Aber der Schöpfer bleibt freilich nicht schon bei diesem letzteren stehn. Jene Stufe ist in dem Begriff der Schöpfung ausdrücklich mitgesetzt; nur freilich wesentlich zugleich als eine durch den weiteren Fortgang des Schöpfungsprocesses zu überschreitende und wieder aufzuhebende. Wenn es nun aber so im Begriffe der Schöpfung selbst liegt, Entwickelung der (primitiv von Gott gesetzten) Materie zu sein, so kann nicht der leiseste Schatten deßhalb auf den Schöpfer zurückfallen, daß er den Menschen zuerst als bloß natürlichen (1 Cor. 15, 47) und auf dieser seiner ersten, aber schlechthin zu überwindenden Entwickelungsstufe nothwendig sündigen geschaffen hat. Diese Stufe der Kreatur durfte eben nicht übersprungen werden, so wenig als irgend eine andere vor ihr, wenn die irdische Schöpfung wirklich, wie ihr Begriff es fordert, Entwickelung der Kreatur

---

*) >Vgl. v. Rougemont, Christus u. s. Zeugen, S. 97 f.<

aus sich selbst kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes bleiben sollte. Die Schwierigkeit in Ansehung dieses Punktes liegt für uns lediglich darin, daß wir gewohnt sind, die Schöpfung des Menschen als eine längst vollendete und abgeschlossene zu betrachten, während in Wahrheit Gott noch mitten in der Arbeit an diesem letzten Werk seiner irdischen Schöpfung begriffen ist. Daß der Mensch nicht durch einen einzigen Angriff fertig aus Gottes Schöpferhand hervorgeht, daran kann Niemand verständigerweise Anstoß nehmen. Auch die Schöpfung unserer gegenwärtigen äußeren materiellen Natur und jedes einzelnen ihrer Reiche ist bekanntlich durch wieder zerschlagene Mißbildungen hindurch gegangen*), warum sollte doch, dasselbe auch von der Schöpfung des Menschen anzunehmen, Gottes unwürdig sein? Die Nothwendigkeit des Durchgangs des persönlichen Geschöpfs überhaupt und des Menschen insbesondere durch die Sünde ist also nicht eine ethische, sondern eine physische oder richtiger metaphysische >(und als diese eine auch für Gott unverbrüchliche), < und ebensowenig als das s. g. malum metaphysicum ein wirkliches Uebel ist, ist auch die scheinbare Unvollkommenheit der Welt, welche in der Nothwendigkeit jenes Durchgangs liegt, eine wirkliche Unvollkommenheit. Vielmehr ist sie, sofern derselbe ein in dem Begriff des Werdens der Welt selbst wesentlich gesetzter und durch ihn selbst ausdrücklich geforderter ist, in der That grade eine positive Vollkommenheit. In dem zweiten Stadium der Schöpfung des Menschen freilich, in welchem durch den zweiten geistigen Adam das von sich selbst bloß natürliche Geschlecht des ersten bloß natürlichen Adams aus dem Geist wiedergeboren, und so zu einer *wahren* Menschheit durch Erneuerung umgebildet wird, also innerhalb des Reichs der Erlösung, stellt es sich ganz anders mit jener Nothwendigkeit zu sündigen. Schlechterdings weggefallen ist sie allerdings auch hier noch nicht, wohl aber stätig im Verschwinden begriffen, für das Ganze des Geschlechts und für den Einzelnen. Wer dem Reiche des zweiten Adams oder des Erlösers *geschichtlich* angehört, für den hat genau in demselben Maaße, in welchem er ihm auch *individuell-persönlich* angehört, die Nothwendigkeit zu sündigen aufgehört. Verhält es sich nun so unbedenklich mit dem Inhalt der hier in Rede stehenden Behauptung, so wird sich auch das christlich-fromme Bewußtsein um so leichter eingestehn, daß es in der That selbst eben dasselbe sogar fordert, was in ihr ausgesprochen ist. Denn der

---

*) >Vgl. *Weisse*, Phil. Dogm., II., S. 471—475.<

Christ kann sich ja doch nicht verhehlen, daß die eigenthümlich christliche Herrlichkeit und Tiefe der Offenbarung und der Erkenntniß Gottes, und namentlich seiner Liebe und Gnade, und die eigenthümlich christliche Innigkeit seiner Gottesliebe schlechterdings durch die Erlösung in Christo, eben damit aber auch durch die menschliche Sünde bedingt ist. Augustin's felix peccatum Adami! ist aus der innersten Tiefe des christlich frommen Bewußtseins herausgesprochen*). >(Vgl. J. Müller, 3. A., I., S. 518.)< Die Sache in concreto besehen findet aber zwischen unserem Satze und der evangelischen Kirchenlehre in der That ein weit geringerer Unterschied statt, als man vorauszusetzen pflegt. Die Supralapsarier unter den Reformirten (denen man doch gewiß nicht den Vorwurf einer zu laxen Fassung des Begriffs der Sünde wird machen wollen,) sind sogar durchaus einverstanden mit unserer Thesis, nur daß sie die Nothwendigkeit der menschlichen Sünde unmittelbar in dem Willen (der ihnen ebendamit zur bloßen Willkür wird) Gottes selbst begründet sehen, nicht, wie wir, in dem Begriffe des Werdens der Kreatur eben in ihrem Unterschiede von Gott**). Aber auch die antiprädestinatianische lutherische Kirchenlehre behauptet die unbedingte Nothwendigkeit des Sündigens, abgesehen von der Erlösung, für alle natürlichen Nachkommen der ersten Eltern ohne Ausnahme, und auch für diese letzteren selbst vom Moment des Sündenfalls an, so daß sich also auch für sie die wirkliche Vermeidlichkeit der Sünde innerhalb des Gesammtumfangs des menschlichen Geschlechts, immer abgesehen von der Erlösung, auf ein so gut wie verschwindendes Minimum reducirt. Was hat sie also Reelles voraus vor unserer Betrachtungsweise? Man wird antworten: das Große, daß sie die Kausalität der menschlichen Sünde von Gott schlechthin fern hält. Aber das thun auch wir. Was sie wirklich voraus hat, ist vielmehr der sehr ernstliche Uebelstand, daß ihr das Werk der irdischen Schöpfung als sofort von dem ersten Anfangspunkt seiner Entwickelung an durch das menschliche Geschöpf verpfuscht und von Grund aus verdorben erscheinen muß, wobei sich immer wieder

---

*) Vgl. auch J. H. Fichte, Specul. Theol., S. 651 ff. >K. Ph. Fischer, Specul. Theol., S. 231—233. 283. (Vgl. aber auch S. 417 f.) 496. 508 f. 511. Th. Rohmer, Die Rel. Jesu, S. 102—105. Vgl. S. 118 f. 237. Schenkel, Dogm., II., 1, S. 343. 353. 2, S. 610 f. 625. f. 629. 631. 646. L. Hofacker, Predd. (23. A.), S. 67. Weisse, Philos. Dogmat., III., S. 400. Hase, Polemik, S. 278. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, S. 127 f.<

**) >Vgl. Müller, 3. A., I., S. 358—363.<

das unabweisliche Mißtrauen aufdrängt, ob nicht schon bei der Anlage desselben von Gott selbst etwas versehn worden sein möge*). Den Vorwurf entweder einer leichtsinnigen Ansicht vom Bösen oder einer trübsinnigen mönchisch ascetischen Lebensansicht als Konsequenz unserer Ableitung des Bösen, etwa in der Art, wie beide bei J. Müller, a. a. O., I., S. 370—376 (2. A.) ausgeführt werden, könnte gegen uns nur erheben, wer in den Zusammenhang unserer Gedanken ganz und gar nicht eingedrungen wäre. Es ist etwas Großes und Nothwendiges um die volle und tiefe Anerkennung unserer Schuld; aber man kann doch auch hierbei, und zwar aus dem edelsten Interesse, auf Uebertreibungen, freilich nicht in dem lebendigen Schmerz über die Sache, wohl aber in den Vorstellungen von ihr gerathen, die nicht ohne Gefahr sind. Unsere Schuld ist wahrlich schon an sich selbst furchtbar genug, um dessen nicht zu bedürfen, daß man sie übertreibe. Die Ueberspannung derselben ist ohnehin leicht thatsächlich nur eine Idealisirung, und somit in Wahrheit eine Verkleinerung derselben. Auch wird man unsere Ableitung der Sünde nicht beschuldigen können, daß sie „von vornherein den niedrigsten Begriff des Menschen zum Grunde lege" (Müller, a. a. O., II., S. 379). Hoch genug fassen wir den Begriff des Menschen gewiß; aber was er sei, lesen wir nicht im ersten Adam, sondern im zweiten. Wenn J. Müller (II., S. 423) sagt: „Das Christenthum ist nicht bloß die Erhebung eines Unvollkommenen zu einer höheren Stufe des Daseins, sondern die Versöhnung des tiefsten Zwiespalts": so stimmen auch wir aus vollem Herzen ein. Die „unvollkommene Stufe" involvirt eben in der That „den tiefsten Zwiespalt" des Menschen, Beides mit seiner eigenen Idee und mit Gott. Von manchen Seiten her wird unsere Vorstellungsweise als dualistisch verrufen werden. Man wird in ihr die Erfüllung der Prophezeihung J. Müller's (I., S. 504 f. d. 2. A.) erblicken, daß in unserer Zeit leicht „bald genug die Neigung zu einer dualistischen Weltbetrachtung auf ähnliche Weise" um sich greifen dürfe, „wie vor einigen Jahrzehnten der pantheistische Taumel". Was indeß Müller selbst betrifft, so kann uns seine Aeußerung in der Anmerkung auf S. 509 dafür bürgen, daß er uns keinen Dualismus Schuld geben wird. Wenn freilich der Satz Dualismus ist: daß die (schlechthin durch Gott gesetzte) Materie als solche

---

*) >Vgl. Baader, XIV., S. 110 f. Jürieu bei Schweizer, Prot. Central-Dogmen, II., S. 561. 562.<

an sich der Gegensatz Gottes und ihr Princip das an sich gegen Gott gegensätzliche ist, — dann trifft uns jene Anklage. Denn aus diesem Dualismus machen wir kein Hehl. Bei dem gegenwärtigen Stande der Frage nach der Entstehung des Bösen innerhalb der Theologie, besonders wie er sich durch das Müller'sche Werk über die Sünde gestellt hat, sollte es erwünscht erscheinen, wenn sich eine Ableitung der Sünde darbietet, die, indem sie die Unvermeidlichkeit derselben behauptet, doch zugleich den ungeschmälerten Begriff der Sünde festhält, und die ungetrübte Reinheit der Gottesidee sichert. Denn die Vorstellung der Kirchenlehre vom Sündenfall der ersten Eltern vermögen auch unsere konservativsten Theologen nicht mehr festzuhalten. J. Müller gesteht nicht nur unumwunden ein, daß sich selbst bei streng buchstäblicher Erklärung der Erzählung 1. Mos. 3 aus ihr der Ursprung der menschlichen Sündhaftigkeit nicht deduciren lasse (a. a. O., II., S. 469—474. >A. 3, II, S. 482 f.<), sondern erklärt auch die kirchlich dogmatische Lehre von der Erbsünde überhaupt für unhaltbar, und zwar in allen den verschiedenen Modifikationen, die man ihr gegeben hat (a. a. O., II., S. 409—463. >3. A., II., S. 417—472.<) Wie will man auch diese Einsicht umgehen? Es ist zu einleuchtend, daß unter den Voraussetzungen, von welchen die Kirchenlehre dabei ausgeht, der Sündenfall der ersten Eltern schlechthin undenkbar ist. Die Vorstellung, welche sie von der religiös-sittlichen Vollkommenheit der Protoplasten in ihrem ursprünglichen Zustande entwirft, schließt jede psychologische Möglichkeit eines Sündenfalls aus, zumal eines solchen, wie er 1. Mos. 3 >angeblich< dargestellt wird*). Die Annahme einer satanischen Versuchung hilft dabei gar nicht über die Schwierigkeit hinweg; denn sie setzt immer eine schon vorhandene reale Versuchlichkeit >zu sinnlich-selbstsüchtigen Gelüsten< auf Seiten der ersten Menschen voraus, welche wiederum irgend etwas von ursprünglicher Prädisposition derselben für die Sünde oder irgend etwas von sündigem Hange in ihnen involvirt**). Ueberhaupt, wie man sich auch wenden möge, um den Sündenfall denkbar zu machen, immer muß man, um ihn zu erklären, schon vor ihm irgend ein Minimum von Sünde im Menschen voraussetzen, was wider die ausdrückliche Aufgabe ist. Aus dem reinen Guten bleibt die Entstehung des Bösen schlechthin unbegreiflich***). Will man die vorausgesetzte ursprüngliche Reinheit der

*) S. auch J. Müller, a. a. O., II., S. 482—485.

**) >Vgl. Rückert, Theol., I., S. 220.<

***) >Mehring, Rlsph., S. 315.<

ersten Eltern retten, so kann man dieß nur dadurch versuchen, daß man die Probe, auf die sie gestellt wurden, so versteht, daß sie ihr auch aus bloßem unverschuldetem Irrthum unterliegen konnten*); dann aber setzt man sich mit dem reinen Gottesbegriff in Widerspruch, und Gott selbst erscheint dann als die Ursache ihres Falls, wogegen sich abermals unser frommes Bewußtsein unbedingt sträubt. Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Klippen wird man unaufhörlich und rettungslos hin und hergeworfen. Wenn nun J. *Müller* die kirchlichen Lehren vom Sündenfall und der Erbsünde und die Erklärung der menschlichen Sündhaftigkeit aus ihnen aufgibt, welchen neuen Weg schlägt er ein? Er erklärt**), für die „ursprüngliche unbedingte Selbstentscheidung" des Menschen „*innerhalb unsers Zeitlebens*" schlechterdings keine Stelle zu finden. Ein solcher „reiner Anfang durch Selbstbestimmung" ist nach ihm „innerhalb der *zeitlichen* Entwickelung des Menschen" unmöglich. Und wer müßte ihm darin nicht beifallen? „Soll der sittliche Zustand," so schreibt er, II., S. 96 — „in welchem wir, abgesehen von der Erlösung, den Menschen antreffen, in ihm selbst, in seiner Selbstbestimmung beruhen, soll der Ausspruch des Gewissens, welcher uns unsere Sünde zurechnet, soll das Zeugniß der Religion, daß Gott nicht Urheber der Sünde, sondern ihr Feind ist, Wahrheit sein, so muß die Freiheit des Menschen ihren Anfang im Gebiete des Außerzeitlichen haben, in welchem allein reine, unbedingte Selbstbestimmung *möglich* ist." (Sehr wahr! Aber *das Unmögliche* sollen wir eben auch nicht fordern!) „*In dieser Region* ist die Macht der ursprünglichen Entscheidung zu suchen, welche allen sündhaften Entscheidungen in der Zeit bedingend vorangeht." So betrachtet er denn nun unsere Sündhaftigkeit als „*jenseits unseres zeitlich individuellen Daseins* begründet" (II., S. 487), in einer „außerzeitlichen Existenzweise der geschaffenen Persönlichkeit" „in der unzeitlichen Region des Intelligiblen", „von der ihr Leben in der Zeit abhängig ist" (II., S. 488). Er denkt die persönlichen Geschöpfe „im geistigen Urstande" jedes „als ein einsames Atom, welches sich nur auf Gott und nur sich auf Gott bezieht" (II., S. 503). In diesem „außerzeitlichen Urstande aller persönlichen Wesen" haben sich ihm zufolge „die geistigen Monaden" (II., S. 503)

---

*) >Diese Richtung hält z. B. *Sederholm* ein: Die ewigen Thatsachen S. 185 f. 187 f. 204—206. 209. 228. 243.<

**) S. in dieser Beziehung folgende Stellen: II., S. 95—99. (vgl. S. 99 ff. 140 ff.) 195—213. 486—507. >(3. A., II., S. 495—561.)<

durch eine „intelligible Selbstentscheidung", durch eine Selbstentscheidung der transcendentalen Freiheit," die als ein völlig „zeitloses Thun" zu denken ist, ihr Loos bestimmt. Durch eine solche „intelligible Urentscheidung" (II., S. 499) hat „jeder, der in diesem irdischen Zeitleben mit der Sünde behaftet erscheint, in seinem außerzeitlichen Urstande seinen Willen abgewandt von dem göttlichen Lichte zur Finsterniß der in sich versunkenen Selbstheit" (II., S. 488). Durch diese „jenseits des irdischen Lebens liegende Selbstentscheidung" ist „die sittliche Beschaffenheit des Menschen innerhalb desselben bedingt." (II., S. 99 f.). Dieß ist die neue Lösung des alten Knotens; aber wir können sie nur für eine Zerhauung desselben halten*). Was wird uns doch hier zu denken zugemuthet? und welche irgend deutlichen Begriffe des Geistes und der Persönlichkeit mögen doch diesen Sätzen zum Grunde liegen? Es mag Beschränktheit auf unserer Seite sein, aber auch gar manche Andere, die nicht wollen für beschränkt gehalten sein, werden dasselbe sagen, — genug, uns geht jedes Denken aus bei dieser intelligiblen und transcendentalen Selbstentscheidung als schlechthin zeitloser That in einem schlechthin zeitlosen Urstande**). Das Denken, nicht etwa bloß das Vorstellen. Denn ein geschöpfliches und somit endliches Sein in einer außerzeitlichen Existenzweise und als in einer zeitlosen Selbstbestimmung begriffen denken sollen, ist eine sich selbst widersprechende Forderung, weil nun einmal die Zeitlichkeit eine wesentliche Bestimmtheit alles Endlichen ist. Sind anders diese Monaden geschaffen, so sind sie in der Zeit und in die Zeit hinein geschaffen***). Wir glauben nicht, daß Müller sich selbst auf die Länge befriedigt finden kann durch seine Lehre. Denn er verlangt schlechterdings eine reine, unbedingte „persönliche Selbstentscheidung", eine Urentscheidung, die „unsere eigene That" ist, als Quelle unserer Sündhaftigkeit, weil diese nur dann Schuld mit sich führen könne (II., S. 487); und doch versetzt er diese Urentscheidung in einen Zustand unseres Seins, der ein völlig undenk-

---

*) >Gegen diese meine Kritik s. die Entgegnung Müller's, 3. A., II. S. 554—558.<

**) >Zustimmend Philippi, Kirchl. Glbsl., III., S. 94.<

***) Wir hätten gewünscht, daß Müller sich auch darüber ausgesprochen hätte, wie er sich den Urstand der Monaden in Ansehung ihres Verhältnisses zum Raum vorstellt. Ansehung des im Text besprochenen Punktes sind auch die Bemerkungen von Weisse in seiner Beurtheilung des Müller'schen Werks, Jen. A. L. Z., 1845, Nr. 106, S. 424, zu vergleichen.

barer und in dem eine Selbstentscheidung völlig undenkbar ist. Selbst wenn Beides eben so denkbar wäre, als es undenkbar ist, könnten wir in der Müller'schen Annahme immer noch keine Lösung der eigentlichen Schwierigkeit finden. Denn auch bei ihr kehrt sofort die alte Frage, in der der eigentliche Knoten liegt, unverändert von Neuem wieder, wie es doch psychologisch möglich war, daß das rein gute Geschöpf sich selbstsüchtig von seinem Schöpfer abwendete. Kann dieß schon von einem materiell-persönlichen Geschöpf wie der irdische Mensch nicht begriffen werden: so ist die Schwierigkeit augenscheinlich bei einer rein geistigen und überdieß leiblosen Monade nur noch weit größer, die ohnehin als schlechthin leiblose überhaupt eines Sich auf sich selbst beziehens, geschweige denn einer wirklichen Aktion gänzlich unfähig ist. Wir sind uns bewußt, das Müller'sche Werk nach seinem ganzen und seltenen Werth mit einer mehr als bloß persönlichen Sympathie zu würdigen; aber bei den Partieen desselben, von welchen hier die Rede ist, können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, daß in ihnen der Geist eines kerngesunden, gleich sehr energischen und nüchternen reflektirenden Denkens, der die Müller-schen Arbeiten im Allgemeinen auf so glänzende Weise auszeichnet, ausgeht, und in eine Art von Spekulation umschlägt, die wir die mythologisirende nennen können. Die wirkliche Spekulation kann nicht so aus der Mitte heraus ein einzelnes Problem bearbeiten, sie läßt sich nicht bloß aushülfsweise herbeiziehen von ihrer älteren Schwester, der Reflexion, um die leeren Stellen, für welche diese keine Gedankenbestimmungen aufzufinden vermag, zu suppliren, und noch dazu in der jener beliebigen Weise. Man muß die Spekulation schlechterdings das Ganze machen lassen, sonst versagt sie ihren Dienst überhaupt. Und woher nun das Nachlassen einer so gediegenen Kraft? Die Schuld liegt nicht an ihr, sondern lediglich an der Unerreichbarkeit des Ziels, welches sie sich vorgesteckt hat. Der Vorwurf trifft nicht den Verfasser, sondern die Sache, welche er zu der seinigen gemacht hat. Er hat eben durch die That den Beweis geführt, daß es für das besonnene, nüchterne Denken unmöglich ist, der Anerkennung der Unvermeidlichkeit der Sünde auszuweichen. Und grade in dieser Beziehung besonders ist in unseren Augen das Müller'sche Buch eine höchst bedeutungsvolle wissenschaftliche Thatsache. Wir unsererseits glauben dagegen gezeigt zu haben, daß die Unvermeidlichkeit des Bösen sich in einem solchen Sinne behaupten läßt, daß dabei die Interessen der Frömmigkeit, und namentlich der

christlichen, die auch uns heiliger und theurer sind als alle Interessen der Wissenschaft (wenn überhaupt ein *wirklicher* Widerspruch zwischen beiderlei Interessen denkbar wäre), schlechthin ungefährdet bleiben.

§. 481. Allerdings bricht in den ersten Menschen die Sünde, und zwar in ihren beiden Formen, der sinnlichen und der selbstsüchtigen, *unmittelbar* nur erst auf ihrer *ersten* Potenz oder als *bloß natürliche* Sünde hervor; allein sie *kann* in ihnen bei dieser *nicht* stehen bleiben, sondern *muß* sich naturnothwendig *sofort* auch zu ihrer *zweiten*, eigentlich sittlichen Potenz oder zur *geistigen* Sünde steigern. Denn wenn sich an den ersten Menschen, nachdem er in der bloß natürlichen Sünde an ihrer die *persönliche* Bestimmtheit in ihm alterirenden Wirkung die Sünde als Sünde kennen gelernt hat, eben hiermit nothwendig die Frage stellt, ob er sich für oder wider sie (die Sünde) entscheiden, ob er sie affirmiren oder negiren wolle: so mag er immerhin zu Letzterem *geneigt* sein, — ja es läßt sich dieß gar nicht anders erwarten; aber eine solche Entscheidung *wirklich zu vollziehen*, das vermag er in der That nicht, nämlich eben derselben Uebermacht der materiellen Natur über die Persönlichkeit in ihm wegen, die ihn zuerst in die bloß natürliche Sünde hineinzog, und die eben durch diese erste Sünde naturnothwendig nur noch höher gestiegen ist. Es fehlt ihm von hausaus an der ungetrübten Klarheit des Selbstbewußtseins und des Verstandes und an der vollen Energie der Selbstthätigkeit und des Willens, ohne welche eine *unbedingte* Negation der Sünde unmöglich ist. Immerhin möchte er leicht entschieden sein, und zwar gegen das materielle Princip, Beides als sinnliches und als selbstsüchtiges, wenn er nur *überhaupt* im Stande wäre, *wahrhaft* und im vollen Sinne des Worts sich selbst zu bestimmen, »vollkommen klar sich über sich selbst (und die Sünde) zu besinnen,« und »wahrhaft« zu wollen, mit der vollen Energie eines thatkräftigen Willens. Aber hieran fehlt es ihm ja eben, weil seine Persönlichkeit die volle Macht der Selbstbestimmung noch nicht erreicht hat, und überdieß durch die erste Sünde alterirt ist*). Wie sehr er daher auch *wünschen* mag, sich gegen

*) »Vgl. *Baader*, S. W., XI., S. 204.«

das materielle Princip und für das persönliche zu entscheiden, es unbedingt und also wirklich zu thun vermag er nicht. Seine in sich selbst unklare und unkräftige und mithin schwankende Selbstbestimmung wendet sich, ohne daß er es hindern kann, theilweise dem materiellen Princip zu, und er eignet dasselbe, indem er seine ihn bestimmende Wirksamkeit ausdrücklich setzt, seiner Persönlichkeit selbst an. Und so steigert sich denn in ihm mit für ihn unabwendlicher Nothwendigkeit die Sünde auch zu ihrer zweiten Potenz, zur eigentlich sittlichen oder geistigen Sünde. Doch kann es aus eben demselben Grunde auch nicht zu einer absoluten Sünde und zu totaler Sündigkeit in ihm kommen. Denn glücklicherweise macht dieselbe Ohnmacht seiner Selbstbestimmung, die es ihm psychologisch unmöglich macht, sich unbedingt wider das materielle Princip zu bestimmen, ihm ebenso auch die unbedingte Selbstbestimmung für dasselbe unmöglich. Dieselbe Ohnmacht, die ihn in's Verderben hinabstürzt, bewahrt ihn zugleich vor dem völligen Untergange, und hält für ihn wenigstens die Möglichkeit seiner Errettung durch eine erlösende göttliche Macht offen.

§. 482. Wenn so der erste Mensch infolge der von vornherein in ihm vorhandenen Uebermacht der materiellen Natur über die Persönlichkeit schon mit einem Hange zur Sünde — Beides der sinnlichen und der selbstsüchtigen — in's Leben eintritt, und seine [moralische]*) Entwickelung deßhalb nicht anders anheben kann als in abnormer Weise, mit der Verwickelung in die Sünde: so kann nun diese, eben des sündigen Hanges wegen, auch in ihrem weiteren Fortgange nicht anders verlaufen als wieder in abnormer Weise. Ein späterer Eintritt des ersten Menschen in die normale Bahn aus eigener Machtvollkommenheit ist Ein für allemal unmöglich, und um so weniger denkbar, da nach dem Gesetz der Naturnothwendigkeit jener Hang durch seine Bethätigung sich verstärkt.

§. 483. Da jedoch in dem ersten Menschen der sündige Hang kein absoluter und seine Sündigkeit keine totale ist (§. 481.), und diesen mithin allemal noch irgend ein Maß von Macht der Selbstbestimmung oder von Macht des persönlichen oder des guten Princips

*) »1. A.: sittliche.«

zur Seite geht: so findet in ihm fortwährend in irgend einem Maß die Möglichkeit des Widerstandes gegen den Hang der Sünde und der Verneinung dieser letzteren statt, und jedes Minus dieses Widerstandes und dieser Verneinung unter dem jedesmal an sich möglichen bestimmten Maß derselben kommt als seine eigene Verschuldung auf seine Rechnung.

Drittes Hauptstück.

Das natürliche Sündenverderben.

§. 484. Nach einem solchen Anfang der sittlichen Entwickelung des menschlichen Geschlechts in seinen ersten Individuen können auch die nachfolgenden Generationen keine sündlose, normale sittliche Entwickelung durchlaufen. Sie bringen vielmehr naturnothwendig einen noch *verstärkten* Hang zur Sünde schon mit in's Dasein. Denn da die menschliche Gattung mittelst der Geschlechtsgemeinschaft nach und nach die ihren Begriff erschöpfende Vollzahl menschlicher Einzelwesen aus sich heraussetzt (§. 135.): so empfangen die nachgeborenen menschlichen Individuen ihr Sein *mittelst der geschlechtlichen Zeugung*. >Die Erzeuger aber erzeugen naturnothwendig ihre eigene *alterirte* menschliche Natur auch den von ihnen Erzeugten an. Ueberdieß steht in dem geschlechtlichen< Zeugungsproceß vermöge der natürlichen Organisation des menschlichen Geschöpfs die Persönlichkeit entschieden in der Abhängigkeit von der materiellen Natur, sie ist also in ihm entschieden unter der Potenz des materiellen (sinnlichen) Princips (der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes) wirksam, und es findet so in ihm entschieden eine *autonomische* Wirksamkeit der materiellen Natur des Menschen statt*). Das Erzeugniß dieses Processes trägt daher naturnothwendig schon primitiv die Prädisposition zur Ohnmacht der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zu der mit ihr unmittelbar geeinigten materiellen Natur an sich, also den sündigen Hang. Dieser *eigenthümliche* sündige Hang, der in dem menschlichen Einzelwesen durch seine Entstehung

---

*) >Vgl. *Augustin*, De nupt. et concupisc. I., 24, und *Schenkel*, Dogm., II., 2, S. 371—373.<

mittelst der geschlechtlichen Zeugung kausirt ist, mag als ein von den Eltern ererbter ganz angemessen mit dem Namen der Erbsünde benannt werden. Ueberdieß besteht ja auch für diese nachgebornen menschlichen Einzelwesen der Mangel der unerläßlichen Bedingung der Normalität ihrer sittlichen Entwickelung fort, nämlich der Mangel einer normalen Erziehung, so daß für sie, auch abgesehen von der Erbsünde, ihre normale sittliche Entwickelung eine Unmöglichkeit sein würde. Denn die Möglichkeit einer Erziehung ist zwar freilich für diese späteren Geschlechter vorhanden; aber nur die einer Erziehung durch sittlich abnorm gereifte, durch sündige Erzieher, — also nicht die Möglichkeit einer normalen Erziehung, sondern die Nothwendigkeit einer abnormen, wiewohl nur relative, oder einer relativen Verziehung.

Anm. Insofern mag man immerhin die Erbsünde ein bloßes Accidens unserer menschlichen Natur nennen, als sie ja allerdings dem Begriff des Menschen zufolge eine wiederaufzuhebende Bestimmtheit desselben ist. Aber in keinem anderen Sinne.

§. 485. Wenn so allen natürlich entstehenden menschlichen Einzelwesen unmittelbar oder von Natur ein wirksamer Hang zur Sünde anhaftet, der sie mit Naturnothwendigkeit in dieselbe hineinzieht: so schließt doch dieser sündige Hang, weil er kein absoluter und totaler ist (§. 481. 483.), in Ansehung ihrer einzelnen sündigen Akte ihre eigene Verschuldung und Verantwortlichkeit keineswegs aus. Es besteht nämlich in dem natürlich sündigen Menschen neben dem Hange zur Sünde auch noch irgend eine Macht des sittlich normalen oder guten Selbstbewußtseins (näher der Empfindung und des Sinnes für das Gute) und der sittlich normalen oder guten Selbstthätigkeit (näher des Triebes und der Kraft zum Guten), und mithin auch irgend eine Macht des Gottesbewußtseins (näher des religiösen Gefühls und des religiösen Sinnes) und der Gottesthätigkeit (näher des Gewissens und der göttlichen Mitthätigkeit). So lange nun diese Mächte im Menschen noch irgendwie fortbestehen, so lange begründet der Hang zur Sünde, so stark er auch sein mag, an sich für ihn nicht mehr als die Nothwendigkeit eines continuirlichen Kampfes jener ihm gegenüberstehenden Macht des Guten mit ihm, und zugleich die Unmöglichkeit, diesen Kampf zum wirk-

lichen Siege des guten Princips hinauszuführen, — keineswegs aber auch schon die Nothwendigkeit einer wirklichen, d. h. entschiedenen und vollständigen Besiegung dieses letzteren. Die in ihm wirksame Macht des guten Princips ist allerdings einerseits zu gering, um für sich allein den Hang zum Bösen jemals überwinden zu können, — aber sie ist andererseits auch zu groß, um durch diesen für sich allein jemals wirklich überwunden werden zu können. Der wirkliche Sieg des bösen Hanges kann in jedem einzelnen Falle nur dadurch erfolgen, daß sich mit demselben ein Akt der eigenen Selbstbestimmung des Menschen verbindet, durch welchen er selbst das gute Princip in ihm seine demselben keineswegs schon vollständig entwundenen Waffen strecken läßt. Der sittliche Zustand des Menschen, sofern er lediglich durch den natürlichen Hang zum Bösen bestimmt wird, ist der eines fortgehenden, aber auch fortwährend unentschieden bleibenden Kampfes zwischen dem entschieden übermächtigen sündigen Hange und dem entschieden ohnmächtigen guten Princip, — ein Zustand, in welchem zwar reelle Sündigkeit, aber kein wirkliches (aktuelles) Sündigen stattfinden würde. Freilich würde es in diesem Falle überhaupt zu gar keinem »fertig werdenden«*) Handeln kommen, und es bleibt deßhalb dem mit dem sündigen Hange behafteten Menschen, um es nur überhaupt zum wirklichen Handeln zu bringen, nichts übrig, als jenem Hange, den er nicht überwinden kann, sich momentan überwunden zu geben, und indem er sich, um nur überhaupt wirklich zu handeln, zu einem irgendwie sittlich abnormen Handeln entschließt, sein ganzes Absehn auf ein möglichst wenig abnormes Handeln zu richten. Für das Maß der Abnormität seines Handelns und seiner Sittlichkeit im Allgemeinen ist also auch bei dem sündigen Hange der Mensch selbst verantwortlich, — für die Abnormität beider überhaupt ist er es nicht**).

Anm. Genau ebenso beurtheilen wir auch thatsächlich uns selbst. »Vgl. Müler, 3. A., II., S. 305 f.« Deßhalb, daß er über-

*) 1. A.: positiven oder wirksamen.

**) »Etwas Aehnliches s. bei Marheineke, Theol. Moral, S. 148 f. 257 f., besonders aber Ebrard, Dogmat., I., S. 473. 480. 526 ff.«

haupt irgend Sünde an sich hat, verurtheilt keiner sich selbst, am wenigsten ein Christ. Wir Alle wissen, daß wir *nicht* sündlos sein *können*. Aber deßhalb richten wir uns selbst, daß wir verhältnißmäßig *so viele* und *so große* Sünde haben, weit mehrere und größere, als wir zu haben brauchten. > *Philippi*, K. Glbsl., III., S. 142, nennt diese Behauptung „kühn". Dagegen zustimmend Fürst v. *Solms*, Zehn Gespräche, S. 89. S. auch *Ernesti*, Urspr. d. Sünde, II., S. 333. 335—337. <

§. 486. Der jedem natürlich entstehenden menschlichen Einzelwesen von Natur inhärirende Hang zur Sünde ist einerseits ein *sinnlicher*, andererseits ein *selbstsüchtiger* Hang. Der sinnliche Hang begründet eine widerrechtliche Herrschaft der materiellen Natur oder der Sinnlichkeit des menschlichen Einzelwesens, näher seiner sinnlichen Empfindung und seines sinnlichen Triebes, > über seine Persönlichkeit, < welche wesentlich zugleich eine Alteration dieser und ihrer Funktionen ist. Der selbstsüchtige Hang begründet ein widerrechtliches Sich in sich selbst abschließen des menschlichen Einzelwesens, vermöge welches es sich zu allen übrigen in ein verneinendes oder ausschließendes Verhältniß setzt. Da beide, die Sinnlichkeit und die Selbstsucht, aus Einer und derselben Quelle fließen (§. 460. 467.), so sind auch beide Formen des sündigen Hanges, der sinnliche Hang und der selbstsüchtige, immer mit einander gegeben, nur je nach der Verschiedenheit der sittlichen Entwickelung der Einzelnen bald unter der Prävalenz der sinnlichen Form, bald unter der der selbstsüchtigen.

§. 487. Demnach ist auch die *natürliche sittliche Depravation* einerseits die *sinnliche*, die Herrschaft der Sinnlichkeit, und andererseits die *selbstsüchtige*, die Herrschaft der Selbstsucht. Beide aber sind immer mit einander gegeben, nur unter der Prävalenz der einen von beiden.

§. 488. Beide Formen der sittlichen Depravation, die sinnliche und die selbstsüchtige, breiten sich über beide Potenzen aus, die *bloß natürliche* und die *geistige*. Auf der bloß natürlichen Potenz ist ihr Charakter der der bloßen *sittlichen Rohheit*, auf der geistigen Potenz ist er der der eigentlichen *Bösheit*. Da jedoch einerseits mit der bloß natürlichen Sünde immer auch die geistige in irgend einem Maße unmittelbar zugleich mitgegeben ist (§. 481.),

und andererseits die rein und vollständig geistige Sünde in dem sündigen Subjekt die vollendete Entwickelung der Persönlichkeit voraussetzen würde, welche durch die sittliche Abnormität ausgeschlossen wird (§. 468): so ist auch keine dieser beiden Potenzen der sittlichen Depravation, die bloß natürliche oder die sittliche Rohheit und die geistige oder die eigentliche Bösheit, je für sich allein vorhanden, sondern es sind immer beide zusammen gegeben, nur unter der Prävalenz je einer von beiden.

§. 489. Die sittliche Depravation auf der bloß natürlichen Potenz, die sittliche Rohheit, ist die bloße Schwäche der Persönlichkeit, die bloße sittliche Schwäche, sei es als sinnliche oder als selbstsüchtige. Die sittliche Depravation auf der geistigen Potenz, die sittliche Bösheit, stuft sich wieder in sich selbst ab, je nachdem die Persönlichkeit sich das sündige Princip, sei es nun als sinnliches oder als selbstsüchtiges, entweder bereits mit Entschiedenheit zugeeignet hat oder nur erst auf eine noch schwankende Weise. Im letzteren Falle hat sie sich nur erst durch dasselbe verunreinigt, im ersteren Falle steht sie zu ihm im Verhältniß der Knechtschaft. Als bloße Verunreinigung mit dem sündigen Princip ist die sittliche Depravation böse Lust, als eigentliche Knechtschaft unter demselben ist sie Sucht.

§. 490. Auf allen diesen drei Stufen, als sittliche Schwäche, als böse Lust und als Sucht, ist die sittliche Depravation wesentlich Depravation beider Seiten der Persönlichkeit, also Depravation beider, des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit.

§. 491. Die sittliche Schwäche ist auf Seiten des Selbstbewußtseins sittliche Stumpfheit (Indolenz), auf Seiten der Selbstthätigkeit sittliche Trägheit, beide Beides als sinnliche und als selbstsüchtige.

§. 492. Die böse Lust ist auf Seiten des Selbstbewußtseins der Irrthum, das Befangensein des Selbstbewußtseins durch die (bloße) Empfindung (sei es als sinnliche oder als selbstsüchtige), auf Seiten der Selbstthätigkeit die Begierde, das Befangensein der Selbstthätigkeit durch den (bloßen) Trieb (sei es als sinnlichen oder selbstsüchtigen), — beide Beides als sinnliche und als selbstsüchtige.

Anm. Der wesentliche Charakter des *Irrthums* ist immer eine Unfreiheit des Selbstbewußtseins und seiner Funktionen infolge der Einmischung von ihm fremdartigen und eben deßhalb hemmenden und täuschenden Potenzen. Aller Irrthum beruht zuletzt darauf, daß infolge einer Uebermacht der materiellen Natur über das Selbstbewußtsein die *wirkliche Wahrnehmung*, das *objektive* Bewußtsein, nicht rein und vollständig zustande gekommen ist. Vgl. *Schleiermacher*, Syst. der Sittenlehre, S. 224 („Aller Irrthum ist Uebereilung"). 228. 229.

§. 493. Die *Sucht* ist auf Seiten des Selbstbewußtseins der *Wahn*, Beides als sinnlicher und als selbstsüchtiger, das Geknechtetsein des Selbstbewußtseins durch die (bloße) Empfindung, sei es die sinnliche oder die selbstsüchtige, — auf Seiten der Selbstthätigkeit die *Leidenschaft*, Beides als sinnliche und als selbstsüchtige, das Geknechtetsein der Selbstthätigkeit durch den (bloßen) Trieb, sei es der sinnliche oder der selbstsüchtige. Der Wahn ist der herrschend gewordene, der habituelle Irrthum, die Leidenschaft die herrschend gewordene, die habituelle Begierde. Als *totale*, also bei schlechthin vollendeter Verknechtung der Persönlichkeit unter dem *ihr widersprechenden*, *unpersönlichen* sündigen Princip ist die Sucht die *Verrücktheit*, welche ebenfalls Beides sein kann (nämlich a potiori so genannt), sinnliche und selbstsüchtige. Auf Seiten des Selbstbewußtseins ist sie der *Wahnsinn*, d. h. der Wahn als absoluter, der *absolut* habituelle Irrthum, — auf Seiten der Selbstthätigkeit die *Raserei*, d. h. die Leidenschaft als absolute, die *absolut* habituelle Begierde. In der Verrücktheit ist die approximativ völlige Wiederaufhebung der Persönlichkeit ihrer materialen Seite nach eingetreten, so daß dieselbe approximativ nur nach ihrer formalen Seite übrig bleibt, und die seelischen Funktionen approximativ nur noch die *leere* psychologische *Form* persönlicher an sich haben, materialiter aber approximativ unpersönliche, d. h. bloß animalische sind.

Anm. 1. Die Leidenschaft definirt auch *Herbart* als die herrschend gewordene Begierde. Die Leidenschaft (passion) darf >aber< nicht mit dem pathologischen Affekt (s. oben §. 216 ff.), der ganz unsündlich sein kann (s. §. 221.), vermengt werden, >ungeachtet sie freilich denselben in ihrem Gefolge hat.<

Anm. 2. In der Verrücktheit, d. h. im Wahnsinn und in der Raserei sind die seelischen Funktionen des Individuums bereits so eingewohnt in die persönliche Form, daß sie dieselbe auch jetzt noch mechanisch an sich behalten, ungeachtet nun nicht mehr die Persönlichkeit, das Ich, die sie bethätigende Potenz ist. Daher finden sich auch Wahnsinn und Raserei nie schon von Kindheit an, wie der Blödsinn (die Imbecillität) allerdings als angeboren vorkommt.

§. 494. Da die persönliche Bestimmtheit des Menschen das sein Verhältniß zu Gott specifisch vermittelnde Medium ist, so ist mit der in der sittlichen Depravation gesetzten Alteration seiner Persönlichkeit unmittelbar zugleich auch eine Alteration seines Verhältnisses zu Gott oder seiner religiösen Qualität mitgesetzt, und die sittliche Depravation ist unmittelbar zugleich auch eine Depravation der Frömmigkeit.

§. 495. Diese Depravation der Frömmigkeit ist zunächst eine bloß negative Unfrömmigkeit, eine bloße Verfälschung der Frömmigkeit durch das sündige Princip, Beides als sinnliches und als selbstsüchtiges. So ist sie die falsche Frömmigkeit. Sie modificirt sich verschiedentlich auf den beiden Potenzen, der bloß natürlichen und der geistigen, und auf den drei unter ihnen befaßten Graden der bloßen Schwäche oder der Rohheit, der bösen Lust und der Sucht. Die Herrschaft des sündigen Princips, sofern sie bloße Abschwächung der Persönlichkeit, also Zurückhaltung ihrer Entwickelung ist, hat hiermit zugleich eine Abschwächung der Empfänglichkeit für die bestimmende Einwirkung Gottes zur Folge, und also auch eine Abschwächung einerseits des Gottesbewußtseins (als religiöses Gefühl und als religiöser Sinn) durch die sinnliche und die selbstsüchtige Empfindung und andererseits der Gottesthätigkeit (als Gewissen und als göttliche Mitthätigkeit) durch den sinnlichen und den selbstsüchtigen Trieb, d. h. religiöse Schwäche, und zwar auf Seiten des Gottesbewußtseins religiöse Stumpfheit (Indolenz) und auf Seiten der Gottesthätigkeit religiöse Trägheit (Schlaffheit, Schläfrigkeit), beide Beides als sinnliche und als selbstsüchtige. Das Befangensein der Persönlichkeit durch das sündige Princip hat als Verunreinigung jener durch dieses, sinnliche sowohl als selbstsüchtige, unmittelbar zugleich eine Verunreinigung und Verfälschung einerseits des Gottesbewußtseins

(als religiöses Gefühl und als religiöser Sinn) durch die es befangende Empfindung, die sinnliche und die selbstsüchtige, und andererseits der Gottesthätigkeit (als Gewissen und als göttliche Mitthätigkeit) durch den sie befangenden Trieb, den sinnlichen und den selbstsüchtigen, zur Folge, — d. h. religiöse böse Lust, — und zwar auf Seiten des Gottesbewußtseins Aberglauben und auf Seiten der Gottesthätigkeit Theurgie, beide Beides als sinnliche und als selbstsüchtige. Endlich das Geknechtetsein der Persönlichkeit durch das sündige Princip hat als approximative Wiederaufhebung der Persönlichkeit ihrer materialen Seite nach durch völlige Verkehrung derselben, Beides als sinnliche und als selbstsüchtige, unmittelbar zugleich eine approximative materiale Wiederaufhebung des Mediums, durch welches Gott in die menschliche Seele bestimmend hineinwirkt, durch völlige Verkehrung desselben zur Folge, und mithin auch einerseits eine seine approximative materiale Wiederaufhebung involvirende völlige Verkehrung des Gottesbewußtseins (als religiöses Gefühl und als religiöser Sinn) durch die es knechtende Empfindung, die sinnliche und die selbstsüchtige, und andererseits eine ihre approximative materiale Wiederaufhebung involvirende völlige Verkehrung der Gottesthätigkeit (als Gewissen und als göttliche Mitthätigkeit) durch den sie knechtenden Trieb, den sinnlichen und den selbstsüchtigen, — d. h. religiöse Sucht, — und zwar auf Seiten des Gottesbewußtseins die Schwärmerei, den religiösen Wahn, und auf Seiten der Gottesthätigkeit den Fanatismus, die religiöse Leidenschaft, beide Beides als sinnliche und als selbstsüchtige. In ihrer Kulmination ist diese religiöse Sucht die religiöse Verrücktheit, die Schwärmerei religiöser Wahnsinn, der Fanatismus religiöse Raserei. Die Schwärmerei ist die es selbst approximativ materialiter aufhebende völlige Verkehrung des Gottesbewußtseins, der Fanatismus die sie selbst approximativ materialiter aufhebende völlige Verkehrung der Gottesthätigkeit. Schwärmerei und Fanatismus sind das Gottesbewußtsein und die Gottesthätigkeit, wie sie durch die bestimmende Hineinwirkung Gottes in das approximativ bloße formale psychologische Schema des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit entstehen, also die bloßen leeren Schemen und Schatten des Gottesbewußtseins und der Gottesthätig-

keit, ihre bloßen Gespenster, die religiöse Form mit nicht mehr menschlichem, d. i. mit animalischem Gehalt erfüllt.

Anm. 1. Dem Aberglauben ist immer eigenthümlich ein Herabziehen der Frömmigkeit in's Materielle oder Sinnliche im weiteren Sinne des Wortes, ein Mechanisiren der Frömmigkeit. Vgl. auch Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 31. 33. (5. A.) und Steffens, Chr. Religionsphilosophie II., S. 216. ff. Die Theurgie könnte man sofern sie überwiegend den sinnlichen (im engeren Sinne des Wortes) Charakter hat als die Magie bezeichnen, sofern sie überwiegend den selbstsüchtigen Charakter hat als die Ethelothreskie.

Anm. 2. Aus dem im Paragraphen Gesagten erklärt sich die so häufige Ausartung der Schwärmerei und des Fanatismus in's Untermenschliche, in's Viehische. Der Schwärmer und der Fanatiker sind das religiöse wilde Thier. Die Schwärmerei fußt immer zuletzt im religiösen Gefühle, aber in einem trunken gewordenen, das sich selbst nicht mehr verstehen kann. Der Fanatismus fußt immer zuletzt im Gewissen, aber in einem zum Gespenst gewordenen, das auch nicht einmal mehr den Namen eines irrenden verdient.

§. 496. Weiter ist aber die Depravation der Frömmigkeit auch eine positive Unfrömmigkeit, ein wirkliches Sich lossagen des Menschen von Gott vermöge des sündigen Princips, Beides als sinnlichen und als selbstsüchtigen. So ist sie die Irreligiosität. Diese ist ein wirkliches positives, d. h. selbstbewußtes und selbstthätiges Repelliren der in die Persönlichkeit, näher in das Selbstbewußtsein und die Selbstthätigkeit, sie bestimmend hineinwirkenden Wirksamkeit Gottes, also eine wirkliche selbstbewußte und selbstthätige Opposition gegen das Gottesbewußtsein (als religiöses Gefühl und als religiösen Sinn) und die Gottesthätigkeit (als Gewissen und als göttliche Mitthätigkeit). Auch sie hat ihre verschiedenen Grade. Der Natur der Sache nach kann sie jedoch nur auf der geistigen Potenz auftreten. Denn auf der bloß sinnlichen Potenz ist die Verderbniß der Frömmigkeit ihrem Begriff zufolge bloße religiöse Schwäche, also eine bloß negative Depravation. Auf der geistigen Potenz aber ist sie in beiden unter ihr befaßten Graden zu denken, als positiv unfromme oder irreligiöse böse Lust und als positiv unfromme oder irreligiöse Sucht, beidemale Beides als sinnliche und als selbstsüchtige. Die positiv unfromme oder irreligiöse böse Lust ist die Religionslo-

sigkeit, — auf Seiten des Gottesbewußtseins der Unglaube, als sinnlicher und als selbstsüchtiger — der irreligiöse Irrthum, die theoretische Religionslosigkeit, — auf Seiten der Gottesthätigkeit die Gottesvergessenheit, — als sinnliche und als selbstsüchtige, — die irreligiöse Begierde, die praktische Religionslosigkeit. Die positiv unfromme oder irreligiöse Sucht ist die Gottlosigkeit (der Atheismus oder die Antireligiosität), — auf Seiten des Gottesbewußtseins die Gottesläugnung (richtiger vielleicht Gottesverläugnung), — als sinnliche und als selbstsüchtige, der irreligiöse Wahn, die theoretische Gottlosigkeit (Atheismus), — auf Seiten der Gottesthätigkeit die Gottesverachtung, — als sinnliche und als selbstsüchtige, — die irreligiöse Leidenschaft, die praktische Gottlosigkeit (Atheismus). In ihrer Kulmination ist die Gottlosigkeit irreligiöse Verrücktheit, und zwar näher einerseits die Gottesläugnung Gotteslästerung, der irreligiöse Wahnsinn, — und andererseits die Gottesverachtung Frevel, die irreligiöse Raserei.

Anm. Gotteslästerung und Frevel sind eine irreligiöse Verrücktheit, wie Schwärmerei und Fanatismus auch. Denn sie sind in sich selbst widersinnig. Einen Gott, der einem ein non ens ist, in seinem erboßten Herzen lästern und gegen ihn eine höhnende praktische Opposition machen, ist ein baarer Widersinn, wie er aber in dem Begriff der (approximativ) vollendeten Verkehrung der Persönlichkeit ausdrücklich liegt.

§. 497. Von allen den bisher angegebenen Formen der sündigen Depravation des Selbstbewußtseins und der sündigen Depravation der Selbstthätigkeit ist, da Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit immer nur mit und in einander gegeben sind, mit jeder Form der Depravation des Selbstbewußtseins immer zugleich die ihr korrespondirende Form der Depravation der Selbstthätigkeit mitgesetzt, und umgekehrt. Es kommen also immer nur zusammen vor: die sittliche Stumpfheit und die sittliche Trägheit, — der Irrthum und die Begierde, — der Wahn und die Leidenschaft, — der Wahnsinn und die Raserei, — die religiöse Stumpfheit und die religiöse Trägheit, — der Aberglaube und die Theurgie, — die Schwärmerei und der Fanatismus, — der Unglaube und die Gottesvergessenheit, — die Gottesläugnung und die Gottesverachtung, — und die Gotteslästerung und der Frevel.

§. 498. Weil jedoch das absolute Ineinandersein des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit durch die absolute Vollendung der sittlichen Entwickelung bedingt ist (§. 190.), diese aber wieder durch die Normalität des sittlichen Processes (§. 468.), welche hier nicht stattfindet: so können die einander korrespondirenden Formen der Depravation einerseits des Selbstbewußtseins und andererseits der Selbstthätigkeit nie schlechthin in einander, also auch nie in schlechthin gleichem Maße zusammen gegeben sein, sondern immer nur mit der bestimmten Prävalenz der einen von beiden. Je weiter die abnorme Entwickelung vorschreitet, desto mehr nähert sie sich dem absoluten Ineinandersein und Gleichgewicht beider Formen, ohne jedoch dasselbe jemals vollständig zu erreichen. Die größte Approximation findet auf der Stufe der Sucht, namentlich bei ihrer Kulmination in der Verrücktheit, statt.

§. 499. Hierauf beruht ganz im Allgemeinen die Heilbarkeit der Sünde. Denn um das gestörte Selbstbewußtsein wieder herzustellen, läßt sich der Zugang zu ihm nicht anders finden als durch die Selbstthätigkeit, — und um die gestörte Selbstthätigkeit wieder herzustellen, läßt sich der Zugang zu ihr nicht anders finden als durch das Selbstbewußtsein; sind aber die Alterationen beider schlechthin in einander, so daß sie sich, als beide in völlig gleichem Maß gesetzt, schlechthin decken, so sind beide schlechthin unzugänglich für jedes Heilmittel. Sind sittliche Stumpfheit und sittliche Trägheit schlechthin in einander, so daß sie sich schlechthin decken: so kann der Stumpfsinn durch keine Thätigkeit aus dem Taumel erweckt, und die Trägheit durch keine Vorstellung in Bewegung gesetzt und belebt werden. Sind Irrthum und Begierde schlechthin in einander, so daß sie sich schlechthin decken: so kann der Irrthum durch keine Willenserregung enttäuscht, und die Begierde durch keine Einsicht gedämpft werden. Sind Wahn und Leidenschaft schlechthin in einander, so daß sie sich schlechthin decken: so können die fixen Vorstellungen des Wahns durch keine Krafterhebung des Willens wieder in Bewegung gebracht, und die Bande der Leidenschaft durch keine Aufhellung des Bewußtseins zerrissen werden. Ganz dasselbe gilt ebenmäßig auch von den einander korrespondirenden Formen der Depravation einerseits des Gottesbewußtseins und andererseits der Gottesthätigkeit. Denken wir freilich

die Verrücktheit als schlechthin vollendete, also den Wahnsinn und die Raserei als schlechthin totale: so decken diese beiden letzteren sich absolut; dann aber wäre auch jede Möglichkeit der Heilung ausgeschlossen. Und ebenso verhält es sich mit den religiösen Formen der Verrücktheit. Als schlechthin totale würden das einemal die Schwärmerei und der Fanatismus und das anderemal die Gotteslästerung und der Frevel sich absolut decken; dann aber wären sie auch schlechthin unheilbar. Allein der hier angenommene Fall ist eben, aus dem im vorigen Paragraphen angegebenen Grunde, ein an sich unmöglicher.

Anm. Die absolute Gotteslästerung wäre die Lästerung des heil. Geistes, und ihrem Begriff zufolge schlechthin unaufhebbar, mithin auch unvergebbar.

§. 500. In diesem Zustande seiner natürlichen religiös-sittlichen Depravation ist der Mensch nothwendig Objekt des Zornes Gottes*) (§. 478.), und es findet zwischen ihm und Gott eine relative Trennung statt. Der Tod und das Uebel, die naturnothwendig im Gefolge der Sünde gehen (§. 472.), lasten auf ihm zugleich als göttliche Strafe (§. 474).

§. 501. Auf der Grundlage der §. 494. bis 500. entworfenen Verzeichnung der natürlichen religiös-sittlichen Depravation nach ihren wesentlichen Formen und Stufen bestimmt sich nun auch das relative Auseinanderfallen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit, welches die unmittelbare Folge des Eintritts der Sünde ist (§. 477.), genauer nach seiner Quantität. Und dieß folgendermaßen. Den normalen Verlauf der sittlichen Entwickelung vorausgesetzt ist jeder wirkliche, d. i. wache, menschliche Lebensmoment überhaupt auch ein wirklich sittlicher, d. h. ein durch die Persönlichkeit mitbestimmter, ein Moment entweder wirklichen Selbstbewußtseins oder wirklicher Selbstthätigkeit; und da diese seine sittliche Bestimmtheit der Voraussetzung zufolge die normale ist, so ist jeder solcher Moment gleicherweise auch ein religiöser, d. h. ein durch Gott mitbestimmter, ein Moment entweder des Gottesbewußtseins oder der Gottesthätigkeit. Ja es ist jeder derartige Moment auch in schlechthin gleichem Maße sittlich bestimmt und religiös. Denn im Fall ihrer

*) Eph. 2, 3.

normalen Entwickelung ist die Persönlichkeit in allen ihren Funktionen immer schlechthin vollständig, also genau in eben demselben Maße, in welchem sie als solche (als Persönlichkeit) entwickelt ist, zugleich religiös oder durch Gott bestimmt, also das Selbstbewußtsein immer zugleich schlechthin vollständig Gottesbewußtsein und die Selbstthätigkeit immer zugleich schlechthin vollständig Gottesthätigkeit. Somit fallen denn sittlich bestimmte und religiös bestimmte Lebensmomente gar nicht auseinander, und in jedem einzelnen wachen Lebensmoment decken sich sein sittlicher Gehalt und sein religiöser absolut. Und so kann es denn auch gar nicht einmal für das Bewußtsein zu der Vorstellung kommen von einer Selbständigkeit des Sittlichen und des Religiösen in ihrem Verhältniß zu einander und zu dem Gedanken an eine Trennbarkeit des religiösen Lebens von dem menschlichen Leben überhaupt. Dieß Alles ist aber schlechterdings durch die Normalität der sittlichen Entwickelung bedingt. Denn nur sofern das menschliche Leben ein wirklich sittliches ist, ein persönlich bestimmtes, also nur sofern in ihm die Persönlichkeit wirklich entwickelt ist, eignet ihm die religiöse Bestimmtheit; und nur sofern diese seine sittliche Bestimmtheit die normale ist, eignet ihm die religiöse Bestimmtheit einerseits nicht bloß als formale, sondern auch als materiale, und andererseits auf schlechthin vollständige Weise, d. h. in der Art, daß in ihm der religiöse Impuls dem sittlichen schlechthin gleichgesetzt ist (mit gleichem Maß der Stärke), und also beide nicht bloß koincidiren, sondern auch kongruiren, und deßhalb auch für das Bewußtsein nicht auseinander treten. Tritt nun aber mit der Sünde eine Störung der Normalität der sittlichen Entwickelung ein, so stellt sich dieß Alles ganz anders. Einmal treten in diesem Falle überhaupt religiös bestimmte und nicht religiös bestimmte Lebensmomente auseinander. Denn durch die sündige Depravation wird die Entwickelung der Persönlichkeit zurückgehalten, und es treten mithin bei ihr im Verlauf des menschlichen Daseins wirkliche (d. h. wache) Lebensmomente ein, welche entweder gar nicht oder doch nur in unendlich kleinem Maße persönlich bestimmte sind, nämlich auf der Stufe der sittlichen Rohheit, — Momente, die gar nicht Momente entweder wirklichen Selbstbewußtseins oder wirklicher Selbstthätigkeit, also gar nicht eigentlich sittliche Momente sind. Sie alle ermangeln, da die persönliche

Bestimmtheit das specifische Medium der Einwirkung Gottes auf das menschliche Einzelwesen ist, der religiösen Bestimmtheit ganz. In den Zuständen der Stumpfheit und der Trägheit fehlt demnach in demselben Maße, in welchem sie dieß sind (denn rein für sich allein sind sie ja nie gegeben nach §. 488.), der religiöse Charakter überhaupt, auch der bloß formell religiöse. Für's Andere: Die wirklich persönlich bestimmten, also die eigentlich sittlichen Lebensmomente müssen freilich auch irgendwie religiös bestimmte sein; allein da ihre sittliche Bestimmtheit eine abnorme ist, so ist sie für die religiöse Affektion (d. h. die bestimmende Hineinwirkung Gottes) ein inadäquates Medium, und es kann deßhalb in ihnen die religiöse Bestimmtheit nur eine theils sehr abgeschwächte, theils sehr getrübte, mithin materialiter unfromme, sein, so daß also der religiöse Impuls theils was die Stärke angeht hinter dem sittlichen zurückbleibt, theils was die Richtung angeht mit ihm divergirt, ja wohl mit ihm in kontradiktorischem Gegensatz steht. Einerseits kommt hier die bloß negative Unfrömmigkeit, die falsche Frömmigkeit in Betracht. Und zwar zunächst nach den Momenten der religiösen bösen Lust, also den Zuständen der Verfälschung des Gottesbewußtseins und der Gottesthätigkeit durch sinnliche oder selbstsüchtige Verunreinigung, d. i. den Zuständen des Aberglaubens und der Theurgie. In ihnen fällt zwar der religiöse Charakter nicht überhaupt hinweg; allein theils bleibt in ihnen, weil sie Zustände einer relativen Trübung des Gottesbewußtseins und einer relativen Lähmung der Gottesthätigkeit sind, der religiöse Impuls seiner Stärke nach weit zurück hinter dem sittlichen, theils reflektirt sich in ihnen die religiöse Affektion in der menschlichen Persönlichkeit in der Art, daß die religiöse Bestimmtheit des menschlichen Einzelwesens nur formaliter eine fromme ist, materialiter aber gradezu eine unfromme. Dieß Letztere gilt augenscheinlich in noch weit höherem Maße auch von den Zuständen der religiösen Sucht, d. h. der Schwärmerei und des Fanatismus, ungeachtet bei ihnen von dem ersteren, nämlich von einem Zurückbleiben des religiösen Impulses hinter dem sittlichen hinsichtlich der Stärke, so wenig die Rede sein kann, daß grade umgekehrt (eben in Folge der schon eingetretenen Annäherung an die Wiederaufhebung der Persönlichkeit ihrer materialen Seite nach) dieser letztere, beinahe erloschen, völlig zurücktritt gegen

jenen. Auch hier findet also doch in beiden angegebenen Beziehungen sehr bestimmt ein Auseinanderfallen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit statt, wenn gleich dasselbe, wegen des annäherungsweisen Wiederverschwundenseins der Persönlichkeit ihrer materialen Seite nach, sich dem Bewußtsein mehr oder minder verbirgt, so daß der Schwärmer und der Fanatiker in ihrer ganz sinnlich und selbstsüchtig gewordenen Frömmigkeit vor lauter Frömmigkeit kaum noch von einer Sittlichkeit wissen und wissen wollen*). Die Momente der positiven Unfrömmigkeit, der Irreligiosität andererseits, wenigstens die der irreligiösen Sucht, sind materialiter gradezu antireligiöse. In den Zuständen der Irreligiosität, wenigstens der irreligiösen Sucht, sofern sie rein als solche genommen werden, was sie aber in der Wirklichkeit nie sind, — ist mithin materialiter die Frömmigkeit schlechthin hinweggefallen, so daß in ihnen schon deßhalb von einem Zusammenfallen derselben mit der Sittlichkeit gar nicht die Rede sein kann.

§. 502. Bei der natürlichen Entwickelung der Menschheit fallen hiernach die sittliche Gemeinschaft und die rein religiöse nicht bloß ihrem Umfange nach (s. oben §. 292.), sondern auch ihrer Richtung nach auseinander.

§. 503. Vermöge ihrer sündigen Depravation steht die natürliche Menschheit in einem bestimmten Verhältniß zu dem bösen Geisterreich. Sofern wir nämlich unserer irdischen Schöpfung schon andere Schöpfungskreise vorangehend denken (§. 254.), müssen wir auch innerhalb dieser eine letztlich in der Abnormität verharrende, also eine unwiederbringlich böse sittliche Entwickelung persönlicher Einzelwesen wenigstens als möglich annehmen. Eine solche unverbesserlich abnorme Entwickelung nun kann zwar keine wirkliche Vollendung des persönlichen Einzelwesens, näher keine wirkliche Vergeistigung desselben zu ihrem Resultat haben, weil diese der Natur der Sache nach schlechterdings durch die Normalität des sittlichen Entwickelungsprocesses bedingt ist; wohl aber eine relative Vollendung und ein approximativ geistähnliches, ein geistartiges Sein desselben. Solche als geistartig aus dem materiellen Leben geschiedenen persönlichen

---

*) Vgl. Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 38. (5. A.)

Einzelwesen können auch nach dem sinnlichen Tode wieder zu einem wirklichen Leben auferstehn, sofern es ihnen nämlich gelingt, die einzelnen geistartigen Elemente ihres Seins wenigstens approximativ zu organisiren, und somit einen Naturorganismus, einen beseelten Leib wieder zu erlangen, — was in demselben Maße leichter ausführbar ist, je böser sie sind, und je durchgreifender sie mithin das Böse in sich systematisirt haben. (S. oben §. 471.) Solche wieder aufgelebte geistartige persönliche Wesen sind dann zwar engelartige Wesen, aber böse, — sie sind Dämonen. Und je nachdem die verschiedenen Weltsphären, welchen sie zugehören, unter einander abgestuft sind, findet unter ihnen eine Mehrheit von Ordnungen statt, wie unter den guten Engeln. Durch die ihnen allen gemeinsame Tendenz der unbedingten Opposition gegen Gott und sein schöpferisches Wirken sind sie unter einander zu einem dämonischen Reich verbunden, das dann auch sein Haupt haben muß, seinen Fürsten der Finsterniß, den Teufel. Da die Dämonen nicht wirkliche Geister, sondern nur geistartige Wesen, mithin auch nicht rein geistige sind: so sind sie nicht schlechthin unvergänglich; denn Unvergänglichkeit eignet wesentlich nur dem (wirklichen) Geiste. Wenn die Dauer ihres Seins sich auch noch so weit über ihren sinnlichen Tod hinauserstreckt, zuletzt muß es doch nach allmäligem Verzehrungsproceß in sich selbst erlöschen. Als solche bloß geistartige Wesen sind sie nun freilich nicht schlechthin frei von den Schranken des Raumes und der Zeit; aber sie sind es doch relative, im Vergleich mit grobsinnlichen Wesen in unserm dermaligen Zustande, und sie sind es in demselben Maße, in welchem ihr Sein wirklich ein geistartiges ist. In eben diesem selben Maße haben sie daher auch die Macht, auf die Welt einzuwirken, nämlich sofern sie noch eine materielle ist, also auch auf die natürliche Menschenwelt. Natürlich jedoch nur in demselben Maße, in welchem diese vermöge der Analogie ihres sittlichen Zustandes mit dem ihrigen einen Anknüpfungspunkt darbietet, d. h. nur in dem Maße, in welchem sie sündig ist. Dieser Fall ist nun eben gegeben mit dem sündigen Verderben der natürlichen Menschheit, und diese ist somit den verführenden Wirkungen des dämonischen Reichs ausgesetzt*).

---

*) Ueber die dämonischen Versuchungen vgl. die sehr umsichtigen Bemerkungen von Harleß, Christl. Ethik, S. 100 f., vgl. S. 91. 93 f.

Anm. Hier, wo wir rein apriorisch verfahren, können wir streng genommen von dem Reich der Dämonen nur als von einem möglichen reden. Daß dieses dämonische Reich sich auch durch den Hinzutritt der finaliter unverbesserlichen Menschen verstärkt, welche es nach dem sinnlichen Tode vermögen, sich zu dämonisiren (s. §. 471), versteht sich von selbst. Wir dürfen dieses Reich der Finsterniß keineswegs ohne Weiteres als ein letztlich aufhörendes und somit bloß vorübergehendes denken. Denn wenn gleich jedes einzelne seiner Glieder sich zuletzt in sich selbst verzehrt, so kann doch die endlos fortgehende Weltschöpfung und Weltentwickelung dasselbe immer wieder ergänzen aus immer wieder neuen Weltsphären. Wie die Annahme einer Einwirkung der Dämonen auf die sündige Menschenwelt durchaus im Begriff beider begründet ist, so schließt auch der Gedanke des Besitznehmens der Dämonen von menschlichen Individuen und der dämonischen Besessenheit dieser ganz und gar keine Absurdität in sich *). Denn es liegt ganz im Begriff dieser Dämonen, daß ein mächtiger Zug sie zur Materie und zum materiellen Leben hinzieht, ein Zug, dem sie natürlich nur in dem Maße Folge geben können, in welchem sie in der Analogie des sittlichen Zustandes des Menschen mit dem ihrigen in demselben einen Anknüpfungspunkt vorfinden.

§. 504. Durch die natürliche sündige Depravation ist die sittliche Entwickelung der Menschheit oder die Entwickelung der Sittlichkeit (sensu medio) keineswegs aufgehoben. Vielmehr entwickelt sich in ihr der natürlichen Verderbniß ungeachtet die Persönlichkeit je länger desto weiter, sowohl in dem menschlichen Einzelwesen, als auch in der Gesammtheit des Geschlechts oder als Gemeingeist. Aber diese Entwickelung der Persönlichkeit ist wiederum unmittelbar zugleich eine immer mehr zunehmende Steigerung der Sünde in der Menschheit, wiederum Beides in ihren einzelnen Gliedern und in ihrer Totalität. In demselben Maße nämlich, in welchem die Persönlichkeit des Individuums sich entwickelt, wird die Sünde in ihm mehr und mehr seine eigene und ihm zuzurechnende, und eben damit zugleich aus der bloß natürlichen die geistige. Denn in demselben Maße, in welchem in ihm wirklich schon die Macht der Selbstbestimmung an-

*) Vgl. Romang, Syst. d. nat. Religionslehre, S. 430. Anm. »Volkmann, Psychol., S. 45. Rohmer, Die Rel. Jesu, S. 238 f. 7. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 614 ff. 646.«

näherungsweise zustande gekommen ist, ist die Sünde zugleich das Werk seiner eigenen Selbstbestimmung. Je länger die Menschheit sich entwickelt, und je weiter die menschliche Gemeinschaft sich verbreitet, desto mehr kommt allerdings in ihr ein sittlicher Gemeingeist zustande; aber dieser wird auch selbst je länger desto vollständiger von dem immer tiefer in sich entwickelten sündigen Princip inficirt, und begründet so nur eine sich immer höher steigernde geschichtliche Macht des Bösen. Die Entwickelung der natürlichen Menschheit (rein als solche) ist mithin einerseits eine immer vollständigere Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit und andererseits (im engsten Zusammenhange damit) eine immer höhere Steigerung der menschlichen Sünde. Die Menschheit (sofern nämlich von ihrem Totalzustande die Rede ist) wird allerdings je länger desto sittlicher sensu medio, aber ihre Sittlichkeit wird damit nur eine immer bösere.

§. 505. Auch die Frömmigkeit hat der natürlichen sündigen Depravation ungeachtet ihre Entwickelung. Aber natürlich nur als falsche Frömmigkeit, näher als Aberglaube und Theurgie. Da die Verfälschung der Frömmigkeit wesentlich in der autonomischen Wirksamkeit der materiellen Natur und dem bestimmenden Einfluß derselben auf die Persönlichkeit im Menschen ihr Princip hat, so ist ihr allgemeiner und wesentlicher Grundcharakter das Verfälschtsein der Gottesidee durch die Idee der materiellen Natur, so daß jene nur in Vermischung mit dieser für das Selbstbewußtsein gegeben ist, kurz Naturvergötterung. Eben darum ist aber auch der allgemeine Charakter der natürlichen falschen Religion oder des Heidenthums religiöse Schwäche*), Gebundenheit der Frömmigkeit durch die materielle Naturmacht. Von dem angegebenen Grundwesen des Heidenthums, der Naturvergötterung, sind die beiden allgemeinsten wesentlichen Modifikationen der Polytheismus und der Pantheismus, die Grundformen des Heidenthums. Die materielle Natur kann nämlich religiöses Objekt sein zunächst in ihrer unmittelbar gegebenen Erscheinung, also in ihren einzelnen konkreten Elemen-

*) „In dieser natürlichen Schwäche des religiösen Antriebes wurzelt der allgemeine religiöse Charakter des Heidenthums, sein wesentlicher Unterschied vom alttestamentlichen und christlichen Glauben.“ J. Müller, a. a. O., II., S. 376.

ten und Momenten*). Wird sie in diesen für göttlich oder für Gott genommen, so ist dies der Polytheismus. Sie kann aber auch religiöses Objekt sein *als solche*, d. h. *in ihrem ausdrücklichen Unterschiede von ihren einzelnen Erscheinungen*; es kann zwischen dem Wesen und der Erscheinung der materiellen Natur ausdrücklich unterschieden und bestimmt nur jenes als Gott genommen werden. Dieß ist dann der Pantheismus, dessen Grundgedanke ist: das *Wesen* der materiellen Natur (natürlich mit Inbegriff des Menschen) ist Gott, nicht ihre Erscheinung, — nicht das einzelne materielle Naturding als solches, sondern die materielle Natur »an sich« selbst. Der Pantheismus ist übrigens nur die höhere Potenz des Polytheismus, und erst die Folge eines eigentlich so zu nennenden Denkens. Dieses kann nämlich auch innerhalb des Heidenthums bei dem Polytheismus nicht stehen bleiben, eben weil es *begreifen* will, die einzelnen empirisch gegebenen materiellen Naturdinge *rein als solche* aber nicht begriffen werden *können*, sondern eben nur mittelst der ausdrücklichen Unterscheidung ihrer von sich selbst, nämlich ihrer Erscheinung von ihrem Wesen (d. h. von ihrem Begriff). Es führt daher der Polytheismus, sobald es innerhalb desselben zum wirklichen Denken kommt, nothwendig zum Pantheismus, seinem wissenschaftlichen Sublimat, und Polytheismus der Volksreligion und Pantheismus der wissenschaftlichen religiösen Lehre müssen dann unabtrennlich neben einander hergehn. In seiner rohsten Form ist der Polytheismus der *Fetischismus*, dem das einzelne materielle Naturding (immerhin also auch etwa der einzelne sinnliche Mensch) *unmittelbar als solches* für Gott gilt. Hierbei nicht stehen bleibend erhebt sich die polytheistische Frömmigkeit von dem einzelnen materiellen Naturdinge als solchem zu der *Idealität desselben*, — aber zunächst so, daß ihr das Verhältniß zwischen dieser Idealität des materiellen Naturdings und seiner empirischen Erscheinung noch ganz dunkel und unbestimmt bleibt. Nur betrachtet sie dieselben doch schon bestimmt als relativ außereinander seiend, wiewohl zugleich als sich *wesentlich* auf einander beziehend. Dieß ist der *symbolisch-mythologische* Polytheismus, in welchem der eigentliche Poly-

---

*) »Vgl. *Novalis*, II., S. 191.«

theismus bereits einen ersten Schritt über sich selbst hinausthut. Die einzelnen materiellen Naturdinge, welche der Polytheismus in der angegebenen Weise als Gott setzt, können höchst mannichfaltige sein, und hiernach bestimmen sich auch innerhalb des symbolisch-mythologischen Polytheismus verschiedene Stufen, je nachdem er nämlich mehr oder minder elementarische materielle Naturdinge zu seinem religiösen Objekt macht. Am höchsten steht auf der Stufenleiter der materiellen Naturdinge das persönliche materielle Naturwesen, der Mensch, als der concentrirte Mikrokosmus der irdischen materiellen Natur. Indem der Polytheismus in ihm Gott anschaut und ergreift, ersteigt er also seine höchste Stufe (der hellenische Polytheismus, die Religion der menschlichen Natur oder die menschliche Naturreligion,), die sich zugleich unmittelbar mit dem Monotheismus und der wahren Religion berührt, — nämlich vermöge der centralen Einheit, welche die gesammte materielle Natur in dem persönlichen Naturwesen erreicht, und vermöge des wesentlichen Hinausgreifens der Persönlichkeit über die Materie Da aber für die natürliche Religion der Begriff der Persönlichkeit eben getrübt ist, so vermag sie auch von hier aus für sich allein den Weg zu diesem Uebersschritt in die wahre Religion nicht zu finden, sondern geht vielmehr, indem sie über den Polytheismus hinausgetrieben wird, dazu fort, an der Stelle des einzelnen materiellen Naturdings den organischen Complex aller einzelnen materiellen Naturdinge, das Ganze, die materielle Welt überhaupt, aber nicht, wie sie empirisch gegeben ist, sondern ihrer Idealität nach, für Gott zu nehmen. Damit ist sie beim Hylozoismus angelangt, welchem Gott die Weltseele ist und die Welt der Leib Gottes. Mit ihm ist der Polytheismus unmittelbar im Begriff, in den Pantheismus überzuschlagen. Der Hylozoismus ist nur der über sich selbst noch unklare Pantheismus. Es kommt auf diesem Punkte nur noch darauf an, daß die bisher immer noch irgendwie aus einander gehaltenen beiden Momente Idealität und Erscheinung durch das fortschreitende Denken in klarer Weise ausdrücklich zusammengebracht werden, in der Art nämlich, daß die Erscheinung als wirkliche Erscheinung der Idee (nicht mehr als bloßer Schein) genommen wird, also der unbestimmte Begriff der Idealität zu dem des Wesens erhoben, und der Begriff der Erscheinung im

Gegensatz gegen den des Wesens genommen wird, aber dieß so, daß das Wesen nicht als ein ihr fremdes und fernes, sondern als ihr realiter einwohnend, oder sie als Erscheinung des Wesens, das nur in ihr als seiner Erscheinung Dasein hat, gedacht wird. Nach einer andern Seite hin modificirt sich der Polytheismus zum Dualismus*). Sofern sich nämlich für die natürliche Frömmigkeit die Sittlichkeit bestimmt geltend macht, und infolge hiervon für das religiöse Bewußtsein an seinen Objekten die nicht ausdrücklich sittlich bestimmten Unterschiede gegen die sittlichen zurücktreten, welche sich mit Klarheit zu dem Einen allgemeinen sittlichen Gegensatz des Guten und des Bösen constituiren, schlägt der Polytheismus nothwendig in den Dualismus um. Dieser ist eine besondere Entwickelungsform des Polytheismus, der sittlich bestimmte Polytheismus. In ihm geht insofern das Heidenthum als Naturvergötterung bestimmt über sich selbst hinaus, als es an der materiellen Natur nicht mehr die materielle Natur selbst, sondern die sittliche Bestimmtheit an ihr zum Objekt ›der Vergötterung‹ hat. Allein dieser Versuch der natürlichen Frömmigkeit, von der materiellen Natur loszukommen, wie er im Dualismus gemacht wird, mißlingt doch gänzlich. Denn der Dualismus vermag den sittlichen Gegensatz selbst nicht anders zu betrachten denn als einen natürlich gesetzten (also als eine unter vielen andern materiellen Naturbestimmtheiten), und seine Entwickelung nicht anders denn als einen materiellen Naturproceß; und so sinkt er wieder bestimmt in die Naturvergötterung zurück, über die er eben die Frömmigkeit hinausheben wollte.

Anm. Der Pantheismus bildet grade zu dem Satze: „Jedes ist Gott", den direkten Gegensatz. Sein Begriff ist: 1) „Das All (τὸ πᾶν) ist Gott". 2) Aber dieses All auch wieder nicht gedacht als der Komplex aller einzelnen die Erscheinungswelt konstituirenden Dinge, sondern als die Substanz aller dieser, deren Sein als ein nur accidentelles betrachtet wird. Vgl. Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 40. (5. A.). Weil der Pantheismus wesentlich Heidenthum, d. h. Naturreligion ist, so kann er sich, in allen seinen Formen, nie dazu entschließen, in seine Idee der Gottheit die Bestimmtheit der Persönlichkeit mit aufzunehmen.

*) ›Vgl. Schenkel, Dogm., I., S. 212 f.‹

§. 506. **Auch innerhalb der falschen Religion macht sich das Bedürfniß der** *religiösen Gemeinschaft* geltend. Da aber in ihr die Frömmigkeit entschieden durch die materielle Naturmacht gebunden ist, so kann diese religiöse Gemeinschaft sich nicht als *rein* religiöse, als Gemeinschaft der Fömmigkeit *lediglich als solcher*, d. h. als *Kirche* konstituiren, und eben deßhalb auch nicht als *schlechthin allgemeine*. Sondern indem sie wesentlich in der Abhängigkeit von der materiellen Naturbestimmtheit bleibt, kann sie sich nicht über den Umfang der wesentlichen Identität dieser, d. h. nicht über den Umfang des Volksthums hinaus ausdehnen. Im Heidenthum ist so die Religion wesentlich nur als eine *Vielheit von volksthümlichen Religionen* möglich, und die religiöse Gemeinschaft wesentlich nur als eine *nationale*. Innerhalb dieser volksthümlichen religiösen Gemeinschaft stellt sich nun allerdings der natürlichen religiösen Depravation und dem natürlichen unfrommen Hange der Einzelnen ein Damm entgegen, indem in ihr eine bestimmte Weise der falschen Religion objektivirt und als allgemeingültig autorisirt wird. Es entsteht hiermit eine *positive* Religion. Das Positive an ihr ist das der subjektiven Frömmigkeit der Einzelnen gegenüberstehende und sie bedingende Objektive. Eben als solches ist es die die Entwickelung der individuellen Frömmigkeit vermittelnde allgemeine Macht, und drückt ihr einen eigenthümlichen, in ihrem bestimmten Kreise Allen gemeinsamen charakteristischen Grundtypus auf. Diese bestimmte Weise, wie in der volksthümlichen religiösen Gemeinschaft unter der Autorität dieser die Religion festgestellt (ponirt) wird, beruht nicht etwa auf Willkür oder Zufall, sondern auf bestimmten *geschichtlichen* Thatsachen und Verhältnissen, und insofern ist die positive Religion, immer zugleich *historische*. Wenn nun aber diese volksthümliche religiöse Gemeinschaft mit ihrer positiven Religion immerhin von der einen Seite der religiösen Depravation des Einzelnen bis auf einen gewissen Grad steuert, so steigert sie doch auf der andern Seite auch wieder entschieden die Macht des Aberglaubens und der Theurgie, auf deren Basis sie sich konstituirt hat, also überhaupt die Macht der falschen Religion.

Anm. 1. Der Gedanke einer Einmischung der Dämonen in die falsche Religion und ihren Cultus ist nichts weniger als widersinnig. >Vgl. *Thiersch*, Kirchengesch., I., S. 7 ff.<

Anm. 2. Der Sinn, in welchem von positiver Religion zu reden ist, entspricht ganz demjenigen, in welchem wir von positivem Rechte sprechen. Ihrer wesentlichen Zusammengehörigkeit ungeachtet unterscheiden sich die Begriffe der positiven und der historischen Religion doch wirklich, und die eine dieser beiden Bestimmtheiten an der Religion ist nicht grade ohne Weiteres das Maß der anderen. Vgl. Nitzsch, a. a. O., S. 45.

§. 507. [Auch bei der sittlichen Abnormität geht die sittliche Gemeinschaft in ihrer Entwickelung von der Familie und ihrer Ausbreitung in den Stamm aus (vgl. §. 416—421). So lange nun der patriarchalische Zustand besteht, wird die Gemeinschaft durch ein sinnliches Naturband zusammengehalten. Sobald sich aber der Stamm in die Völker auflöst und damit auch der patriarchalische Familienzusammenhang (§. 422), lassen auch alle bisherigen Gemeinschaftsbande nach; ein eigentlich sittliches Bindemittel aber ist noch nicht an ihre Stelle getreten.] Dieß kann der Natur der Sache nach (vgl. §. 423) nur in der Macht der in Allen schlechthin identischen universellen Humanität über die individuellen Differenzen oder in der sittlichen Bildung bestehen. Allein eben darin, daß auf diesem Punkte der Entwickelung der Menschheit erst der Uebergang aus dem sinnlichen Naturzustande in den eigentlich so zu nennenden sittlichen Zustand stattfindet, liegt es ja schon ausdrücklich, daß die Macht der universellen Humanität nur eben erst aus der ursprünglichen Verhüllung in der noch natürlichen Individualität hervorgebildet zu werden anfängt. Die Individualität muß also jetzt*) noch entschieden vorherrschen, und zwar, was eben hierin unmittelbar schon liegt, als noch natürliche, d. i. als Partikularität. Daß aber diese als solche bestimmt und energisch hervortritt, das geschieht eben jetzt zuerst, nachdem die sie bisher gebunden haltende sinnliche (materielle) Naturgewalt der Familieneinheit dahin gefallen ist. Ihr Hervortreten ist aber in concreto nicht Anderes als das Hervortreten der Tendenz der Einzelnen, sich zu isoliren und sich in sich selbst abzuschließen**).

*) 1. A.: auch bei dem völlig normalen Verlaufe der sittlichen Entwickelung.

**) 1. A.: Der Einzelne empfindet sich nicht mehr überwiegend als bloßen unselbständigen Bestandtheil eines unauflöslich zusammengehörigen Naturganzen, sondern er fühlt sich in sich selbst als selbständig diesem gegenüber. Vgl. Conradi, Selbstbewußtsein und Offenbarung, S. 248.

So scheint denn in dem zum Volk herangewachsenen Stamme die sittliche Gemeinschaft und mit ihr der sittliche Zustand überhaupt unrettbar unterzugehen. [Das Volk findet sich zunächst als ein bloß räumlich verbundenes Aggregat von Individuen, als eine bloße Horde. Die Einzelnen stehen sich in ihm in ihrer reinen Partikularität schroff gegenüber.] *)

§. 508. [Allein eben diese ihre Partikularität, welche zunächst die Einzelnen von einander trennt, verknüpft sie doch zugleich unmittelbar wieder. Denn mit ihr ist zugleich einerseits für jeden Einzelnen das Bedürfniß gegeben, sich gegen die partikularistische Selbstsucht der Anderen zu sichern, eben im Interesse seiner eigenen selbstsüchtigen Partikularität, und andererseits eine ausgesprochene Unselbständigkeit der Einzelnen gesetzt. Je weiter die Bearbeitung der äußeren materiellen Natur vorschreitet, desto höher wächst ja die Summe der menschlichen Bedürfnisse an, und desto mehr partikularisiren sich dieselben in's Unendliche. So sind denn die Einzelnen immer weniger im Stande, ihre Bedürfnisse Jeder für sich selbst vollständig zu befriedigen. Sie empfinden also die Auflösung der Gemeinschaft und die sie verursachende partikularistische Tendenz selbst als ein Uebel, und darum arbeiten sie selbst ihr entgegen und suchen mittelst des partikularistischen Principes selbst eine neue Gemeinschaft zu stiften. Indem ihre Partikularität sie unmittelbar an einander zieht vermöge des gegenseitigen Bedürfnisses, kommt unter ihnen eine Theilung der Arbeit mittelst des gegenseitigen Austausches ihrer Produkte, der Sachen, zustande, also ein gegenseitiger Verkehr. Indem aber in diesem die partikulären Interessen der Einzelnen durchweg in Konflikt gerathen, liegt es in dem partikulären Interesse jedes Einzelnen, daß diesem Konflikte gesteuert werde, was der Natur der Sache zufolge nur durch die Errichtung eines Rechtsverhältnisses geschehen kann. Diese auf das Recht gegründete Gemeinschaft der Sachen und des Eigenbesitzes mittelst des Tauschverkehres, die so zustande kommt, ist die bürgerliche Gesellschaft. Sie beruht in der That auf einem Gesellschaftsvertrage und ist ein Werk der bloßen Noth. In ihr wollen die Ein-

*) 1. A. zu §. 434: „Der Zustand der Barbarei besteht darin, daß eine Menge ein Volk ist, ohne zugleich ein Staat zu sein." Hegel, bei Rosenkranz, Hegel's Leben, S. 244.

zelnen die Gemeinschaft oder das Ganze lediglich um ihrer (der Einzelnen) selbst willen und setzen sich somit der Gemeinschaft oder dem Ganzen positiv entgegen. In ihr rein als solcher sind die einzelnen Mitglieder Privatpersonen, und ihr Zweck ist einzig und allein ihr individueller als solcher, d. h. ihr partikulärer Zweck. Sie sind daher auch alle einander schlechterdings gleich. Die (bloße) bürgerliche Gesellschaft hat wesentlich die abstrakte Gleichheit der Rechte aller Einzelnen zu ihrem Grundgesetze. Denn eben auf die gegenseitige Stipulation hin treten sie ja zu ihr zusammen, sich gegenseitig gleiches Recht zu gewähren. An sich betrachtet ist sie nichts Anderes als die bestimmt organisirte Gemeinschaft des universellen Bildens oder das bürgerliche Leben, aber ausdrücklich als nicht im Staate gedacht.]

1. A. §. 426. Nichts desto weniger ersteht doch die Sittlichkeit aus dieser ihrer Auflösung in höherer Potenz wieder auf. Zu einer wirklichen Auflösung der Gemeinschaft nämlich kommt es schon deßhalb nicht, weil wenn auch alle natürlichen Bande zerreißen, doch das von ihnen unabhängige religiöse Band zusammenhaltend zurückbleibt, die Identität und die Gemeinschaftlichkeit des Gottesbewußtseins und der Gottesthätigkeit. Sodann aber verknüpft doch auch eben das Princip selbst, welches sie von einander trennt, die Einzelnen zugleich wieder, ihre immer stärker hervortretende Partikularität. Denn mit ihr ist zugleich ihre immer größere Unselbständigkeit gesetzt. Je individualisirter die Einzelnen werden, und je weiter überdieß die Bearbeitung der äußeren materiellen Natur, die s. g. Kultur, fortschreitet, desto höher wächst die Summe der menschlichen Bedürfnisse an, und desto mehr partikularisiren sich dieselben in's Unendliche*). So sind die Einzelnen immer weniger im Stande, ihre Bedürfnisse Jeder für sich selbst vollständig zu befriedigen. Sie empfinden also die Auflösung der Gemeinschaft und die sie verursachende partikularistische Tendenz selbst als ein Uebel; und darum arbeiten sie selbst ihr entgegen. Da sie die bisherige Gemeinschaft nicht mehr festzuhalten vermögen, so streben sie, eine neue zu stiften, und zwar mittelst eben desselben Principes, welches jene zersetzt hat, des partikularistischen. Denn ein anderes, Gemeinschaft stiftendes Princip steht ihnen auf dieser Stufe

*) Vgl. Hegel, Philosophie des Rechts (S. W. Band 8), S. 256 ff. Es wird hier mit Recht darauf hingewiesen, daß grade die Unendlichkeit seiner Bedürfnisse und der Mittel, sie zu befriedigen, etwas ist, was den Menschen vor den übrigen Geschöpfen auszeichnet.

der sittlichen Entwickelung nicht zu Gebote. Indem ihre Partikularität sie unmittelbar aneinander zieht vermöge des gegenseitigen Bedürfnisses, kommt unter ihnen eine Theilung der Arbeit mittelst des gegenseitigen Austausches ihrer Produkte, der Sachen, zustande, also ein gegenseitiger Verkehr. Freilich scheint diese Vergesellschaftung an demselben Princip der Partikularität, das sie hervorgerufen hat, auch unmittelbar wieder scheitern zu müssen; denn je bestimmter die Individualität in ihrer natürlich unmittelbaren Form als Partikularität hervortritt, desto schärfer wird der Gegensatz der individuellen Interessen. Allein schon der Partikularität selbst drängt sich aus dem Gesichtspunkte ihrer eigenen Tendenz die Nothwendigkeit einer Vermittelung dieses Gegensatzes auf. Denn dieses gegensätzliche Verhältniß der Einzelnen zu einander ist ja unter Allen ein gegenseitiges, und somit sieht sich eben die Partikularität eines Jeden durch dasselbe auf das Aeußerste gefährdet. In dem eigenen partikulären Interesse eines Jeden selbst liegt es daher, eine Vermittelung der streitenden Interessen zu erzielen*). Die Hauptsache aber ist, daß die Einzelnen sich der an ihnen hervortretenden Partikularität an ihren Wirkungen als eines Hindernisses der sittlichen Entwickelung, und somit zugleich als eines sittlich zu überwindenden Momentes bewußt werden. Sie trachten also darnach, dieselbe wieder aufzuheben durch die Realisirung einer Gemeinschaft der individuellen Interessen. Diese aber ist bedingt durch die volle Wechselseitigkeit der Mittheilung der Sachen oder des Eigenbesitzes. Diese gewährleisten sich deßhalb die Einzelnen, d. h. sie gehen unter sich eine Gemeinschaft des Rechtes**) ein. Dieses Recht kann zunächst nur ein beschränktes und relativ willkürliches sein, da es ja eben die Partikularität (nicht die bereits von der universellen Humanität durchdrungene, wahrhaft gebildete Individualität) ist, von der hierbei Alles ausgeht. Es ist positives Recht (noch nicht die Freiheit selbst). Die Möglichkeit seiner Feststellung in solcher positiver Weise ist in der noch aus dem patriarchalischen Zustande mit herüber gekommenen bestimmten gemeinsamen Sitte gegeben, über deren allgemeine Anerkennung die Einzelnen nur ausdrücklich überein zu kommen brauchen. Es ist daher zunächst Gewohnheitsrecht***). Diese auf das Recht

*) >Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell., I, S. 404 f. Auch S. 405—409, 413 f.<

**) Ueber den Begriff des Rechts vgl. namentlich Kant's Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 29—38, 58—61. (B. V., d. S. W.) >Schopenhauer, a. a. O, I., S. 394—410, 437. Grundprobleme d. Ethik, S. 216 f., 794. Fichte, III., S. 105.<

***) Vgl. Conradi, a. a. O., S. 254 f.

gegründete Gemeinschaft der Sachen und des Eigenbesitzes mittelst des Tauschverkehres ist die bürgerliche Gesellschaft*). Sie beruht in der That auf einem contrat social, und ist ein Werk der Noth; aber bei der normalen sittlichen Entwickelung ein Werk der Noth aus dem reinen sittlichen Interesse selbst heraus. In ihr wollen die Einzelnen die Gemeinschaft oder das Ganze um ihrer (der Einzelnen) selbst willen; und somit setzen sie sich in ihr in der That der Gemeinschaft oder dem Ganzen positiv entgegen**). Aber sie erkennen zugleich diese Richtung als eine solche, die sittlich gebrochen werden muß, und stellen sich selbst zu diesem Ende unter die Zucht eines Gesetzes, vor dem als vor einer über ihre Partikularität souverän gebietenden Macht sie sich unbedingt beugen. In der bürgerlichen Gesellschaft rein als solcher sind die einzelnen Mitglieder (denn von wirklichen Gliedern kann hier noch nicht die Rede sein) Privatpersonen, und ihr Zweck ist lediglich ihr individueller als solcher***). Sie sind daher auch alle einander schlechterdings gleich. Die (bloße) bürgerliche Gesellschaft hat wesentlich den republikanischen Charakter, und die abstrakte Gleichheit der Rechte aller Einzelnen ist ihr Grundgesetz; denn eben auf die gegenseitige Stipulation hin treten sie ja zu ihr zusammen, sich gegenseitig Jeder Jedem gleiches Recht zu gewähren.

Anm. Unter den (bloßen) Bourgeois (im Unterschiede von den Citoyens) ist die égalité schlechthin wesentlich. Diese égalité Aller ist dann auch schon unmittelbar selbst die liberté, der Begriff der rein bürgerlichen Freiheit, im Unterschiede von der eigentlich staatlichen oder politischen, mit der sie nicht zu verwechseln ist. Vgl. Schleiermacher, Syst. d. SL., §§. 272. 274.

§. 509. [Indem die bürgerliche Gesellschaft sich konstituirt, geht sie jedoch unmittelbar zugleich über sich selbst hinaus. Ueber ihr eigenthümliches Princip und über ihre eigenthümlichen Grenzen. Gleich von vornherein muß sie ihr Grundgesetz, die abstrakte Gleichheit des Rechtes Aller, wieder verläugnen. Denn ungeachtet in ihr ein an sich über dem Einzelnen als solchem stehendes Allgemeines noch gar nicht anerkannt ist, so haben sich doch die Einzelnen zu einem Ganzen

*) Als das Charakteristische des bürgerlichen Vereins betrachtet auch Kant den Rechtszustand. S. Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 117. 144, f. (B. V, d. S. W.)

**) Vgl. Conradi, a. a. O., S. 248.

***) Hegel, a. a. O., S. 251.

zusammen gethan in der Absicht, damit dieses jedem Einzelnen gegenüber das Recht jedes Anderen wirksam vertrete und durchsetze. Dieses Ganze kann aber den Einzelnen gegenüber kein Recht sein, wenn es nicht bestimmte, von Allen als solche anerkannte Organe hat. Die bürgerliche Gesellschaft bedarf also der Gesellschaftsbeamten; mit ihnen aber ist schon ein bestimmtes Analogon des Verhältnisses zwischen Obrigkeit und Unterthanen gegeben, dessen Begriff wesentlich der der absoluten Bevorrechtung des Allgemeinen, des Zweckes der Gemeinschaft selbst, dem Einzelnen rein als solchem oder dem partikulären Zwecke desselben gegenüber ist. Und ebenso überschreitet sie auch nothgedrungen ihren eigenthümlichen Bereich, das Gebiet des universellen Bildens; denn die Gemeinschaft dieses letzteren läßt sich nicht ohne irgend ein Maß von Gemeinschaft des universellen Erkennens und weiterhin auch von Gemeinschaft der individuellen Funktionen zur Ausführung bringen. Ueberhaupt je mehr sich in der bürgerlichen Gesellschaft auf Veranlassung der in ihr zustande gekommenen sittlichen Verhältnisse die Persönlichkeit des Einzelnen entfaltet, desto mehr stellt sich in ihr das Bedürfniß der Gemeinschaft nach allen besonderen Seiten derselben heraus. Anfänglich nun bestehen diese anderweiten Gemeinschaften mehr nur neben der bürgerlichen Gesellschaft, sich theils an das Familienleben, theils an einzelne hervorragende Individuen anknüpfend. Allmälig aber wird die bürgerliche Gesellschaft der Bedeutsamkeit derselben für ihr eigenes Interesse gewahr, und nun nimmt sie dieselben, ihre Leitung an sich ziehend, mehr oder minder bestimmt in ihren eigenen Organismus auf als besondere Kreise. Somit hat sie selbst ihr Gebiet zum Gesammtumfange der sittlichen Gemeinschaft überhaupt erweitert, und in sich ein System von organischen Funktionen angelegt, welche stätig zur Aufhebung ihres eigenen specifischen Principes, der Partikularität, mittelst der Entwickelung seines Gegensatzes, der Macht der universellen Humanität, in ihren Mitgliedern zusammenwirken.

1. A. §. 427. Ungeachtet so in der bürgerlichen Gesellschaft ein >an sich< über den Einzelnen als solchen in ihrer Besonderheit stehendes Allgemeines, eine >an sich seiende< universelle Humanität über den besonderen menschlichen Einzelwesen noch gar nicht anerkannt ist, so haben sich doch in ihr die Einzelnen zu einem Ganzen zusammengethan, und sich diesem, wenn

auch nicht untergeordnet, so doch wenigstens eingeordnet. Dieses Ganze kann aber nicht existiren und eine Macht über die Einzelnen sein, wie es doch soll, ohne ausdrücklich mit seiner Vertretung der Willkür der Einzelnen gegenüber beauftragte Organe zu haben. Ohne solche bestimmte Organe kann die bürgerliche Gesellschaft dem Individuum die Sicherung der Befriedigung seiner partikulären Interessen, um welcher willen es sich in sie begibt, gar nicht gewähren. Sie bedarf derselben vor Allem zum Behufe der Rechtspflege (Richter); sodann aber auch zum Behufe desjenigen Anfanges von öffentlicher Verwaltung, der sich auch in ihr bereits nothgedrungen ansetzt, zunächst unter der Form der Polizei. Da nämlich die partikulären Zwecke der Einzelnen sich nur mittelst eines möglichst allgemeinen Verkehres möglichst vollständig realisiren können, dieser Verkehr aber bei der auf dieser noch so untergeordneten Stufe der sittlichen Entwickelung unvermeidlichen Ungeschicklichkeit der Einzelnen für die Unterhaltung der Gemeinschaft beständig von Hemmungen bedroht ist: so verlangt das Interesse der Einzelnen selbst gebieterisch, daß eine allgemeine Macht konstituirt werde, welche alle Störungen des gegenseitigen Verkehrs entferne, und über der Erhaltung seiner Allgemeinheit wache. Dieß ist dann der bestimmte Anfang einer administrativen Gewalt, die sich am unmittelbarsten an den ihr schon an sich nahe verwandten richterlichen Stand anknüpft*). (Die frühesten Obrigkeiten sind überall Richter.) So stellt also die bürgerliche Gesellschaft aus ihrer Mitte Gesellschaftsbeamten auf als ihre Organe, in denen sie als solche den Einzelnen als solchen gegenüber eine wirkliche, objektiv existirende Macht wird. Sie wählt zu ihnen diejenigen Individuen, die vor anderen in dieser Beziehung eigenthümlich geeignet sind, nämlich dadurch, daß sie am meisten frei sind von der Beschränkung durch ihre Partikularität. Da aber in der bürgerlichen Gesellschaft der Einzelne und die Gemeinschaft, das Besondere und das Allgemeine einen noch unausgeglichenen Gegensatz bilden, und mithin auch das Gebieten der Gesellschaftsorgane und das Gehorchen der ihnen untergebenen Bürger: so ist das Verhältniß der Gesellschaftsbeamten zu den einfachen Bürgern eine dem Begriffe der bürgerlichen Gesellschaft schnurstracks zuwiderlaufende Ungleichheit der Rechte und eine Beschränkung der Einzelnen (Beides, nicht nur in ihrem Bewußtsein, sondern auch an sich selbst). Die Aufgabe ist daher hier, die möglich größte Relativität dieses Gegensatzes zwischen den Gesellschaftsbeamten und den bloßen Gesellschaftsmitgliedern oder das Mini-

*) Hegel, a. a. O., S. 295 ff.

mum der Beschränkung und des Gehorchens dieser und des Befehlens jener zu erzielen. Dieß eben ist die bloß bürgerliche Freiheit.

1. A. §. 428. Aus dem so eben dargelegten Begriffe der bürgerlichen Gesellschaft leuchtet es unmittelbar ein, daß sie nichts Anderes ist als die bestimmt organisirte Gemeinschaft des universellen Bildens oder das bürgerliche Leben. Am evidentesten wird dieß darin, daß die bürgerliche Gesellschaft sich wesentlich auf der Basis des Rechtsinstitutes organisirt, welches die eigenthümliche Grundlage des bürgerlichen Lebens ist (s. §. 394., 2. A. §. 402.). Diese Gemeinschaft des universellen Bildens ist es also, die sich von allen besonderen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft am frühesten ausdrücklich organisirt. Der Grund davon liegt in dem bereits oben (§. 397., 2. A. §. 403.) Entwickelten. Die sittliche Bestimmtheit des menschlichen Daseins überhaupt ist wesentlich zualleroberst dadurch bedingt, daß der Mensch Macht besitze über die äußere materielle Natur, daß diese seinen Zwecken als Mittel dienstbar sei. Schon die Erhaltung seines bloßen materiellen (sinnlichen) Lebens ist hierdurch bedingt. Da er sich nun nicht unmittelbar (von Natur) im Besitze einer einigermaßen ausgedehnten Macht über die äußere materielle Natur befindet, wohl aber in dem der Bedingungen ihrer Erlangung: so ist, sich dieselbe zu verschaffen, d. h. die äußere materielle Natur sich zum »äußeren« Organe zu machen, mit Einem Worte sie »universell« zu bilden, seine allererste Aufgabe. Indem aber der Einzelne die äußere materielle Natur so zu bilden anhebt, wird er sofort der Unzulänglichkeit seiner Kraft dazu inne, und deßhalb thut er sich mit Anderen, die sich in dem gleichen Falle befinden, zu diesem Geschäft zusammen*), und schließt mit anderen universell Bildenden eine Gemeinschaft des universellen Bildens. Und eben daher kommt es denn auch, daß auch forthin in der weiteren Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft das bürgerliche Leben immer die allgemeine Grundlage aller übrigen besonderen Gemeinschaftssphären bleibt (§. 397., 2. A. §. 403.).

1. A. §. 429. Schon sofern so mit der bürgerlichen Gesellschaft die Gemeinschaft des universellen Bildens sich organisirt, weist sich jene als ein wesentlicher neuer Fortschritt in der Entwickelung des sittlichen Gutes aus. Auf den ersten Anblick freilich erscheint sie, mit der Familien- und der Stammgemeinschaft verglichen, gradezu als ein Verfall der Sittlichkeit**). Das Princip, welches sie hervorgerufen hat, die sich von dem Allgemei-

*) 1. A.: d. i. er bildet identisch oder universell.

**) Vgl. Hegel, a. a. O., S. 245 f.

nen loslösende Besonderheit, das Princip der Partikularität, ist an sich in der That das dem Begriffe der normalen Sittlichkeit gradezu entgegengesetzte. Nichts desto weniger hat in Wahrheit in der bürgerlichen Gesellschaft die Sittlichkeit eine wesentlich höhere Stufe errungen. Die Sittlichkeit der Familie und der Stammgemeinschaft ist nämlich, wenn gleich die substantielle Sittlichkeit selbst, doch ihrer Form nach überhaupt noch gar nicht wirkliche Sittlichkeit. Sie ist ja ganz überwiegend eine auf sinnlich natürliche Weise unmittelbar gegebene, ein Produkt der materiellen Naturmacht, nicht der Persönlichkeit, d. h. des selbstbewußten und selbstthätigen Handelns; sie ist noch nicht ein durch die Persönlichkeit selbst gesetztes. Daher eben hebt die Persönlichkeit in ihrer Entwickelung selbst diese ihrem Begriffe widersprechende Form der Sittlichkeit auf. Indem so das Individuum, aus der allgemeinen Natureinheit mit seinem Bewußtsein und seiner Thätigkeit sich in sich selbst reflektirend, sich partikularistisch als besonderes bestimmt, ist es grade hierdurch, wie sehr auch materialiter ein widersittliches, doch formaliter ein eigentlich sittliches geworden. Mit diesem Fortschritte nach der formalen Seite hin ist dann die Möglichkeit einer weiteren sittlichen Entwickelung in's Unendliche hin eröffnet. Diese Möglichkeit beginnt schon unmittelbar in der bürgerlichen Gesellschaft selbst durch einen bedeutungsvollen weiteren Schritt sich zu verwirklichen. Denn indem der Einzelne sich als solchen zu setzen die Tendenz hat, muß er eben als Mittel für diesen Zweck selbst das Allgemeine setzen, also den großen Schritt thun, in selbstbewußter und selbstthätiger Weise das Allgemeine als solches anzuerkennen und ihm reale objektive Existenz zu geben. Das Recht, das bisher nur als Gewohnheit (Gewohnheitsrecht) existirte, ist jetzt wirklich Gesetz geworden, also eine objektive Macht über die subjektive Willkür der Einzelnen*). Die bisher nur gewohnheitsmäßigen sittlichen Verhältnisse sind nunmehr als nothwendige, also als eigentlich sittliche anerkannt; sie sind wirklich konstituirt und eine wirkliche Macht geworden**). Insbesondere ist auch das bleibende Grundverhältniß der sittlichen Gemeinschaft, die Ehe, ein Rechtsverhältniß geworden. Sie ruht nunmehr auf dem Ehevertrage, und ist als an sich heilig und bindend, auch abgesehen von der individuellen Zuneigung der Ehegatten, anerkannt. Indem in der bürgerlichen Gesellschaft Besonderheit und Allgemeinheit bewußtermaßen auseinanderfallen, erweisen sie sich grade als unauflöslich

---

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. SL., S. 274 f.

**) Hegel, a. a. O., S. 271.

gegenseitig an einander gebunden*). Das Allgemeine ist aber eben die universelle Humanität, welcher gegenüber die Individualität als solche die Besonderheit ist. Die bürgerliche Gesellschaft ist so freilich der eigentliche Nothstaat**), die Gemeinschaft, deren Stiftung durch das antisociale Princip selbst veranlaßt und mittelst desselben versucht wird, und die von dem Standpunkte dieses Princips selbst aus natürlich nur als ein nothwendiges Uebel angesehen und eingegangen werden kann; aber grade in der unabwendbaren Nothwendigkeit dieses vermeintlichen Uebels erweist sich die sittliche Grundbestimmtheit des menschlichen Seins.

>Anm. Die bürgerliche Gesellschaft rein als solche ist im Gegensatze zum Staate (vgl. §. 434, 2. A. §. 424.) eine Kosmopolitin.<

1. A. §. 430. Auch nach seinen einzelnen besonderen Seiten hin weist sich der neue sittliche Zustand in der bürgerlichen Gesellschaft, ungeachtet er ein zugleich von der Seite der sinnlichen Natur des Menschen her necessitirter ist, im Vergleiche mit dem früheren als ein wesentlicher Fortschritt aus. Er ist die Sphäre, in welcher zuerst die eigentliche Bildung (s. oben § 137, 2. A. §. 163.) beginnt***). Indem nämlich das Individuum seine Zwecke, wenn es sie auch zunächst nur als partikuläre verfolgt, doch nicht anders erreichen kann als durch die Vermittelung des Allgemeinen, so stellt sich ihm unumgänglich die Aufgabe, sich selbst in seinem Handeln auf allgemeine Weise zu bestimmen, d. h. das Differente an sich, seine Individualität, durch das in Allen Identische, die universelle Humanität, zu bestimmen und so zu bemeistern, seine Individualität für die universelle Humanität durchsichtig und zum flüssigen Elemente zu machen. Dieß gelingt ihm nicht ohne harte Arbeit, ist aber eben die Ueberwindung der Partikularität. Hiermit kommt zugleich ein Geist der Verständigkeit in das Leben, indem für den Einzelnen in Ansehung seines Handelns nicht mehr seine unmittelbare und als solche, aus dem Gesichtspunkte der Anderen betrachtet, zufällige Besonderheit den Ausschlag gibt, sondern das Allgemeine und als solches Nothwendige, dem er jene unterordnet. Es wird jetzt möglich, daß Einer das Handeln des Anderen wenigstens mit Wahrscheinlichkeit vorausberechnet, und sich durch diese Vorausberechnung in seinem eigenen Handeln mitbestimmt, auch ohne mit ihm im Verhältnisse einer specifischen individuellen Wahlverwandtschaft zu stehen. Hierdurch wird die Gemeinschaftlichkeit des Handelns

*) Ebenders., ebendas., S. 248.

**) Ebenders., ebendas., S. 247.

***) Ebenders, ebendas., S. 251. 253. f.

unberechenbar gefördert. Namentlich für das Bilden ist die oben berührte Nöthigung zu einer gebildeten Weise des Handelns von durchgreifenden Folgen. Auf ihre Veranlassung hin treten jetzt das universelle und das individuelle Bilden zuerst in völliger Reinheit und Schärfe auseinander. Anfänglich nämlich ist alles Bilden überwiegend ein Aneignen, so daß auch das Produciren von Sachen immer nur erst ein sehr relatives ist, nämlich vorzugsweise nur ein Produciren von solchen Sachen, die ihrer Beschaffenheit zufolge vereigenthümlichter Eigenbesitz (s. §. 226., 2. A. §. 254.) sind. Auch nachdem in der Familie ein Bilden der Ehegatten für einander und für die Kinder, also ein universelles Bilden eintritt, bleibt doch der universelle Charakter desselben zunächst noch ganz gebunden durch den individuellen und embryonisch in demselben verhüllt, weil bei der eminenten individuellen Wahlverwandtschaft der Familienglieder unter einander nur ein Minimum des universellen Charakters an den Gebilden zu ihrer Uebertragbarkeit innerhalb des Familienkreises erfordert wird. Es wird daher in der Familie mehr nur dem individuellen Geschmacke gemäß gemacht (gearbeitet), und so haben in ihr die Produkte des Machens (Arbeitens) noch vorwiegend den Charakter abenteuerlicher Seltsamkeit und der Unverständlichkeit und Bedeutungslosigkeit für jeden außerhalb des Familienkreises Stehenden. In der bürgerlichen Gesellschaft aber hat sich dieß geändert. Wegen der gegenseitigen Abhängigkeit der Einzelnen von einander in Ansehung ihrer Bedürfnisse muß in ihr Jeder schon aus seinem partikularistischen Interesse selbst heraus mit der bestimmten Beziehung auf die Bedürfnisse der Anderen bilden, also wahrhaft universell, nach *allgemeinen* Zweckbegriffen; und wem dieß am meisten gelingt, der erscheint bald im bürgerlichen Verkehre als bestimmt im Vortheile vor den Anderen. So kommt in das Machen und in die Produkte desselben, die Sachen, verständige Zweckmäßigkeit. Die letzteren werden allgemein sinnvolle, verständliche und benutzbare. Hiermit hat nun auch das Produkt des Arbeitens als Erwerb oder Eigenbesitz eine höhere Bedeutung erhalten; der Eigenbesitz ist jetzt *Vermögen* geworden, d. h. er ist jetzt als ein eigenthümlicher Beitrag des Einzelnen zur Befriedigung der Bedürfnisse Aller für den Eigenbesitzer die Gewährleistung dafür, für seine eigenen Bedürfnisse, sofern er sie nicht selbst unmittelbar befriedigen kann, bei Anderen und in ihrem Eigenbesitze die Mittel der Befriedigung zu finden*). Erst im bürgerlichen Verkehre ist nämlich der Eigenbesitz Vermögen. Durch dieses In den Gang kommen

---

*) *Hegel*, a. a. O., S. 262 f.

des eigentlichen Machens oder Producirens von Sachen und besonders durch die damit unmittelbar zusammenhangende Theilung der Arbeit wird dann auch die Macht des Menschen über die äußere materielle Natur in ungeheuerem und sich fort und fort mit immer wachsender Beschleunigung steigerndem Maße erhöht*). Je weiter aber diese Theilung der Arbeit, die keine Grenze hat, vorschreitet, desto fester wird zugleich auch das Band der nothgedrungenen gegenseitigen Abhängigkeit der im Isolirungsprocesse begriffenen Einzelnen von einander angezogen**), desto durchgreifender mithin die Partikularität beschränkt. Eine fernere nicht minder bedeutungsvolle unmittelbare Folge dieser Theilung der Arbeit ist der bestimmte Anfang einer inneren Organisation der Volksmasse durch die Besonderung der zunächst nur mechanisch verbundenen, d. h. in Wahrheit unverbunden neben einander stehenden vielen Individuen in bestimmte, relativ in sich geschlossene kleinere Gruppen, wie sie nämlich durch die Gleichartigkeit der Arbeit auf specifische Weise verknüpft werden, nach den Kategorieen der Hauptbedürfnisse und des auf die Gewinnung der Mittel zu ihrer Befriedigung gerichteten Handelns, — in die Stände***). Mit diesen Ständen, die sich zu Korporationen ausbilden, ist die Partikularität des Einzelnen schon relativ gebrochen; denn in dem Stande ist für ihn das Allgemeine ein ihn partikulär angehendes, sein eigenes partikuläres Interesse geworden†). Zugleich hat er durch seinen Stand einen Beruf erhalten, d. h. seine individuelle Aufgabe innerhalb des universellen Bildungsprocesses ist ihm jetzt als eine sich auf das Allgemeine, die Gemeinschaft, nämlich die bürgerliche Gesellschaft, beziehende bewußt. Damit hat er in dem Stande dann weiter auch seine Ehre gefunden, d. h. durch seine Beziehung auf die Gesammtheit hat seine individuelle Existenz für diese Nützlichkeit und somit Bedeutung erhalten, und deßhalb auch freiwillige (nicht durch die Noth allein abgedrungene, wie im bloßen Rechte) Anerkennung in ihrer Berechtigung für sich. Diese Standesehre ist überhaupt die ursprüngliche Form der Ehre. Endlich gewährt der Stand auch der Bildung eine eigenthümliche Förderung; denn in dem bestimmt begrenzten Kreise desselben wird zunächst nur eine relative Allgemeinheit oder Universalität der Form des Handelns erfordert, an der sich das Indivi-

*) Ebenders., ebendas., S. 261 f.

**) Ebenders., ebendas., S. 261.

***) Hegel, a. a. O., S. 263 f.

†) Ueber die sittliche Gesinnung, die sich in dem Standesverhältnisse ergibt, s. Hegel, a. a. O., S. 268 f.

duum allmälig zur absoluten empor arbeiten kann. Zu diesem Allem kommt dann noch, daß die in der bürgerlichen Gesellschaft bestehende Gemeinschaft des Rechtes zur Handhabung dieses letzteren nothwendig die Institution der Rechtspflege hervorruft; diese aber ist unmittelbar zugleich Gerechtigkeitspflege, also Anerkennung und Forderung der rechtlichen Gesinnung.

1. A. §. 395. Diesem seinem Begriffe gemäß fordert der Rechtszustand schlechterdings als seine Bedingung das Vorhandensein einer Obrigkeit (diesen Ausdruck hier im engeren Sinne genommen), d. h. er fordert, daß die bürgerliche Gemeinschaft als solche (als Kollektivperson, als moralische Person) den Einzelnen als solchen gegenüber eine wirkliche, objektiv existirende Macht sei, also daß sie ausdrückliche Organe habe, die als solche von den Einzelnen anerkannt werden und die Macht besitzen, sich allgemeine Anerkennung zu erzwingen. Ihnen gegenüber sind die Einzelnen dann die Unterthanen (hier ebenfalls dieses Wort im engeren Sinne genommen). Dieses Verhältniß zwischen Obrigkeit und Unterthanen kann sich wiederum nur in der Form eines Rechtsverhältnisses fixiren. Die Gesammtheit muß dafür sich verbürgend eintreten, daß die Obrigkeit eine wirkliche, thatsächliche Macht sei den Einzelnen als solchen gegenüber, indem sie sich über bestimmte Formen verständigt (auf welchem Wege auch immer), in denen jene ihre Macht über diese auszuüben hat, und die Aufrechthaltung dieser ausdrücklich in ihrem Namen festgestellten Formen mittelst äußerer Gewalt über sich nimmt. So kommt zum Privatrechte auch noch das öffentliche Recht hinzu, welches eben der Inbegriff dieser Formen und Ordnungen ist; und aus dem Gesichtspunkte dieses öffentlichen Rechtes müssen sich dann auch die privatrechtlichen Institute wieder vielfach modificiren lassen. Wie sich denn auch beide schlechterdings nur mit einander entwickeln können, das privatliche Recht und das öffentliche. Die Obrigkeit ist das den Verkehr in dem Gesammtumfange dieses Kreises ordnend und leitend bestimmende Princip der Gemeinschaft selbst. Ihre Funktion ist im Wesentlichen einerseits die Gesetzgebung, andererseits die Gesetzesvollziehung (das richterliche Geschäft bestimmt mit eingeschlossen). So ist auch die obrigkeitliche Funktion selbst eine besondere Arbeit, die einen besonderen Beruf und Stand begründet, den obrigkeitlichen. Durch den Fortschritt der sittlichen Entwickelung des bürgerlichen Lebens, namentlich wie es das öffentliche ist, selbst setzt sich übrigens der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen allmälig immer mehr zu einem fließenden herab, so daß immer ausnahmsloser jeder Einzelne Beides ist, Obrigkeit und Unterthan, nur der

Eine überwiegend jenes, der Andere überwiegend dieses. Sofern der angegebenermaßen organisirte Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen die Bedingung des Rechtszustandes ist, bedingt er auch die sittliche Normalität der Gemeinschaft des universellen Bildens oder des bürgerlichen und öffentlichen Lebens.

Anm. Der in diesem Sinne organisirte Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen kommt nur in der bürgerlichen Gesellschaft und auf vollkommene Weise erst im wirklichen Staate (s. §. 441, 2. A. §. 430) zustande. In der bloßen bürgerlichen Gesellschaft ist die durch die Obrigkeit vertretene Gemeinschaft nur die besondere Gemeinschaft des universellen Bildens, im Staate ist sie die allgemeine sittliche Gemeinschaft überhaupt. Deßhalb ist auch der Rechtszustand nur in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate möglich, auf vollkommene Weise aber nur im letzteren. Da es nur in diesen beiden Gestaltungen der sittlichen Gemeinschaft einen bestimmt organisirten Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen gibt, so gibt es auch nur in ihnen eine sittlich normale ausgebildete Gemeinschaft des universellen Bildens.

1. A. §. 396. Hiernach ergeben sich innerhalb des bürgerlichen oder öffentlichen Lebens drei allgemeine oder wesentliche »öffentliche« Stände, denen sich alle besonderen Berufsarten unterordnen: der Gewerbsstand, der Handelsstand und der obrigkeitliche Stand.

Anm. Zum Gewerbsstande gehört wesentlich auch der Agrikulturstand. Der Wehrstand und der Lehrstand dagegen — sofern es nämlich in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate auch dergleichen Stände gibt — fallen mit unter den obrigkeitlichen Stand. Dieser befaßt überhaupt den gesammten Beamtenstand. Denn nur vermöge der Bekleidung mit der obrigkeitlichen Auktorität ist der Beamte ein Beamteter. Schon in dem Begriffe des Amtes selbst liegt es, daß es ein obrigkeitliches ist.

1. A. 431. Die bürgerliche Gesellschaft bleibt jedoch nicht bei sich stehen, sondern schon indem sie sich konstituirt, geht sie unmittelbar zugleich über sich selbst hinaus. Und eben hierin weist sie sich als ein wahrhaft normales Moment der Entwickelung des Sittlichen aus, als ein wirkliches sittliches Gut. Sie will über sich selbst hinaus, denn sie betrachtet sich von vornherein als einen bloßen Nothbehelf, statt einer gediegeneren sittlichen Gemeinschaft, als einen Nothbehelf, dessen Aufgabe es ist, sich selbst nach und nach überflüssig zu machen; aber sie kann auch nicht bei sich selbst stehen bleiben, — selbst wenn sie dieß wollte, wäre es für sie eine Unmöglichkeit. Ein ihr immanentes Lebensgesetz treibt sie mit unverbrüch-

licher Nothwendigkeit über sich hinaus. Schon indem sie sich konstituirt, verläugnet sie bereits ihr eigenes Grundgesetz, die abstrakte Gleichheit des Rechtes Aller. Eben damit nämlich, daß die Einzelnen einander Mittel sein sollen zur Erreichung ihrer partikularistischen Zwecke, ist dieselbe thatsächlich schon aufgehoben. Denn in dieser Beziehung verhalten sich ja nun einmal faktisch die Einzelnen keineswegs auf die gleiche Weise zu einander, sondern da unter ihnen somatische und psychische, dann aber auch geistige Kraft, Fähigkeit, Geschicklichkeit, Eigenbesitz u. s. w. immer in sehr verschiedenem Maße vertheilt sein müssen: so ist auch nach Maßgabe dieser Verschiedenheiten der Eine für Viele und in vielen Beziehungen, der Andere für Wenige und in wenigen Beziehungen Mittel der Befriedigung ihrer Bedürfnisse, und nach demselben Verhältnisse wird auch, des allgemeinen Grundsatzes ungeachtet, der Eine in größerem, der Andere in geringerem Maße als berechtigt anerkannt werden. Die sich unter sich verschiedentlich abstufenden Stände sind die förmliche Fixirung und Sanktion dieser Ungleichheit. Zunächst ist dieselbe zwar nur eine quantitative; allein sie schlägt augenblicklich auch in eine qualitative um mit dem Hervortreten der Gesellschaftsbeamten. In ihnen hat ja bereits innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft selbst das Allgemeine angefangen, eine wirkliche, objektiv existirende Macht zu werden, und so ist denn schon ein bestimmtes Analogon des Verhältnisses zwischen Obrigkeit und Unterthanen gegeben, dessen Begriff wesentlich der der absoluten Bevorrechtung des Allgemeinen, des Zweckes der Gemeinschaft selbst ist dem Einzelnen rein als solchem oder dem partikulären Zwecke desselben gegenüber*), der universellen Humanität der partikulären Individualität gegenüber. Damit ist nun aber in der That die bürgerliche Gesellschaft schon entschieden im Uebergange in den Staat begriffen**), der eben die durch das Allgemeine (durch die universelle Humanität, durch die Vernunft, oder wie man dieses Allgemeine sonst nennen will) bestimmte und seiner Realisirung (nicht dem individuellen Interesse als solchem, d. h. dem partikulären Interesse) geltende Gemeinschaft ist. Allein was hier zu Stande gekommen, ist doch ebenso bestimmt wieder ein bloßes Analogon des Staates. Denn jenes Allgemeine ist auf dieser Stufe noch nicht wirklich und bewußterweise Zweck, d. h. es ist noch nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel für die Besonderheit, die Partikularität; ja es ist gar noch nicht einmal als ein Positives aufgefaßt, sondern

*) Dieß sieht schon Reinhard, Syst. d. chr. Moral, III., S. 559. (4. A.)
**) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. SL., §. 268. 272. 273.

lediglich als die Negation des Besonderen, gar nicht als ein Gut, sondern vielmehr als ein nothwendiges Uebel.

1. A. §. 432. Ebenso wie über ihr eigenthümliches Princip oder über ihren eigenthümlichen sittlichen Standpunkt geht die bürgerliche Gesellschaft in ihrem Bestehen nothgedrungen auch über die ihr eigenthümlichen Grenzen ihres Umfanges hinaus. Ihr eigenthümliches Gebiet ist das des Bildens unter dem Charakter der Universalität. Aber eben um eine Gemeinschaft des universellen Bildens sein zu können, muß sie den Umfang dieser vielfach überschreiten. Am unmittelbarsten springt es in's Auge, wie sie zu ihrem Bestehen als bürgerliche Gesellschaft irgend eines Anfanges wenigstens einer Gemeinschaft des universellen Erkennens oder des Wissens nicht entbehren kann. Ohne sie kann es schon kein Gesetzgeben und keine Rechtspflege; ja sie ist unverkennbar die Bedingung eines universellen Bildens und eines bürgerlichen Verkehrs überhaupt *), und schon deßhalb ist ihre möglich größte Erweiterung ein dringendes Lebensbedürfniß der bürgerlichen Gesellschaft. Und eben so unentbehrlich ist sie dieser auch zum Behufe der Erziehung des in ihr nachwachsenden Geschlechtes für sich und ihre verschiedenen Berufsarten **). Aber auch der Gemeinschaft in Ansehung der individuellen Formen des Handelns kann sie nicht entrathen. Grade um sich als Gemeinschaft des Rechts realisiren zu können. Denn die in dem Rechtsverhältnisse geforderte strenge Scheidung des Eigenbesitzes bei der vollen Gemeinschaftlichkeit desselben durch den Verkehr ist schlechterdings unausführbar außer unter der Voraussetzung einer relativen Gemeinschaft des Gefühles oder der Ahnungen und Anschauungen und des Triebes oder des Eigenthumes und der Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung), und nur wenn durch eine gegenseitige künstlerische und gesellige Annäherung der Individuen auf der Grundlage gegenseitiger verwandter Neigungen (als Stimmungen und Richtungen) die Sprödigkeit des bloßen Rechtsverhältnisses erweicht ist, ist dasselbe handhabbar. Es ist also schlechterdings bedingt durch irgend ein Maß des Kunstlebens und des geselligen Lebens. Ueberhaupt je mehr sich in der bürgerlichen Gesellschaft auf Veranlassung der in ihr zu Stande gekommenen sittlichen Verhältnisse die Persönlichkeit der Einzelnen entfaltet, desto mehr stellt sich in ihr das Bedürfniß der Gemeinschaft nach allen jenen besonderen Seiten derselben heraus. Ja selbst von seinem rein partikularistischen Standpunkte aus wird die

---

*) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 160.

**) Vgl. Hegel, a. a. O., S. 260 f.

Gemeinschaft als solche, und zwar die Gemeinschaft in allen den genannten Beziehungen, dem Individuum bei seiner weiteren Entwickelung immer lebhafter gefühltes Bedürfniß, nämlich als Mittel seines Selbstgenusses. Anfänglich nun bestehen diese anderweiten Gemeinschaften mehr nur neben der bürgerlichen Gesellschaft, sich theils an das Familienleben, theils an einzelne hervorragende Individuen anknüpfend. Allmälig aber wird die bürgerliche Gesellschaft der Bedeutsamkeit derselben für ihr eigenes Interesse gewahr, und nun nimmt sie dieselben, ihre Leitung an sich ziehend, in ihren eigenen Organismus als besondere Kreise auf. Somit hat sie selbst ihr Gebiet zum Gesammtumfange der sittlichen Gemeinschaft überhaupt erweitert, und in sich ein System von organischen Funktionen angelegt, welche stätig zur Aufhebung ihres eigenen specifischen Princips der Partikularität, mittelst der Entwickelung seines Gegensatzes, der Macht der universellen Humanität, in ihren Mitgliedern zusammenwirken.

§. 510. [So gelangt in der bürgerlichen Gesellschaft im Verlaufe ihrer eigenen Entwickelung die menschliche Persönlichkeit allmälig zum Bewußtsein um sich selbst und damit zugleich um den sittlichen Zweck, und zwar um ihn als den Zweck der sittlichen Gemeinschaft. Es stellt sich ihr immer bestimmter die Aufgabe einer sittlichen Gemeinschaft eben zum Behufe der Realisirung des sittlichen Zweckes, und sie gestaltet ihre eigenen Verhältnisse je länger desto mehr aus dem Gesichtspunkte dieser Aufgabe, d. h. sie geht je länger desto mehr in den wirklichen Staat über. Aber eben auch nur ganz allmälig entwickelt sich dieser aus der bloßen bürgerlichen Gesellschaft als aus seinem Mutterschooße (vgl. §. 403). Von vornherein tritt er daher ganz überwiegend nur erst als die einzelne Sphäre der Gemeinschaft des universellen Bildens hervor, und die übrigen Sphären der sittlichen Gemeinschaft erscheinen noch in relativer Geschiedenheit von ihm. Je weiter er aber in seiner Entwickelung vorschreitet, desto vollständiger wachsen alle besonderen sittlichen Sphären zur organischen Einheit zusammen. Eine mehr als bloß annäherungsweise Realisirung des Staates ist jedoch bei abnormer sittlicher Entwickelung überhaupt unmöglich, da bei ihr eine richtige und in sich selbst vollendete Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit ausgeschlossen ist, mithin auch die reine und vollendete Auffassung der Idee des Staates und noch vielmehr die richtige und vollendete Ausführung dieses.]

1. A. §. 446. Zunächst nun besteht im Staate eine Gemeinschaft des universellen Bildens. Denn die bürgerliche Gesellschaft, aus der heraus er sich emporhebt, indem sie sich zu ihm potenzirt, ist ja eben ihrer wesentlichen Substanz nach eine solche (§. 428., 2. A. §. 509.). Sie besteht nun auch in ihm unmittelbar fort, nur hat sie in ihm, da das Princip, auf welchem sie sich ursprünglich als bürgerliche Gesellschaft konstituirte, in seinen Gegensatz umgeschlagen ist, einen wesentlich veränderten Charakter erhalten. Sie ist jetzt nicht mehr die Totalität der Gemeinschaft überhaupt, sondern sie hat sich selbst zu einem einzelnen besonderen organischen Kreise des Ganzen herabgesetzt. Ihr Zweck ist jetzt nicht mehr das partikuläre Interesse der Einzelnen als solches, sondern der Staatszweck, d. h. der sittliche Zweck an sich, und nur in seiner ausdrücklichen Beziehung auf diesen der individuelle, aber eben hiermit nicht mehr partikularistische Zweck der Einzelnen. Der eigentliche Zweck des universellen Bildens und seiner Gemeinschaft ist daher jetzt nicht mehr die Befriedigung des Bedürfnisses der Einzelnen als solche, sondern die sittliche Bearbeitung der äußeren materiellen Natur, nämlich die Zueignung derselben an die menschliche Persönlichkeit durch das bildende Handeln, und die immer vollständigere Erweiterung des Zusammenwirkens der Einzelnen für die Lösung dieser Aufgabe, d. h. die Kultur. Der eigentliche Zweck der Rechtspflege ist jetzt nicht mehr, daß dem Einzelnen sein besonderes Recht zu Theil werde, sondern daß in der Gemeinschaft alle die vollständige Gemeinsamkeit des universell bildenden Handelns hemmenden Störungen, also alle von dieser besonderen Seite her entspringenden Hindernisse der Lösung der sittlichen Aufgabe behoben werden, mithin in ihr ein Rechtszustand und im bürgerlichen Verkehre die sittlich normale Gesinnung und überhaupt Handlungsweise erhalten und gefördert werde, bei deren Bestehen dann freilich auch dem Einzelnen sein Recht auf die möglich wirksamste Weise gesichert ist. Das Recht, das sich in der bürgerlichen Gesellschaft feststellte, besteht also allerdings im Staate ungeschmälert fort, Beides als privatliches und als öffentliches; aber es muß sich aus dem eigenthümlichen Gesichtspunkte und Zweck des Staates umbilden lassen, d. i. aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Idee als solcher und durch die ausdrückliche teleologische Beziehung auf ihre Realisirung. Die allgemeine Aufgabe ist hierbei die volle Kongruenz der positiven Rechtsbestimmungen und der sittlichen Idee in der vollständigen Fülle der in ihr beschlossenen sittlichen Forderungen, so daß jene nicht nur nirgends mit dieser in Widerstreit gerathen, sondern sie auch vollständig ausdrücken, oder die völlige Kongruenz der Bürgertugend mit der Tu=

gend als solcher. Dieses Ziel anzustreben kann der Staat nicht umhin, da die Erreichung seines Zweckes (die vollendete „Sittlichkeit") schlechterdings durch die wirkliche Tugendhaftigkeit (nicht schon durch die bloße „Legalität") seiner Angehörigen bedingt ist; aber er kann sich ihm nur ganz Schritt für Schritt annähern, und in sein positives Recht kann er die Forderungen der sittlichen Idee nur jedesmal in dem Maße aufnehmen (nämlich überall nur auf indirekte Weise, wie sich wohl von selbst versteht), in welchem er vermöge des Standes des sittlichen Gemeinbewußtseins und überhaupt Gemeingeistes in seinem Kreise die Macht besitzt, sie mit äußerem Zwange durchzusetzen (vgl. §. 394., 2. A. §. 402.)*). Bei der sittlichen Normalität ist dieses Maß in stätiger Zunahme begriffen, zur wirklichen Erreichung dieses Zieles aber kommt es auf dem Wege solcher stätiger allmäliger Annäherung erst mit der Vollendung der sittlichen Entwickelung der Menschheit selbst. Die Stände sodann suchen nunmehr ihren letzten und eigentlichen Zweck außer sich selbst, im Allgemeinen, im Staate. Die ursprünglich am Stande haftende Ehre erhebt sich ebenhiermit gleichfalls zu einem höheren Gehalte. Sie wird im Staate persönliche und damit wahrhaft sittliche Ehre, sofern in ihm an die Stelle des bürgerlichen Zweckes der sittliche Zweck als solcher tritt. Wenn die bürgerliche Ehre auf der specifischen Tüchtigkeit des Individuums für die Aufgabe des bürgerlichen Lebens beruhte, so beruht die Ehre jetzt auf der specifischen Tüchtigkeit desselben für die sittliche Aufgabe als solche, und eben hiermit ist sie persönliche Ehre. Da jetzt das universelle Bilden der Einzelnen wirklich einen allgemeinen und positiven Zweck hat, die Kultur: so tritt neben der Rechtspflege auch das Bedürfniß einer positiven allgemeinen Leitung der universell bildenden Thätigkeiten der Einzelnen und ihrer Gemeinschaft aus dem Gesichtspunkte dieses positiven Zweckes hervor, und es entsteht eine eigentliche Verwaltung (Administration), als die höhere Entwickelung der auf einen bloß negativen Zweck gerichteten Polizei. So im Staate unter einem neuen Charakter fortbestehend ist die Gemeinschaft des universellen Bildens nicht mehr das bürgerliche Leben, sondern das öffentliche Leben. Die Bedingungen ihrer vollständigen Allgemeinheit sind aber im Staate unmittelbar gegeben in der Einheit der Volksthümlichkeit und der Gemeinsamkeit der geographischen Naturbasis.

Anm. 1. Bei dem, was hier über die Stellung des Rechtes im

---

*) Vgl. Stahl, Phil. d. Rechts, II., 1, S. 178 f. (2. A.)

Staate bemerkt worden ist, darf nicht vergessen werden, daß dabei überall die Normalität der sittlichen Entwickelung die Voraussetzung ist. Dessenungeachtet leuchtet doch auch durch die empirische Geschichte die wesentliche Natur der Sache kenntlich genug hindurch. Wir können jetzt schon weit genug zurückblicken auf den geschichtlichen Entwickelungsgang der Rechtsgesetzgebung, um den allmälig steigenden Einfluß der sittlichen Idee auf dieselbe deutlich wahrzunehmen. Es liegt im Wesen der Sache selbst, daß er im öffentlichen Rechte, besonders im Strafrechte, ein durchgreifenderer ist, als im Privatrechte. Beide Gesichtspunkte, der rein juristische und der politische (dieß heißt aber uns in letzter Beziehung der sittliche als solcher), wollen bei der Behandlung der einzelnen Rechtsinstitute bestimmt unterschieden sein, wenn man sich in sie soll finden können. Von ihnen aus ergeben sich oft ganz verschiedene Zwecke und Principien derselben, die so in der That neben einander bestehen und anzuerkennen sind. Ein Beleg dafür sind die verschiedenen Strafrechtstheorieen. Aus dem im Paragraph angegebenen Gesichtspunkte erklärt es sich auch, warum das die Kriminalgesetzgebung in ihren Anfängen durchaus beherrschende Princip des jus talionis im eigentlichen Staate immer mehr zurücktritt. Im Obigen liegt es schon deutlich genug, daß nach unserer Lehre das Recht sich nicht zuletzt in die bloße Moral auflöst, vielmehr der vollendetste Staat auch das vollendetste Recht hat. Die Jurisprudenz gehört nicht zu den Kinderschuhen, welche die gereiftere Menschheit ablegen wird.

Anm. 2. Dem im Paragraph Bemerkten zufolge leuchtet der eigenthümlich enge Zusammenhang zwischen den Begriffen der (persönlichen) Ehre und des Adels*) von selbst ein. Der Begriff der Ehre hat wesentlich diese doppelte Seite an sich. Einmal haftet die Ehre bestimmt dem Individuum als solchem an; dann aber dieß ebenso bestimmt nur sofern in seiner Individualität die universelle

*) 1. A. §. 439.: Sobald es überhaupt zum wirklichen Staate gekommen ist im Volke, gibt es auch innerhalb desselben immer gewisse Klassen, in deren Mitgliedern schon vermöge ihrer Geburtsverhältnisse die Idee des Staates oder die sittliche Idee als wirklich lebendig vorausgesetzt werden kann. Diese Klassen bilden den Adel, der somit seinem Begriffe selbst zufolge ausdrücklich Geburtsadel ist, und nur im Staate stattfindet, während die bürgerliche Gesellschaft ihn ausdrücklich zurückweist, als ihrem abstrakten Gleichheitsprincipe widersprechend. Aber auch im Staate muß eine besondere Adelsklasse je länger, desto mehr zurücktreten, indem in dem vollendeten Staate Alle adelig sind.

Humanität, die Idee des Menschen als solchen auf positive Weise zur Anschauung kommt. Vgl. die Definitionen von Wirth, a. a. O., II., S. 284 („Die Ehre ist die Anerkennung der Sittlichkeit, d. i. der allgemeinen Menschlichkeit im Einzelnen, sofern sie dessen individuelle Selbstbestimmung ist.“) und von Löwenthal, a. a. O., S. 43 („Basis der Ehre ist eine dem allgemeinen Begriffe des Menschen entsprechend ausgebildete besondere Eigenthümlichkeit.“).

1. A. §. 447. Gleicherweise besteht im Staate eine Gemeinschaft des individuellen Bildens, ein geselliges Leben. Ein geselliger Verkehr ist schon vermöge einer äußeren Nothwendigkeit dem Staate, auch wie er sich anfangs noch überwiegend auf die bürgerliche Gesellschaft basirt, ein eigentliches Lebensbedürfniß, nämlich als unentbehrliche Ergänzung des bürgerlichen Verkehres. Denn ohne die gesellige Gemeinschaft bleibt dieser unvollständig, und das öffentliche Leben stockt. Sie ist aber auch schon bestimmt angelegt im Staate, in dem Kreise des häuslichen Lebens der ja auch in ihm ungeschmälert fortdauernden Familie. Diese nämlich, indem sie im Staate fortbesteht, schließt sich der allgemeinen Gemeinschaft auf, und das Haus öffnet sich gastfrei. So entsteht ein freier geselliger Verkehr. Die Geselligkeit ist daher wesentlich eben das häusliche Leben, wie es das Leben der Familie im Staate ist. Zugleich ist aber im Staate auch die Bedingung der vollständigen Allgemeinheit der so ursprünglich auf dem Familienleben ruhenden geselligen Gemeinschaft gegeben in der Allen gemeinsamen Volkssitte, die zugleich einen allgemein gültigen und verständigen Grundtypus der geselligen Ausstellung bildet. Die Standessitte und die standesmäßige gesellige Bildung, welche in der bürgerlichen Gesellschaft die geselligen Kreise gegen einander abschließt, verliert im Staate ihre scheidende Kraft, indem in ihm die besonderen Stände über sich selbst hinausgehen und in die allgemeine politische Gemeinschaft ausmünden. In ihm ist es nicht mehr der eigenthümliche Charakter des Eigenthumes, wie er die Folge der eigenthümlichen Arbeit des bestimmten Standes ist, was als Bedingung des geselligen Verkehres gilt, sondern nur der eigenthümliche Charakter des Eigenthumes, wie er das Ergebniß der Arbeit für den allgemeinen sittlichen Zweck als solchen und für die Interessen des Allgemeinen, d. h. eben die sittlichen Interessen als solche ist und die Bedingung der Fähigkeit zu ihr. Daher kommt erst im Staate eine weite Geselligkeit zustande und eine eigentlich freie, d. h. eine nicht mehr überwiegend durch äußere und materielle Naturbedingungen bestimmte Geselligkeit.

1. A. §. 448. Auch eine Gemeinschaft des universellen Erkennens, ein

wissenschaftliches Leben, schließt der Staat wesentlich in sich. Er kann gar nicht anders. Denn wenn sein Begriff der *ihrer selbst als solcher bewußten* sittlichen Gemeinschaft ist, so ist ja eben die Gemeinschaft des Bewußtseins, und zwar vor Allem eben des universellen, also des Wissens, um den sittlichen Zweck die unerläßliche Bedingung seiner Existenz. Das Wissen um den sittlichen Zweck in >der Fülle< seiner konkreten Bestimmtheit ist aber nur als das Resultat der Totalität des Wissens überhaupt möglich, die Gemeinschaft des Wissens um ihn also auch nur als durch die Gemeinschaft des Wissens überhaupt vermittelte. Die reale Möglichkeit der vollständigen Allgemeinheit einer solchen Gemeinschaft des Wissens ist aber im Staate vorhanden vermöge der innerhalb der Grenzen des bestimmten Volkes gegebenen Identität der Sprache. Durch ihre Vermittelung und auf ihrer Grundlage bildet sich im Staate eine gemeinsame Wissenschaft, die eben deßhalb einen durchaus nationalen Charakter (und somit denn freilich auch eine relative Beschränktheit) an sich trägt. Die sittlich normale Organisation dieser Gemeinschaft des nationalen Wissens, wie sie durch die Schule im weitesten Sinne des Wortes bedingt ist (§. 354., 2. A. §. 368.), findet sich auch schon unmittelbar prädisponirt im Staate. Denn schon von der bürgerlichen Gesellschaft her hat er in sich die bürgerliche Erziehung (§. 432.). Indem er nun diese aus *seinem eigenen* Gesichtspunkte auffaßt, hört sie auf, Erziehung für besondere Standeszwecke, überhaupt für partikuläre Zwecke (für Privatzwecke) zu sein, und wird Erziehung für den allgemeinen Zweck, für den *Staatszweck*, d. h. für den sittlichen Zweck als solchen — *öffentliche* Erziehung*). Als diese aber ist sie eben die Schule im engeren Sinne (§. 359., 2. A. §. 372.), aus deren Wurzel allmälig die gesammte Verzweigung der Organisation der wissenschaftlichen Gemeinschaft hervorbricht.

1. A. §. 449. Endlich enthält der Staat in seinem Organismus auch eine Gemeinschaft des individuellen Erkennens, ein Kunstleben. Schon um des wissenschaftlichen und des geselligen Verkehres willen kann er eines solchen nicht entbehren, da beide augenfällig durch die Gemeinschaft des Ahnens und Anschauens bedingt sind; >vor Allem aber weil er schlechthin einer Gemeinschaft des Nationalgefühles bedarf, die sich nur mittelst einer nationalen Gemeinschaft des Gefühles überhaupt auf gediegene Weise realisiren läßt.< Es ist aber auch innerhalb seines Umfanges die reale

---

*) Gute Bemerkungen über sie s. bei *Löwenthal*, a. a. O., S. 157. >S. auch *Marheineke*, Theol. Moral, S. 370.<

Möglichkeit einer Kunstgemeinschaft gegeben. Denn der gemeinsame Nationalcharakter bildet zugleich einen Allen gemeinschaftlichen Kunstcharakter, der überdieß noch durch die mit der Identität der dem Volke zugehörigen äußeren materiellen Natur gegebene Identität der zu Gebote stehenden künstlerischen Darstellungsmittel in beharrlicher Weise fixirt wird.

1. A. §. 450. Wiewohl so der Staat alle besonderen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft auf organische Weise in sich befaßt, so erscheinen doch diese, mit Ausnahme des bürgerlichen Lebens, im Anfange seiner Entwickelung nothwendig noch in relativer Geschiedenheit von ihm. Anfänglich hat auch der Staat überwiegend nur an der Sphäre des bürgerlichen oder öffentlichen Lebens seinen eigenthümlichen Ort. Dieses, die Gemeinschaft des universellen Bildens, ist ja überhaupt die materielle Naturbasis, auf welcher die sittliche Gemeinschaft, d. h. eben der Staat ruht, und es bildet deßhalb die bleibende Grundlage der Existenz dieses letzteren und der aller seiner übrigen besonderen Sphären (s. §. 397., 2. A. §. 403.). Ueberdieß entwickelt sich ja der Staat aus der bürgerlichen Gesellschaft wie aus seinem Mutterschooße heraus, und zwar nur ganz allmälig. Vollständig dieser entwachsen und aus ihrer Umhüllung herausgelöst ist er erst mit seiner absoluten Vollendung; bis zu dieser hin ist er immer noch in irgend einem Maße mit ihr verwachsen. Da nun die bürgerliche Gesellschaft nichts Anderes ist als eben die in der Isolirung von den übrigen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft organisirte Gemeinschaft des universellen Bildens (§. 428., 2. A. §. 403.): so ist es ganz natürlich, daß der Staat auf den untergeordneten Stufen seiner Entwickelung seine Lebensfunktionen ganz überwiegend in dem öffentlichen Leben koncentrirt, und nichts weiter zu sein scheint als die einzige Sphäre der Gemeinschaft des universellen Bildens. Aber je mehr er sich seiner Vollendung nähert, desto vollständiger verschwindet auch dieser Schein.

Anm. Für uns, auf der gegenwärtigen Stufe der geschichtlichen Entwickelung, sollte diese Täuschung billig aufgehört haben.

1. A. §. 451. Wenn sich der Staat so nur ganz allmälig vollständig ausbreitet über das Gesammtgebiet der sittlichen Interessen, so vermag er auch nur nach und nach diese in ihrer Vollzahl ausdrücklich unter seine Zwecke und in den Organismus der direkten Veranstaltungen für die Realisirung seiner Zwecke aufzunehmen. Indem in seinem Umkreise neue sittliche Interessen als solche und damit zugleich als Allen gemeinsame

oder als Interessen der Gemeinschaft oder des Staates selbst kräftig im Bewußtsein auftauchen, so sind nicht gleichzeitig auch sofort die Mittel vorhanden, ausdrücklich auf ihre Förderung abzielende Institute in den Organismus der Staatseinrichtungen einzureihen, oder was der Staat selbst schon unmittelbar thun kann für solche neu zur Geltung gekommene Zwecke, das ist doch wenigstens nicht ausreichend, und steht in keinem Verhältnisse zu dem Maße der Lebhaftigkeit, mit welcher Einzelne an ihnen Interesse nehmen. In diesem Falle treten freie Vereine oder Associationen für bestimmte einzelne Zwecke dieser Art supplementarisch ein. Ihre Tendenz muß dahin gehen, die speciellen Zwecke, welche sie pflegen, mehr und mehr selbst zu direkten Staatsinteressen heranzuziehen, und zu veranlassen, daß dem Staatsorganismus neue Organe zuwachsen, mittelst welcher dieselben die wirksame Vertretung erhalten, deren ihrerseits sie benöthigt sind. Sie haben also dahin zu arbeiten, sich selbst allmälig überflüssig zu machen. Von der anderen Seite her muß aber auch wieder der Staat in diesen freien Vereinen ein wesentliches Mittel erkennen, um die individuelle Theilnahme an der unmittelbaren Wirksamkeit für seine Interessen in möglichst weiten Kreisen zu ermöglichen und in's Leben zu rufen, auch über diejenigen Sphären hinaus, welche verfassungsmäßig an den Funktionen der Volksvertretung einen bestimmten Antheil haben, und innerhalb dieser Sphären selbst in einem ausgedehnteren Maße als die organisirte Volksvertretung es mit sich bringt. Er besitzt an ihnen eine bestimmte Vermittelung zwischen seiner in festen verfassungsmäßigen Formen verlaufenden obrigkeitlichen Regierung und der großen Mehrheit seiner Unterthanen, welche an dieser keinen individuellen Antheil haben kann. Deßhalb hat er sich dieser freien Vereine als unbestimmter Verlängerungen seines Organismus in's Volk hinein zu freuen, und mittelst derselben immer wieder frische Kräftigung für seine centralen Organe zu schöpfen. Er hat ihnen also wohlwollende Pflege angedeihen zu lassen, und sein Bestreben muß darauf gerichtet sein, für alle wesentlichen sittlichen Interessen freie Associationen hervorzurufen, und so seine eigenen organischen Institutionen für dieselben durch eine letzte Grundlage in dem eigenen Bewußtsein und der indivuell freien Thätigkeit des Volkes unerschütterlich zu unterbauen. Ueberdieß aber gehören diese freien Vereine auch noch insofern wesentlich mit zu dem wahrhaft wachsthümlichen Leben des Staates, als mittelst ihrer die sittliche Gemeinschaft am frühesten die Grenzen des einzelnen nationalen Staates überschreiten, und sich zuerst eine, wenn auch ganz formlose, weitere, und zwar durchaus uneigennützige, sittliche

Gemeinschaft, die sich über eine Mehrheit von Völkern erstreckt, anknüpfen kann.

Anm. 1. Was hier von dem Verhältnisse der freien Vereine zum Staate gesagt ist, gilt mutatis mutandis auch von ihrem Verhältnisse zur Kirche.

Anm. 2. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Associationen für höhere sittliche Zwecke im Staatsleben nicht früher entstehen können, bevor nicht >in der größeren Maße des Volkes < das Bewußtsein darum, daß der wahre Zweck des Staates kein anderer ist als der sittliche Zweck selbst, mit irgend welcher Klarheit aufzugehen beginnt. Ihre Erscheinung ist daher ein nicht nur sehr erfreuliches, sondern auch für die Beurtheilung des Standes der politischen Entwickelung höchst bedeutungsvolles Symptom. Für den Staat selbst, wenn er sich noch nicht bewußtvoll über den Standpunkt der bloßen bürgerlichen Gesellschaft erhoben hat, führt sie die Nothwendigkeit mit sich, sich zu einem neuen höheren Standorte emporzuschwingen, und darum ist sie für ihn verhängnißvoll.

§. 511. [Die universelle Humanität, wie sie dem einzelnen Volke mit der Entstehung des Staates zum Bewußtsein gekommen ist, ist noch nicht diese selbst in ihrer Reinheit und Wahrheit, sondern nur erst die Nationalität, d. h. die Nationalindividualität, welche von den Einzelnen ihren individuellen Individualitäten gegenüber als die universelle Humanität selbst aufgefaßt wird. Sie hat also immer noch ein gutes Theil von Partikularität an sich; daher stoßen sich die verschiedenen Völker, auch nachdem sie jedes innerhalb seines besonderen Bereiches die Partikularität, principiell wenigstens, überwunden haben, nichtsdestoweniger unter sich gerade ebenso an einander, wie von vornherein die noch in ihrer Partikularität befangenen Individuen innerhalb des einzelnen Volkes. Diese Kollisionen der Völker sind die Kriege. Aber auch die Völker treibt das gegenseitige Bedürfniß, diese Kollisionen zu beseitigen durch die Stiftung eines geordneten Rechtsverhältnisses unter sich, eines Völkerrechtes. Die darüber noch hinausliegende Aufgabe ist dann zwar, daß den einzelnen Völkern durch den Fortschritt ihrer Entwickelung auch noch die Differenz ihrer Nationalindividualität von der universellen Humanität und damit die reine Idee dieser letzteren zu klarem Bewußtsein komme, und durch dieses Bewußtsein auch der Eintritt aller Kollisio-

nen unter ihnen ausgeschlossen werde. Allein dazu kann es wegen der durch die Sünde herbeigeführten Alteration der menschlichen Persönlichkeit, namentlich wegen der darin begründeten Uebermacht der materiellen Naturseite, nie wirklich kommen. Die reine Auffassung der universellen Humanität ist bei gestörter Entwickelung eben nicht möglich.]

1. A. §. 457. Erreicht wird jedoch dieses Ziel — auch bei normaler Entwickelung — nur über vielfache ernste Kollisionen zwischen den einzelnen nationalen Staaten hinweg. Sie sind die unvermeidliche Folge des nur erst relativen Ueberwundenseins der natürlichen Partikularität, sofern es auch ein relatives Nichtbemeistertsein der Partikularität des Volksthumes mitbefaßt. Soweit nämlich dieses seine Partikularität nicht abgethan hat, stoßen sich die verschiedenen Völker grade ebenso an einander wie die noch in ihrer Partikularität befangenen Individuen. Diese Kollisionen sind die Kriege*). Da in dem Volke die Ueberwindung der Partikularität der Einzelnen naturgemäß damit anhebt, daß sie ihre natürliche Individualität der höheren Gesammtindividualität des Nationalcharakters, den sie unbefangen ohne Weiteres mit der universellen Humanität selbst identificiren, unterordnen, und da sie sich zunächst hierauf allein beschränkt: so ist bei der Staatenbildung das Verhältniß der einzelnen nationalen Staaten zu einander unmittelbar ein solches Kollisionsverhältniß, und Kriege sind so zunächst unumgänglich und sittlich vollkommen gerechtfertigt, so lange es keinen Weg zur friedlichen Schlichtung jener Kollisionen gibt. Aber eben an diesem Umstande wird auch, bei normaler Entwickelung, den einzelnen nationalen Staaten das Bedürfniß bewußt, diese Kollisionen zu beseitigen durch die Stiftung eines geordneten Rechtsverhältnisses unter sich, welches die Kriege mittelst freundlicher Verständigung ausschließt; und so treten sie zu einer sie alle je länger desto vollständiger zusammenschließenden Rechtsgemeinschaft höherer Potenz zusammen. Diese ist das Völkerrecht**). Dieses Verhältniß, welches wesentlich dasselbe ist, das der bürgerlichen Gesellschaft zum Grunde liegt, bildet jedoch eine bloße Zwischenstufe. Denn die Substitution der Nationalindividualität für die universelle Humanität beruht eben auf der noch nicht vollständig vollzogenen Ablegung der Partikularität; der sitt-

*) >Marheineke, Theol. Moral, S. 246. Er nennt den Krieg „die scharfe Dialektik der Volksgeister". Trendelenburg, Naturrecht, S. 545.<

**) Schleiermacher, Die chr. Sitte. S. 274. >Novalis, II., S. 174. Trendelenburg, Naturrecht, S. 510 f.<

liche Entwickelungsproceß der einzelnen Völker bleibt daher bei ihr noch nicht stehen, sondern im weiteren Verfolge desselben kommt dem Volke die Differenz seiner Nationalindividualität von der universellen Humanität zum Bewußtsein, und es macht nun auch jene, die ihm bis dahin die höchste Auktorität war, dieser unterthänig, womit ihm dann auch seine nationale Eigenthümlichkeit selbst erst in ihrer vollen Reinheit und Wahrheit zu klarer Anschauung kommt. Grade jene Kollisionen der Völker, die Kriege, sind hierbei ein besonders wirksames Moment*). Sofern sich nun alle einzelnen Nationen bis zu dieser Höhe erhoben haben, bewendet es zwischen ihnen nicht mehr bei dem bloßen Rechtsverhältnisse, sondern indem sie sich gegenseitig als in ihren eigenthümlichen nationalen Differenzen wesentlich organisch zusammengehörig schlechthin anerkennen, schließen sie sich liebevoll zu einem wirklichen allgemeinen Völker- und Staatenbunde zusammen, der kein bloßes Rechtsverhältniß mehr ist. Als ein solcher allgemeiner Staatenbund ist der Gesammtorganismus der nationalen Staaten näher zu denken, welcher die höchste und letzte Entwickelung des Staates ist.

§. 512. [Ungeachtet die sittliche Gemeinschaft sich auch bei der Sünde angegebenermaßen über eine Mehrheit von Stadien hinweg immer weiter entwickelt, so vermag sie sich doch, auf der Höhe des Staates angelangt, nicht zu erhalten.]**). Es liegt in der Natur der Sache, daß sie sich nicht zu erhalten vermag gegen den natürlichen sündigen Hang, besonders wie er der selbstsüchtige ist, sondern von ihm allemal wieder zerfressen wird, so oft sie es auch versuchen mag sich in immer wieder neuen Formen zu konstituiren. Ihre Entwickelung erfolgt ja selbst unter dem bestimmenden Einflusse des sündigen Principes, und dieses erhält daher in ihr ein immer vollständigeres objektives Dasein und eine immer furchtbarere geschichtliche Macht. So bildet sich die menschliche Gemeinschaft immer bestimmter zu einem Reiche des Bösen aus. Ihren Umfang dehnt sie allerdings immer

*) „In den großen Völkerkriegen scheinen sich die Nationalindividualitäten zu reiben, damit ihr eigenthümlichstes und eigenstes Wesen immer klarer hervortrete." Lange, Leben Jesu, I., S. 33. Vgl. auch Kant, Krit. d. Urtheilskraft, S. 314 f. (B 7.)

**) 1. A.: Es kann daher auch die menschliche Gemeinschaft in ihrer Entwickelung kein wirksames Korrektiv abgeben gegen das natürliche Sündenverderben.

weiter aus, indem bei dem beständigen Konflikte der partikulären Interessen der einzelnen Völker und Staaten die schwächeren je länger desto mehr von den stärkeren verschlungen werden durch Kriege, — und die einzelnen Elemente des sittlichen Seins zieht sie allerdings immer vollständiger in ihren Bereich hinein; aber je mehr ihr Beides gelingt, desto gewaltiger erstarkt auch in ihr die eiserne Macht des sündigen Principes, und desto mehr gehen alle sittlichen Güter in ihr zugrunde, und schlagen in ihr grades Gegentheil um, in sittliche Uebel. Auch jeder Schein eines ihr beiwohnenden Vermögens, sich aus sich selbst zu regeneriren, verschwindet so immer vollständiger, und ihr Leben wird immer augenscheinlicher ein allmäliges In sich selbst verwesen.

Anm. Die Entwickelung der alten Staaten war ausnahmslos zugleich ihr Verfall, auch aus dem rein politischen (im gemeinhin geltenden Sinne dieses Wortes) Gesichtspunkte angesehen. Die rein natürliche menschliche Gemeinschaft in ihrer vollendeten Entwickelung ist das römische Weltreich.

§. 513. Als ein vermöge der sündigen Depravation in ihrer Entwickelung von Gott entfremdetes und von ihm feindselig abgewendetes, wiewohl Beides nur relative, ist das natürliche menschliche Leben die Welt*) im üblen Sinne des Wortes. Infolge des Gemeinschaftsverhältnisses, in welches die natürliche Menschheit vermöge ihrer Sündigkeit mit dem bösen Geisterreiche getreten ist, erobert dieses sich in der Welt durch seine verführende Einwirkung je länger desto vollständiger ein ihm und seinem Fürsten zugehöriges dämonisches Reich, und die Welt ist so das Gebiet der Wirksamkeit des Teufels und seiner Macht.

*) 1 Joh. 5, 19. vgl. 2, 15—17.

Zweiter Abschnitt.
Die Erlösung.

Erstes Hauptstück.
Allgemeiner Begriff der Erlösung.

§. 514. Allem Bisherigen zufolge kann die natürliche Menschheit mittelst ihrer eigenen Entwickelung rein als solcher die sittliche Aufgabe schlechterdings nicht lösen. Die Bedingungen ihrer Lösung würden der Natur der Sache nach sein auf der einen Seite die Zustandebringung der Gesundheit der von dem Beginne ihrer Entwickelung an erkrankten menschlichen Persönlichkeit, näher die Zustandebringung einer schlechthin normalen natürlichen Reife derselben, und auf der anderen Seite die Wiederaufhebung der bisherigen abnormen Entwickelung der Menschheit. Die zweite Bedingung würde allerdings mit der ersten schon mitgegeben sein, und kann nicht anders als zustande kommend gedacht werden, als mittelst der Realisirung derselben; allein diese erstere hat ebenso wieder die zweite zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Indem sie nun so beide sich gegenseitig als ihre Bedingung voraussetzen, sind sie für die natürliche Menschheit unerschwinglich. Um sich selbst aus den Banden der Sünde herausreißen zu können, in die sie sich von Anfang an unvermeidlich verstrickt und durch den Fortgang ihrer natürlichen Entwickelung immer tiefer verwickelt hat, müßte sie bereits wirklich ihrer selbst mächtig sein, wozu sie sich eben erst machen soll*).

---

*) >Vgl. Gioberti, Syst. der Ethik, S. 195. 260. 264—266. J. H. Fichte, Specul. Theol., S. 615 f. Vgl. S. 619. 655.<

§. 515. Wenn die Befreiung der natürlichen Menschheit von der Sünde, durch welche für sie die Möglichkeit, die ihr gesetzte sittliche Aufgabe zu lösen, bedingt ist, als die eigene That derselben nicht möglich ist: so ist sie doch möglich durch eine sie erlösende That Gottes. Die Möglichkeit einer solchen göttlichen Erlösung der sündigen natürlichen Menschheit ist nämlich deßhalb offen geblieben, weil eben infolge der in der Sünde naturnothwendig mitgesetzten Alteration der Persönlichkeit die abnorme sittliche Entwickelung des Menschen zu keinem wirklich vollendeten Abschlusse, nämlich in der wirklichen Vergeistigung desselben, kommen kann, weder als Entwickelung des Geschlechtes im Ganzen, noch als Entwickelung der menschlichen Einzelwesen. Eine solche Erlösung wird aber auch durch den Begriff Gottes selbst unbedingt gefordert. Wie Gott überhaupt nicht wirklich Schöpfer sein kann, wofern er nicht sein Schöpfungswerk sicher zu dem ihm gesetzten Ziele hinausführt: so verlangen insbesondere seine Heiligkeit und Gerechtigkeit unbedingt die absolute Aufhebung der Sünde in der Kreatur. Gott muß der natürlichen sündigen Menschheit gegenüber als ihr Erlöser gedacht werden.

§. 516. Das Verhältniß, in welches Gott zu der sündigen Welt als ihr Erlöser oder zu ihr, wie sie Gegenstand seiner erlösenden Wirksamkeit und in der Erlösung begriffen ist, tritt, drückt eine neue und letzte besondere Reihe göttlicher Eigenschaften aus, die wir als die ökonomischen (im altdogmatischen Sinne des Wortes) bezeichnen können (vgl. oben §. 38., Anm.). Auch sie sind der Natur der Sache nach relative oder transeunte Attribute, und zwar Modifikationen von den §. 53. entwickelten, und korrespondiren genau den §. 478. angegebenen als ihre wesentlichen Ergänzungen. Von den essentiellen unter jenen relativen göttlichen Grundeigenschaften modificirt sich nur die Güte, sie wird nämlich Gnade, deren Begriff ist die absolute Wirksamkeit der Liebe Gottes in seinem Verhältniß zur sündigen Welt als sie erlösende. Von den hypostatischen relativen göttlichen Eigenschaften können sich aus dem §. 478. gedachten Grunde nur die Allwissenheit und die Allmacht aus dem hier obwaltenden Gesichtspunkte eigenthümlich näher bestimmen. Wird nämlich das Verhältniß der göttlichen Persönlichkeit zur Welt als zwar sündiger, aber erlöstwerdender angesehen, so ist die hypostatische

relative Eigenschaft derselben nach der Seite ihres Selbstbewußtseins hin die *Wahrhaftigkeit*, nach der Seite ihrer Selbstthätigkeit hin die *Treue*. Eben in ihnen bethätigt sich die göttliche Gnade, und sie sind deßhalb die konkreten Formen derselben. Die göttliche Wahrhaftigkeit ist eine eigenthümliche Modifikation der göttlichen Allwissenheit (mit bestimmtem Einschlusse der göttlichen Allweisheit), und korrespondirt specifisch als ihre Ergänzung, der göttlichen Heiligkeit. Ihr Begriff ist, daß Gott kraft der Mittheilung seines Selbstbewußtseins an die sündige persönliche Kreatur die verdunkelnden Wirkungen der Sünde in ihrem (religiösen) Selbstbewußtsein auf schlechthin wirksame Weise aufhebt, d. h. daß er in der sündigen persönlichen Kreatur der verdunkelnden Wirkungen der Sünde ungeachtet auf schlechthin wirksame Weise das Gottesbewußtsein bewirkt, mit anderen Worten, daß er sich der sündigen (persönlichen) Welt schlechthin wirksam offenbart. Die göttliche Treue ist eine eigenthümliche Modifikation der göttlichen Allmacht, und korrespondirt specifisch, als ihre Ergänzung, der göttlichen Gerechtigkeit*). Ihr Begriff ist, daß Gott kraft der Mittheilung seiner Selbstthätigkeit an die sündige persönliche Kreatur die gefangen nehmenden Wirkungen der Sünde in ihrer (religiösen) Selbstthätigkeit auf schlechthin wirksame Weise aufhebt, d. h. daß er in der sündigen persönlichen Kreatur der gefangen nehmenden Wirkungen der Sünde ungeachtet auf schlechthin wirksame Weise die Gottesthätigkeit bewirkt, mit anderen Worten, daß er ihr schlechthin wirksamen Beistand wider die »Gewalt der« Sünde leistet.

§. 517. Die Erlösung der sündigen Welt ist bereits in der göttlichen Weltidee selbst, und zwar schon, wie sie die ursprüngliche Schöpfungsidee ist, ausdrücklich mitgesetzt; ja es ist in dieser alles Andere letztlich auf sie bezogen. Der göttliche Plan der Weltregierung ist ursprünglich in concreto eben der göttliche Rathschluß und Plan der Welterlösung, und die göttliche Weltregierung eben die Ausführung dieses göttlichen Rathschlusses und Planes der Erlösung der sündigen Welt oder die göttliche Welterlösung selbst. Die göttliche Weltregierung ist bestimmt zu denken als die die Weltentwickelung aus dem Gesichtspunkte leitende Wirksamkeit Gottes, um durch sie die

*) 1. Joh. 1, 9: πιστός ἐστι καὶ δίκαιος.

vollständige Verwirklichung der Erlösung an der sündigen Menschheit möglichst schleunig in stätig fortschreitender Weise herbeizuführen. Es konkurriren deßhalb bei ihr wesentlich auch die göttliche Gnade, Wahrhaftigkeit und Treue.

Anm. Deßhalb ist dem Werke der göttlichen Weltregierung nicht etwa ein besonderes Werk der göttlichen Welterlösung beizuordnen. Vgl. Bruch, Die Lehre von den göttl. Eigensch., S. 204. >J. H. Fichte, Spec. Th., S. 648 f.<

§. 518. Der göttliche Erlösungsplan kann nicht anders gedacht werden als so, daß er sich bestimmt auch auf die menschlichen Einzelwesen bezieht und auf die Art und Weise, wie die Erlösung sich an ihnen zu realisiren hat. Denn nur in den menschlichen Einzelwesen existirt die Menschheit in concreto und nur als Erlösung der sündigen menschlichen Einzelwesen kann es eine wirkliche Erlösung der sündigen Menschheit geben. Der göttliche Erlösungsrathschluß und Erlösungsplan muß daher zugleich als Prädestination der einzelnen menschlichen Individuen für das Heil der Erlösung gedacht werden*). Diese göttliche Prädestination ist aber durchaus nach der Analogie des abstrakten Begriffes des göttlichen Weltplanes (s. §. 54.), welcher ihr Substrat bildet, zu denken. Sie setzt allerdings in dem Weltplane als Erlösungs- und Heilsplan ausdrücklich die einzelnen individuell-persönlichen kosmischen Potenzen, welche die Faktoren des geschichtlichen Processes bilden, vermöge dessen sich die Erlösung in und an der sündigen Menschheit vollzieht; allein sie setzt dieselben nur ihrem substantiellen Begriffe, nicht auch ihrer konkreten Erscheinung nach, nur als abstrakte unbenannte Größen, d. h. nicht als die bestimmten menschlichen Individuen, als welche sie nachmals in dem wirklichen geschichtlichen Hergang auftreten. Sie kommt daher auch gar nicht in Konflikt mit der menschlichen Freiheit, grade eben so wenig als der göttliche Weltplan selbst. Hiernach bestimmt sich nun auch die Aufgabe der göttlichen Weltregierung genauer. Sie hat die Entwickelung der Welt aus dem bestimmten teleologischen Gesichtspunkte zu leiten, um mittelst derselben — es versteht sich, ohne irgend eine Beeinträchtigung der Freiheit der menschlichen Einzelwesen,

*) So ist er das „Buch des Lebens," Phil. 4, 3. Off. 3, 5. Vgl. Luc. 10, 20.

— in jedem bestimmten Momente ihres geschichtlichen Verlaufes grade diejenigen bestimmten individuell-persönlichen geschichtlichen Potenzen zu erzielen, welche in dem göttlichen Weltplane durch die Prädestination an diesem bestimmten Orte als die an ihm nothwendigen geschichtlichen Entwickelungsfaktoren gesetzt sind. Mit anderen Worten: die göttliche Weltregierung hat dafür zu sorgen, daß für die Uebernahme der unendlich mannichfaltigen Rollen, welche in dem großen Weltdrama der Vollführung der vollkommenen Erlösung an der sündigen Menschheit durch den Weltplan mit seiner ewigen Prädestination zum Voraus geordnet sind, die eigenthümlich qualificirten menschlichen Aktoren in jedem Momente, wo sie in die Rolle einzutreten haben, vollzählig bereit seien, und diesen dann mittelst ihrer geschichtlichen Führung jedem die ihm eigenthümlich zufallende Rolle wirklich zu übertragen. Wodurch sie hierfür sorgt, das kann nur sein theils ihre bestimmende Mitwirkung bei der Entstehung der menschlichen Einzelwesen (vgl. oben §. 135), theils ihre erziehende Führung, die äußere und die innere, der schon daseienden. Es kann nun freilich nicht fehlen, daß bei dieser Vertheilung der geschichtlichen Rollen an die Einzelnen die göttliche Weltregierung den Einen einen unmittelbareren persönlichen Antheil am Genusse des Heiles der Erlösung zutheilt als den Anderen, d. h. daß infolge der göttlichen Prädestination (die sich aber gar nicht auf die bestimmten Individuen als solche bezieht) innerhalb des geschichtlichen Verlaufes der Weltentwickelung selbst eine göttliche Gnadenwahl der Einen vor den Anderen stattfindet. Und diese Erwählung erscheint allerdings zunächst als eine Bevorzugung der Einen vor den Anderen. Da jedoch wesentlich eben auf ihr die möglichste Förderung der wirklichen Realisirung des Erlösungsrathschlusses an der organischen Gesammtheit der sündigen Menschheit beruht, jeder Einzelne aber sein volles individuelles Heil nicht anders erlangen kann als zugleich mit dem vollen Heil des Ganzen, welchem er organisch angehört, und mittelst desselben: so kommt die Erwählung Einiger vor den Anderen in Wahrheit Allen überhaupt, die jemals wirklich zum Heile gelangen, zugute, und zwar Allen gleichmäßig;. und so zeigt sie sich vielmehr grade als eine rein gnadenvolle Maßregel der göttlichen Weisheit.

Anm. Prädestination und Erwählung, ungeachtet sie wesentlich zusammengehören, dürfen doch nicht identificirt werden, wofern sich nicht Alles verwirren soll. Diese ist ein Akt Gottes in der Zeit, jene ein ewiger*). Der Gedanke einer göttlichen Gnadenwahl läßt sich für das christliche Denken nicht umgehen. Es erscheint nämlich beim Hinblicke auf den wirklichen Zustand der Welt, Beides in der Vergangenheit und in der Gegenwart, als eine unläugbare Thatsache, daß die Einen an dem Heile der Erlösung in Christo wirklich Theil haben, die Anderen nicht. Und zwar gilt dieß ebenmäßig von der bloß äußeren und von der zugleich innerlichen Theilnahme an diesem Heil. Diese Thatsache kann das christlich-fromme Bewußtsein nicht umhin, in kausaler Weise wenigstens mit auf Gott, näher auf seinen Willen und seine Wirksamkeit zurückzubeziehen. Schon deßhalb, weil sonst in dem Einzelnen das Bewußtsein seines Gnadenstandes nicht zugleich das seiner vollständigen Abhängigkeit von Gott sein würde; dann aber auch noch aus dem bestimmteren Grunde, weil von dem christlichen Bewußtsein der Sünde aus die wirkliche Gelangung des natürlichen Menschen zum Heile der Erlösung nur als das Werk Gottes denkbar ist, nicht als das eigene Werk des Menschen für sich allein (s. unten §. 743.); denn auch zur wirklichen Ergreifung und subjektiven Aneignung des ihm von außen her angebotenen Erlösungsheiles aus eigener Kraft allein ist dem christlich-frommen Bewußtsein zufolge der natürliche Mensch schlechterdings unfähig. Eben von hieraus will nun freilich die lutherische Dogmatik der Vorstellung einer göttlichen Erwählung im Sinne der reformirten Lehre dadurch ausweichen, daß sie eine bedingte Erwählung Aller zur Seligkeit behauptet, die nur durch das eigene Widerstreben des Menschen zur Reprobation werden soll. Doch damit reicht man eben nicht aus. Die Voraussetzung, von der die lutherische Kirchenlehre hierbei ausgeht**), ist allerdings ganz richtig, die Annahme, daß, wenn gleich der natürliche sündige Mensch von sich selbst für das Heil der Erlösung unempfänglich ist, doch diese Empfänglichkeit in ihm von Seiten Gottes durch eine lediglich von außen her kommende Erregung geweckt werden kann, in der Weise, daß es nun von seiner eigenen Selbstbestimmung abhängt, ob er diese Empfänglichkeit in sich aufkommen läßt oder nicht, ob er sich selbst verneinend gegen sie be-

*) ›Martensen, Dogm., S. 309.‹

**) Diese Voraussetzung ist auch keineswegs eine Inkonsequenz in dem lutherischen Systeme. S. Rettberg, Die christlichen Heilslehren, S. 144–147.

stimmen oder eine solche Verneinung derselben unterlassen will (vgl. unten §. 751. ff.). Allein hiermit ist die Schwierigkeit keineswegs schon vollständig beseitigt. Denn es ist doch eine unbestreitbare Thatsache, theils, daß die äußere Anregung der Empfänglichkeit den verschiedenen Individuen in sehr verschiedenem Maße zu Theil wird, so daß man bei denen, bei welchen sie nicht den Erfolg hat, wirkliche Empfänglichkeit in ihnen hervorzurufen, durchaus nicht ausnahmslos kategorisch behaupten kann, sie würde bei ihnen auch dann fruchtlos gewesen sein, wenn sie in reichlicherem Maße an sie gekommen wäre, — theils, daß von denen, in welchen wirkliche Empfänglichkeit für das Heil der Erlösung zustande kommt, die Einen in ihr so verharren, daß es bei ihr zur wirklichen Bekehrung kommt, und ihnen so das Heil wirklich zu Theil wird, die Anderen nicht*). Von dem ersteren Unterschiede nun kann die Kausalität letztlich ganz augenscheinlich nur in Gott selbst gesucht werden. Aber auch von dem zweiten Unterschiede gilt dasselbe, da ja der Natur der Sache zufolge die lediglich von außen her hervorgelockte Empfänglichkeit sich selbst überlassen in Allen wieder erlöschen muß, und nur durch die hinzukommenden inneren göttlichen Gnadenwirkungen erhalten werden und zur wirklichen Bekehrung ausschlagen kann (s. unten §. 757. vgl. §. 760.). Es entsteht also die Frage, woher es denn nun komme, daß von den durch äußere Gnadenwirkungen für das Heil der Erlösung wirklich empfänglich Gewordenen die Einen wirksame innere Gnadenwirkungen erfahren, die Anderen nicht**). Da der Versuch, dieß Räthsel mittelst der göttlichen Präscienz zu lösen, an dem Widerspruch scheitert, der in dem Gedanken eines Vorherwissens willkürlich freier Willensbestimmungen liegt (s. oben §. 54.), so läßt sich ein ausreichender Grund davon nur in einer in dieser Hinsicht in Ansehung der verschiedenen menschlichen Einzelwesen verschiedenen Willensbestimmung Gottes finden. Immer also erscheinen uns in Betreff des Heiles der Erlösung die Einen im Vortheile vor den Anderen, und die Kausalität dieser Erscheinung kann zuletzt nur in Gott gesucht werden, — zwar nicht grade nothwendig in einem ewigen göttlichen Rathschlusse, wohl aber wenigstens in einer vorausgehenden zeitlichen göttlichen Willensbestimmung und Wirksamkeit. Für sie ist nun der Ausdruck Erwählung wirklich sehr bezeichnend. Nur muß diese

---

*) Matth. 20, 16. C. 22, 14.

**) ▸Vgl. Martensen, Dogm., S. 421. 423—425.◂

göttliche Erwählung bestimmt (mit der h. Schrift) als ein zeitlicher Akt Gottes genommen werden. Sie ist allerdings wesentlich bedingt auf Seiten des Menschen, nämlich durch das wirkliche Vorhandensein der Empfänglichkeit für das Heil der Erlösung und für die wirksamen inneren göttlichen Gnadenwirkungen in ihm vermöge der an ihn gekommenen äußeren göttlichen Erweckungen. Aber diese Empfänglichkeit des Menschen ist (wiewohl ihre Bedingung) doch nicht der eigentliche Grund seiner Erwählung. Denn einmal sind in jedem gegebenen Zeitpunkte unläugbar mehr wirklich Empfängliche vorhanden, als wirklich Auserwählte, — und fürs Andere ist diese Empfänglichkeit selbst wenigstens in vielen Fällen augenscheinlich erst die Wirkung einer hervorstechend kräftigen von außen her (in negativer und positiver Weise) sie erweckenden Wirksamkeit Gottes, d. h. eines besonders reichlichen Maßes der vorbereitenden göttlichen Gnade, die also wieder auf einer vorhergängigen durch die eigene Selbstbestimmung des Individuums selbst in keiner Weise begründeten Erwählung im weiteren Sinne des Wortes beruht. Wenn nun so, was die Erwählung zuletzt motivirt, nicht die sittliche Beschaffenheit des Erwählten ist*): so kann es nur theils seine natürliche individuelle Beschaffenheit oder Begabtheit, theils seine geschichtliche Stellung sein, vermöge welcher beider er vor Anderen auf eigenthümliche Weise geeignet ist, als des Heiles der Erlösung wirklich persönlich theilhaftig zugleich wirksames Werkzeug der Förderung der dem göttlichen Welt- und Erlösungsplane entsprechenden geschichtlichen Fortentwickelung des Reiches der Erlösung zu sein**). Von dieser Annahme aus zeigt sich die Erwählung, die beim ersten Anblick ein Akt der göttlichen Willkür zu sein scheint, als ein Werk der göttlichen Weisheit***). Gott wählt in jedem geschichtlichen Momente aus der Gesammtheit des sündigen Geschlechtes diejenigen aus zur wirklichen persönlichen Theil-

*) Röm. 9, 11. ▸Vgl. Hofmann, Schriftbeweis, I., S. 497.◂

**) Gott sucht sich jedesmal die für sein Regiment brauchbarsten Leute aus. Daher involvirt auch die Erwählung keinen Schatten von Verdienst und ist Sache reiner Gnade. Ganz besonders augenscheinlich stellt es sich in der oben angegebenen Weise bei der Erwählung des Paulus. Vgl. namentlich auch ApG. 9, 15. Es ist deßhalb nicht ohne Bedeutung, daß grade dieser Apostel der eigentliche Begründer der Erwählungslehre ist. ▸Vgl. Martensen, Dogm., S. 430.◂

***) Aus diesem Gesichtspunkte stellt sie auch Paulus ausdrücklich dar: Röm. 11, 11 ff. 25—36. ▸Vgl. auch Kant, Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern., S. 321 (B. 6.). Martensen, Dogm., S. 425—427.◂

nahme an dem Heile der Erlösung, durch deren Eingliederung unter die positiven geschichtlichen Entwickelungspotenzen des Reiches der Erlösung unter den jedesmal gegebenen geschichtlichen Verhältnissen die möglich größte Förderung der vollständigen Realisirung dieses Reiches zu erzielen steht, und so viele oder so wenige als hierzu grade erfordert werden. Da nun aber, wie der Weltzweck überhaupt, so insbesondere auch der Zweck der Erlösung an dem (organischen) Ganzen der Menschheit nicht anders erreicht werden kann als zugleich mit den individuellen Zwecken **aller** (bleibend) zu ihm gehörigen menschlichen Einzelwesen, so daß jede Förderung der Erreichung des universellen Zweckes der Menschheit eben als solche zugleich in demselben Maße für jedes (auf bleibende Weise) zu ihr gehörige menschliche Einzelwesen eine Förderung der Erreichung seines individuellen Zweckes ist: so ist die aus der Rücksicht auf die möglichste Förderung der vollständigen Realisirung der Erlösung an der Menschheit als Ganzem motivirte Gnadenwahl eo ipso zugleich die denkbarerweise wirksamste Förderung der Realisirung der Erlösung an jedem der Menschheit (auf bleibende Weise) zugehörigen einzelnen Menschen, und bei Gott ebenso bestimmt auch aus diesem letzteren Gesichtspunkte motivirt. Hiermit weist sich die Erwählung zugleich als ein Werk der göttlichen Liebe aus, und der absolute Einklang der Weisheit und der Liebe in Gott. Die Erwählung ist diejenige Maßregel der liebevollen Weisheit Gottes, vermöge welcher er die die Menschheit (auf bleibende Weise) konstituirenden menschlichen Einzelwesen in derjenigen Abfolge*) zur wirklichen persönlichen Theilnahme an dem Heile der Erlösung hinführt, bei welcher der die Beseligung einer in sich vollständigen organischen Totalität von menschlichen Individuen bezweckende Plan der Erlösung der sündigen Menschheit auf die möglicherweise am meisten geförderte Art zu seiner Vollführung kommt, und also, wie das Ganze der Menschheit, so auch jeder einzelne Mensch, der dieser (auf bleibende Weise) zugehört, kraft des von Christo vollbrachten Erlösungswerkes

*) Dieß, daß im Lauf der geschichtlichen Vollführung der Erlösung die Einen frühe, die Anderen spät zur persönlichen Theilnahme an dem Heile der Erlösung von Gott berufen werden, nichts desto weniger aber doch diese alle zuletzt jeder die volle Seligkeit (§. 458), und mithin alle den gleichen Lohn empfangen, stellt der Erlöser in der Parabel Matth. 20, 1—16 dar. ▸Vgl. Röm. 11, 25—36. S. auch Weiß in der Deutschen Zeitschr., 1853, Nr. 42, S. 335 f.◂

des größtmöglichen Maßes von Heil und Seligkeit theilhaftig wird. Was zunächst als eine Zurücksetzung der Einen gegen die Anderen erscheint, stellt sich heraus als in Wahrheit eine Bevorzugung dieser letzteren im eigenen Interesse und zu Gunsten jener ersteren. Es bedarf, um sich hier zu orientiren, nur der richtigen Einsicht in das Verhältniß zwischen der Menschheit als Ganzem und ihren einzelnen Individuen, d. h. überhaupt in das Verhältniß zwischen dem Organismus als Ganzem und seinen einzelnen Gliedern. In der Entwickelungsgeschichte jedes Organismus überhaupt begegnen wir ganz derselben Erscheinung. Immer eilen einzelne Glieder desselben durch ein unverhältnißmäßiges Wachsthum den übrigen voran; dieß aber ist grade die Bedingung davon, daß die zunächst zurückbleibenden ihre verhältnißmäßige Ausbildung überhaupt erlangen. Auch bei der Erwählung bewährt es sich als das Geheimniß der Weisheit Gottes, daß er jedes genau zu seiner Zeit thut. Freilich setzt diese Lösung des Problems der Prädestination voraus, daß das nicht schon die ganze Geschichte des menschlichen Einzelwesens ist, was von ihr jetzt für uns in die Wahrnehmung fällt, und daß sich dieselbe auch nach dem sinnlichen Tode noch fortsetzt*) (wenn gleich unter völlig veränderten Bedingungen); aber diese Annahme, die auch der Schrift nicht fremd ist, ist ja ohnehin innerhalb unseres Gedankenkreises ein unvermeidlicher und wesentlicher Satz (s. unten §. 796.). Wenn aber bei der obigen Auffassung der Erwählung, dieselbe für sich allein genommen, der Schein entsteht, als würde durch die Gnadenwahl (in Schleiermacherscher Weise) letztlich für alle ▸empirisch gegebenen◂ menschlichen Einzelwesen ohne Ausnahme die persönliche Theilnahme an dem Heile der Erlösung herbeigeführt: so muß ausdrücklich daran erinnert werden, daß wir (s. §. 480.) überall die Möglichkeit voraussetzen, daß das menschliche Individuum letztlich in der Sünde hangen bleibe. Es steht für Jeden die Möglichkeit des endbeharrlichen Widerstandes gegen die vorbereitende Gnade Gottes offen, welche, so lange es dafür noch Raum gibt, unabläſſig bemüht ist, ihn für das Heil der Erlösung empfänglich zu machen. Wer endbeharrlich sich durch sie nicht zubereiten lassen will, der geht der huldvollen Weisheit Gottes, die sich in der Gnadenwahl auch speciell zu seinen Gunsten bethätigt, ungeachtet verloren. Allein er zählt eben hier gar nicht mit. Denn weil er es selbst so will, fällt er als ein dürres

*) ▸Vgl. Martensen, Dogm., S. 414. 417 f.◂

Blatt ab vom Baume der Menschheit, und wird als ein verdorrter Rebe abgeschnitten vom Weinstocke der in ihrer Erlösung zugleich in sich zur geschlossenen Totalität vollendeten Menschheit (Joh. 15, 6), der er nur vorübergehend angehört. Er reiht sich nicht mit ein in ihre fest bestimmte Vollzahl (§. 134. 447.), sondern bleibt überschüssig zurück als Spreu, die kein bleibendes Sein hat. Vgl. unten §. 596*).

§. 519. Die erlösende That Gottes muß als eine schöpferische**) (s. oben §. 44.) gedacht werden, also als eine zwar absolute, aber nicht rein absolute, >sondern wesentlich kreatürlicherseits vermittelte und somit zugleich bedingte.< Sie muß die Setzung eines absolut neuen Anfanges des menschlichen Geschlechtes durch einen absoluten Akt sein, die Setzung einer neuen Bildung des menschlichen Geschöpfes, welche aus der natürlichen Menschheit durch ihre bloße Entwickelung schlechthin nicht hervorgebracht werden könnte (§. 514.). Aber sie muß eben so wesentlich auch sein die Setzung dieses schlechthin neuen Anfanges des menschlichen Geschlechtes aus dem alten natürlichen Menschengeschlechte heraus, also nichtohne dasselbe oder näher nicht ohne seinen vermittelnden Dienst, und mithin bestimmt in demselben. Würde der neue absolute schöpferische Anfang nicht in der alten natürlichen Menschheit selbst gesetzt, so wäre jede Kontinuität der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit abgerissen, und die Einheit dieser letzteren schlechthin aufgehoben. Es gäbe dann nicht zwei wesentlich verschiedene Perioden und Zustände Einer und derselbigen Menschheit, eine Periode der Sünde und eine andere der Erlösung, sondern zwei verschiedene Menschheiten, die einander schlechthin fremd wären und nichts angingen. Darin also besteht näher die erlösende That Gottes, daß er schöpferisch***) in der alten natürlichen Menschheit einen neuen Anfänger des menschlichen Geschlechtes setzt, einen zweiten Adam. Und zwar einen solchen zweiten Anfänger der Menschheit, der einerseits mit dem zur wirklichen Lösung der sittlichen Aufgabe erforder-

*) In dem hier berührten Verhältnisse dürfte der Grund der auffallenden Abwechselung der Termini πάντες u. οἱ πολλοί in der Stelle Röm. 5, 12—19 liegen. >Vgl. Martensen, Dogm., S. 431. 539.<

**) Vgl. 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15.

***) 1. A.: Durch einen absoluten Akt.

lichen Vermögen, für sich selbst und für das gesammte menschliche Geschlecht, potentia ausgerüstet, ebendamit aber andererseits auch befähigt ist, die bisherige abnorme oder sündige sittliche Entwickelung der alten natürlichen Menschheit, Beides wie sie die des Geschlechtes im Ganzen und wie sie die der einzelnen menschlichen Individuen ist, wieder rückgängig zu machen, und eine neue*) normale und somit wirklich zum Ziel führende sittliche Entwickelung zu kausiren, d. h. ihr Erlöser oder Christus zu sein. Ein solcher zweiter Adam vermag dann die alte natürliche Menschheit aus der Materie in den Geist umzugebären. Eben auf einen solchen zweiten Ansatzpunkt ist ja auch die Schöpfung des Menschen sogleich von vorn herein berechnet, indem in ihrem ersten Ansatzpunkte, dem ersten oder natürlichen Adam, der wahre, d. h. der seinem Begriffe wirklich entsprechende Mensch noch gar nicht zustande gekommen ist. Von ihm aus erwartet daher die Schöpfung des Menschen bestimmt noch eine neue, sie erst abschließende Wiederaufnahme.

*) 1. A.: schlechthin.

Zweites Hauptstück.

Die geschichtliche Vorbereitung des Erlösers.

§. 520. Die Wiederaufnahme der unvollendet gebliebenen Schöpfung des Menschen durch die Schöpfung des zweiten Adams ist schlechterdings bedingt auf Seiten der alten natürlichen und sündigen Menschheit durch Voraussetzungen, die zuvor in ihr zuwege gebracht sein müssen, näher durch einen specifisch bestimmten sittlichen Zustand derselben. Bedingt sagen wir nämlich, nicht etwa kausirt*). Diese Bedingung ist eine doppelte, — daß in ihr die Bedingungen gegeben seien einmal einer wirklich normalen sittlichen Entwickelung des zweiten Adams und für's Andere einer geschichtlichen oder genauer weltgeschichtlichen Wirksamkeit desselben in der alten natürlichen Menschheit, und zwar einer sie erlösenden geschichtlichen Wirksamkeit auf sie in ihrer Totalität. Beide Bedingungen sind keineswegs unmittelbar gegeben, sondern sie müssen erst durch die Entwickelung der Menschheit nach und nach aus ihr hervorgearbeitet werden. Die Schöpfung des zweiten Adams und mit ihr die Erlösung bedarf also schlechterdings einer sie ermöglichenden geschichtlichen Vorbereitung**).

§. 521. Den ersten Punkt angehend ist der Sachverhalt dieser. Auch den zweiten Adam kann Gott kraft seiner schöpferischen Wirksamkeit nicht unmittelbar als den actualiter wahren, d. i. geistigen Menschen hervorbringen, weil die wirkliche (d. h. die geistige) Persönlichkeit ihrem Begriffe zufolge nur eine wesentlich zu-

---

*) Vgl. C. Ph. Fischer, Die Idee der Gottheit, S. 114.

**) >Vgl. Ebrard, Dogm., I., S. 450 ff.<

gleich durch sich selbst gesetzte, also durch ihre eigene Entwickelung gewordene sein kann, oder weil der Geist, ebenfalls seinem Begriffe zufolge, nicht gesetzt werden, sondern nur sich selbst setzen kann. Gott kann also den zweiten Adam unmittelbar nur als den potentia wahren, d. h. geistigen Menschen hervorbringen, zum actu wahren oder geistigen Menschen muß dieser sich selbst machen kraft seiner sittlichen Entwickelung. Einen wirklichen zweiten Anfänger des menschlichen Geschlechtes, d. h. einen solchen, der zugleich der Erlöser und Vollender desselben zu werden vermag, kann daher Gott nur dann erst schöpferisch setzen in dem alten natürlichen Geschlechte, wann in diesem die von vornherein fehlenden (§. 480. ff.) Bedingungen seiner normalen sittlichen Entwickelung durch den geschichtlichen Proceß zustande gekommen sind.

§. 522. Die Bedingungen nun der normalen sittlichen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens laufen alle zusammen in der Einen, der Möglichkeit einer richtigen sittlichen Erziehung desselben bis zu seiner natürlichen Reife hin (§. 184.). Auf absolute Weise kann freilich diese Bedingung in der alten natürlichen Menschheit überhaupt niemals erreicht werden; denn geschähe dieß, so wäre ja die Erlösung, um deren Möglichkeit es sich eben erst handelt, schon faktisch vorhanden. Es braucht aber hier auch nicht mehr gefordert zu werden als eine solche Annäherung an die Richtigkeit der Erziehung, bei welcher die in ihr mitgesetzte [relative] Abnormität ihrer Einwirkung auf den sich zu seiner natürlichen Reife entwickelnden zweiten Adam vermöge der ursprünglichen Richtigkeit seiner eigenen Naturanlage (s. §. 534.) von ihm schlechthin überwunden werden kann.

§. 523. Worauf es hierbei zuletzt wesentlich ankommt ist, daß es in der Menschheit zu einem wirklichen, vollen Bewußtsein um die nun einmal vorhandene sittliche Abnormität oder die Sünde als wirkliche sittliche Abnormität oder Sünde gekommen sei, wodurch für den zweiten Adam die Möglichkeit eröffnet ist (nämlich mit Hülfe seiner Erzieher), nicht durch Unwissenheit und Täuschung in die Sünde verwickelt zu werden. Dieses wirkliche Bewußtsein um die Sünde setzt dann seinerseits wieder die volle Ent-

wickelung der Sünde in der Menschheit voraus*), und diese wieder die Entwickelung der Persönlichkeit in ihr zu wirklichem Bewußtsein über sich, so daß sie über die verschiedenen Stufen der sittlichen Rohheit hinweg wirklich bis zu dem Punkt, auf dem sie sich selbst erfaßt, hindurchgedrungen ist, also bis zu dem Standpunkte der eigentlichen Subjektivität. Denn nur in dem Maße, in welchem sich in dem Menschen die Persönlichkeit entwickelt, wird auch in ihm die Sünde wahrhaft sündig. Vgl. §. 504.

§. 524. Die hiermit geforderte Bedingung der Möglichkeit der normalen sittlichen Entwickelung des zweiten Anfängers des menschlichen Geschlechtes und mithin auch seiner Schöpfung kann aber selbst auch wieder nicht durch die eigene Entwickelung der sündigen Menschheit für sich allein und lediglich aus sich selbst heraus zustande kommen; denn diese ist ja nur eine immer tiefere Verwickelung der Menschheit in die sittliche Abnormität (§. 504.) In ihr für sich allein genommen wird zwar allerdings die Sünde je länger desto sündiger und mächtiger, keineswegs aber kommt sie damit zugleich auch immer mehr als Sünde zum Bewußtsein; im Gegentheile, sie wird je länger desto mehr als die Normalität der menschlichen Lebensentwickelung selbst, sonach als sittlich normal betrachtet**). Soll die Entwickelung der natürlichen Menschheit die klare Erkenntniß der Sünde als Sünde zum Ergebnisse haben, so kann sie dieß nur vermöge einer eigenthümlich neuen und also schöpferischen Wirksamkeit Gottes auf sie und in ihr, welche mithin der wirklichen schöpferischen Setzung des neuen Anfängers des Geschlechtes vorbereitend vorangehen muß, und selbst schon wesentlich eine erlösende Wirksamkeit ist, ungeachtet sie die volle Erlösung nur erst anbahnt.

§. 525. Ihre nähere Beschaffenheit ergibt sich aus der Natur der Sache selbst heraus folgendermaßen. Die Aufgabe ist, daß es in der natürlichen Menschheit zum klaren und sicheren Bewußtsein um die Sünde als Sünde komme. Dieses Bewußtsein nun kann ihr nur an dem Bewußtsein um die menschliche Persönlichkeit in

*) Conradi, Krit. d. chr. Dogmen, S. 156 f., 356. f.

**) Rom unter den Kaisern, Herodes der Große u. s. w.

ihrer Wahrheit und Reinheit aufgehen; denn eben der Widerspruch mit dem Begriffe der Persönlichkeit ist es ja, was die sittliche Abnormität oder die Sünde konstituirt. Jenes richtige Bewußtsein um die menschliche Persönlichkeit kann aber die Menschheit als natürliche und sündige aus dem Bereiche ihrer natürlichen Erfahrung unmöglich schöpfen; in diesem findet sie nirgends eine ihrem Begriffe wirklich entsprechende Persönlichkeit. Nur die absolute Urpersönlichkeit, die Persönlichkeit Gottes, ist für sie noch vorhanden, um sich an ihr ein richtiges Urtheil von der wahren Persönlichkeit überhaupt und somit auch von der wahren menschlichen Persönlichkeit zu bilden*). Also nur vermöge der Erkenntniß Gottes, nur vermöge eines reinen und kräftigen Gottesbewußtseins kann die sündige natürliche Menschheit zum Bewußtsein um die reine Idee der menschlichen Persönlichkeit und demnach auch zum wahren Bewußtsein um die Sünde als Sünde gelangen. Allein das Gottesbewußtsein ist ja eben selbst nothwendig getrübt, verdunkelt, verwirrt und entkräftet in der natürlichen Menschheit infolge ihrer sündigen Entwickelung, sie vermag nicht, es richtig und kräftig zu vollziehen. Soll also eine Erkenntniß der Sünde für sie möglich sein, so kommt es vor Allem auf eine Reinigung und Belebung des Gottesbewußtseins in ihr an, welche aber aus dem eben angeführten Grunde augenscheinlich nicht ihr eigenes Werk sein kann, sondern nur das Werk Gottes in ihr. Infolge der Störung der Persönlichkeit haben die jetzigen allgemeinen naturgemäßen Data, die äußeren und die inneren, mittelst welcher Gott sich dem menschlichen Selbstbewußtsein erkennbar macht**), nicht den hinreichenden Grad von Wirksamkeit für dasselbe, um es auf richtige und sichere Weise als Gottesbewußtsein sich vollziehen zu lassen; dieses letztere kann also als ein richtiges und sicheres allein in dem Falle zustande kommen, wenn Gott sich durch

*) Daher kann in der natürlichen sündigen Menschheit alle richtige Erkenntniß überhaupt nur von der richtigen Gotteserkenntniß ausgehen. Denn eine richtige Erkenntniß ist überhaupt nur vermöge des Sich selbst richtig verstehens der menschlichen Persönlichkeit möglich, die natürlich sündige menschliche Persönlichkeit kann sich aber nur an der reinen Gottesidee über sich selbst orientiren. ▸Vgl. Nehring, a. a. O., S. 112 f.◂

**) Röm. 1, 19. 20.

eine in dem dermaligen Naturlaufe selbst nicht begründete irdisch kosmische Wirksamkeit dem menschlichen Selbstbewußtsein — sei es nun von außenher oder von innen her — mit einem specifisch verstärkten Maße von Evidenz erkennbar macht, d. h. wenn er sich offenbart. So ist denn eine Offenbarung Gottes die Bedingung derjenigen Restauration des Gottesbewußtseins, die ihrerseits wieder die unerläßliche Bedingung des Aufkommens des klaren Bewußtseins um die Sünde als Sünde in der natürlichen Menschheit ist. Sie ist daher die nothwendige geschichtliche Vorbereitung der Schöpfung des zweiten Adams, und selbst schon, wie eine erlösende, so auch eine schöpferische Wirkung Gottes und der reale Anfang jener Schöpfung des wahren Menschen.'

§. 526. Diese göttliche Offenbarung, welche in dem natürlichen sündigen Menschen das Gottesbewußtsein reinigen und beleben soll, darf doch demselben in keiner Weise eine magische Gewalt anthun; denn in diesem Falle würde sie, statt ihren Zweck zu erreichen, vielmehr nur überhaupt seine religiös-sittliche Entwickelung Ein für allemal aufheben. Sie muß daher einen bestimmten Anknüpfungspunkt bei dem Menschen haben; und diesen kann sie nur in der natürlichen rein psychologischen Erregbarkeit seines Selbstbewußtseins finden. Nichts sonst darf sie in ihm voraussetzen als irgend ein Maß der Lebendigkeit seines Selbstbewußtseins oder seiner erkennenden Funktion. Sie kann daher die Reinigung und Belebung seines Gottesbewußtseins, welche sie bezweckt, unmittelbar nur mittelst einer eigenthümlich verstärkten Anregung desselben nach dem allgemeinen psychologischen Gesetze der Erregbarkeit des menschlichen Selbstbewußtseins anstreben. Diese aber läßt sich nicht anders denken als mittelst einer eigenthümlich neuen und näheren äußeren Kundgebung Gottes für den Menschen. Will sich Gott dem sündigen Menschen offenbaren, so muß er zuallernächst auf für diesen unmittelbar erkennbare Weise selbst in die menschliche Geschichte als handelnde Person eintreten mittelst solcher äußerer Ereignisse, welche nicht das Produkt der natürlichen Geschichtsentwickelung als solcher sein können*). Er muß näher inner-

*) >Gegen diese Vorstellung J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 623 f., 626—628.<

halb des großen Kreises der sich natürlich oder rein aus sich selbst heraus fortentwickelnden allgemeinen menschlichen Geschichte auf eine aus der eigenen Lebensbewegung dieser nicht erklärbare Weise in irgend einem einzelnen Punkte derselben einen deutlich heraustretenden besonderen kleineren Kreis einer eigenthümlich göttlichen Geschichte, einer Geschichte, in welcher Er selbst nach seiner Wirklichkeit und Wahrheit sich auf objektive Weise dem menschlichen Selbstbewußtsein kund gibt, anspinnen. Dieß ist dasjenige Moment, von welchem alle Gottesoffenbarung, wenn sie nicht eine magische sein soll, schlechterdings ausgehen muß. Wir bezeichnen es als die göttliche Manifestation. Sie ist wesentlich eine Geschichtsthatsache oder ein Komplex von Geschichtsthatsachen, und alle Offenbarung ist so primitiv Geschichtsthatsache, Geschichte.

§. 527. Allein an ihrem Ziel ist die göttliche Offenbarung hiermit noch nicht. Soll es zu einer wirklichen Offenbarung Gottes kommen durch die göttliche Manifestation, und soll diese nicht wirkungslos vorübergehen, sondern wirklich in der natürlichen Menschheit den geschichtlichen Proceß einer eigenthümlichen Vorbereitung der Erlösung in ihr hervorrufen, so ist die Bedingung augenscheinlich, daß dieselbe menschlicherseits wirklich aufgenommen, d. h. richtig verstanden und festgehalten werde. Zu einer richtigen Auffassung der göttlichen Manifestation ist aber der natürliche Mensch rein als solcher seinem Begriffe selbst zufolge unfähig wegen der bei ihm statthabenden Gestörtheit seiner Persönlichkeit überhaupt und mithin auch seines erkennenden Organs, d. h. seines Selbstbewußtseins insbesondere. Soll demnach eine solche richtige Auffassung der göttlichen Manifestation von Seiten des Menschen, an welchen sie ergeht, wie sie die Bedingung der wirklichen Gottesoffenbarung ist, zustande kommen, so ist dieß dadurch bedingt, daß der äußeren Kundgebung auch noch eine innere unmittelbare oder übernatürliche Einwirkung Gottes auf das Selbstbewußtsein Desjenigen, welchem die Manifestation zutheil wird, hinzutrete, kraft welcher es sich in seiner Richtung auf diese richtig zu vollziehen und somit eine richtige Gotteserkenntniß zu erzeugen vermag, nämlich eine relativ richtige, nach Maßgabe der jedesmaligen bestimmten Manifestation, — also eine innere göttliche Erleuchtung vermöge einer unmittelbaren Gedankenerweckung bei der

Aufnahme der äußeren geschichtsmäßigen Kundgebung zum Behufe ihres richtigen Verständnisses. Für diese innere erleuchtende Einwirkung Gottes auf den Menschen ist aber in diesem auch bereits ein bestimmter innerer (sittlicher) Anknüpfungspunkt und ein bestimmtes Vermittelungsmittel gegeben, wodurch allerdings ihre Möglichkeit bedingt ist, nämlich eben in der vorangehenden äußeren, objektiven Thatsache der göttlichen Manifestation. Denn indem diese letztere im Menschen das Gottesbewußtsein durch einen eigenthümlich verstärkten äußeren Reiz sollicitirt, hat sie nach dem einfachen psychologischen Kausalgesetze in der Seele desselben eine eigenthümliche religiöse Erregtheit zur Folge und somit die specifische subjektive Empfänglichkeit desselben für die innere Einwirkung Gottes. So bleibt denn auch hierbei alles Magische ausgeschlossen. Dieses innere Moment der göttlichen Offenbarung ist die Inspiration.

Anm. Die Inspiration ist eine unmittelbare Wirkung Gottes auf den Menschen und in ihm, aber keineswegs eine in ihm unvermittelte. Es sind nämlich durchaus nicht gleichbedeutende Sätze, einmal: Gott wirkt auf die Seele des Menschen nicht unmittelbar, d. h. nicht anders als durch Mittelursachen, — was unbedingt falsch ist, — und für's Andere: Gott wirkt auf die Seele des Menschen und in ihr nicht ohne Vermittelung, d. h. nicht ohne einen ausdrücklichen Anknüpfungspunkt in ihr selbst und ihrer eigenen Wirksamkeit, nicht ohne sich ausdrücklich an eine bestimmte eigene Receptivität für seine Einwirkung in ihr zu wenden, — was unbedingt richtig ist. Dieß Letztere heißt eben nur: Gott wirkt nicht magisch auf den Menschen. Ohne den Dazwischentritt eines solchen äußeren Vermittelungsmittels wie die Manifestation würde die Inspiration allerdings ein magischer Hergang sein. Weßhalb denn eine Inspiration ohne irgend eine Beziehung auf eine göttliche Manifestation ein Unding ist und unmöglich. Die Inspiration modificirt sich verschiedentlich, jenachdem sie in dem Menschen die Erkenntniß, welche sie ihm übernatürlich mittheilt, entweder unter der individuellen Form oder unter der universellen erzeugt, entweder als Ahnung oder als Wissen (Gedanke), jenachdem der Inspirirte entweder Seher (§. 266.) ist oder Prophet (§. 268.). Im ersteren Falle vollzieht sie sich, wegen des unauflöslichen Zusammenhanges zwischen Ahnen und Anschauen (§. 248.) und hier näher Andächtigsein und Kontempliren (§. 266), als Vision. Im anderen Falle berührt Gott, nämlich mittelst seiner

(geistigen) Natur (wie wir zu sagen pflegen, durch seinen Geist), die Klaviatur der menschlichen Seele unmittelbar (oder immerhin auch unter Vermittelung bereits vollendeter kreatürlicher Geister) in der Weise, daß er aus der Gesammtmasse der in ihr wirklich vorhandenen Begriffe und Vorstellungen*) mehrere unter einander in eine solche Verbindung setzt, daß aus ihrer Verknüpfung ein wesentlich neuer Gedanke hervorspringt, so daß das Individuum sich dessen bestimmt bewußt ist, diesen neuen Gedanken nicht selbst erzeugt, d. h. die Gedankenkombination, auf welcher er genetisch beruht, nicht selbstbewußter- und selbstthätigerweise vollzogen zu haben**), wohl aber dieselbe nachzukonstruiren und so die neue Entdeckung sich ausdrücklich zu bewähren vermag. Diese letztere Form der Inspiration, welche der Natur der Sache zufolge die wichtigere ist, namentlich in ihrem bestimmten Verhältnisse zur göttlichen Offenbarung, fällt unter den allgemein anerkannten generischen Begriff der genialen Konception. Vgl. §. 639. Die Thatsachen, von denen er ursprünglich abgezogen ist, betrachtet selbst der nüchterne Reinhard als unantastbare. Er macht (Christl. Moral, IV., S. 282 f.) darauf aufmerksam, wie „aus der unergründlichen Tiefe" des menschlichen Geistes „oft Wirkungen hervorkommen, die er selbst mit Erstaunen betrachtet, wenn er sie gleich für sein eigenes Werk erkennen muß" (dieß Letztere müssen wir freilich in Abrede stellen). „So wird z. B." — setzt er hinzu — „Jeder, der sich selbst beobachtet hat, gestehen müssen, daß er zu seinen glücklichsten Einfällen, zu seinen wichtigsten Gedanken, zu den Entdeckungen, die er etwa gemacht, zu den neuen Wahrheiten, die er gefunden hat, gekommen ist, ohne zu wissen wie, und daß sie ihm wie durch Eingebung zutheil worden sind. In dem Zustande, welchen man Begeisterung nennt, und der im höchsten Grade bei Dichtern vorzukommen pflegt, entsteht Alles auf diese Art, und erscheint als das Werk einer höheren Einsprache." Die Inspiration ist weit häufiger, als wir anzunehmen gewohnt sind. >Vgl. auch J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 650 f., 659. Baader, S. W., XI., S. 154—156. Fr. Perthes' Leben, III., S. 246. Culmann, Chr. Ethik I., S. 200.<

§. 528. Beide, Manifestation und Inspiration fordern sich gegenseitig schlechthin und bilden eben in ihrer unauflöslichen Einheit die Offenbarung. Sie sind nur verschiedene Seiten derselben.

---

*) >Vgl. Kant, Anthropol., S. 131. (B. 10. d. W.)<

**) >Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille rc. II., S. 148 f.<

Die Manifestation ist ihre äußere und objektive Seite, die Inspiration ihre innere und subjektive.

Anm. Vgl. auch Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 71 f.

§. 529. Unmittelbar ihrem Begriffe als schöpferischer Akt Gottes (s. oben §. 524.) zufolge ist die Offenbarung eine übernatürliche oder (wie man richtiger sagen sollte), überkreatürliche d. h. nicht das bloße Erzeugniß der eigenen Entwickelung der Kreatur rein aus sich selbst heraus. Wodurch sie sich charakteristisch als übernatürlich beurkundet, ist das Wunder, hier noch im weitesten Sinne des Wortes, in welchem es mit der übernatürlichen Erscheinung überhaupt gleichbedeutend ist. Das Wunder ist der unabtrennliche Begleiter jedes eigentlich schöpferischen Aktes Gottes (s. oben §. 61.). Denn es ist eben wesentlich das Hervortreten des absoluten Aktes, welcher in der schöpferischen Wirksamkeit Gottes ihrem Begriffe zufolge mitgesetzt ist (ebendas.). Und eben einfach dieß ist der Begriff desselben, daß es die Wirkung eines absoluten, d. h. schlechthin unvermittelten Aktes Gottes ist, eines Aktes, in welchem Denken und Setzen schlechthin und somit auch schlechthin unmittelbar in Einem sind. In diesem seinem Begriffe liegt es daher unmittelbar, daß es schlechthin unerklärbar ist. Denn es ist eine schlechthin ohne die Dazwischenkunft irgend einer Vermittelung gewirkte Wirkung; erklären aber heißt immer nur die Vermittelungen aufweisen zwischen dem zu erklärenden Datum und seiner Kausalität. Als Wirkung eines schlechthin unvermittelten Aktes Gottes ist es auch von ihm in der Kreatur ohne irgend eine Vermittelung (ohne irgend einen vermittelnden Dienst) dieser gewirkt*). Es ist deßhalb schon durch seinen Begriff selbst ausgeschlossen, daß der Hergang bei ihm anschaubar und vorstellbar sein könne**). Es gibt ja bei dem Wunder seinem Begriffe gemäß eben gar keinen Hergang. Anschaubar und vorstellbar kann bei ihm schlechterdings sonst Nichts sein als

---

*) „Das Wunder als Wunder wirkt Gott ohne die Welt". J. Müller, Chr. Lehre v. der Sünde, II., S. 232 f.

**) Und doch wird diese Anschaubarkeit und Vorstellbarkeit oft grade als Bedingung der Anerkennung des Wunders gefordert.

die Wirkung. Ebenso wenig kann aber auch von einem Widerstreite des Wunders mit den Naturgesetzen die Rede sein. Deßhalb nämlich nicht, weil bei dem Wunder die Kreatur überhaupt gar nicht konkurrirt, mithin auch das Naturgesetz nicht. Gottes wunderwirkende Aktion kommt mit den Naturgesetzen überhaupt gar nicht in Berührung, folglich auch nicht in Konflikt. Wunder kann schlechterdings nur Gott selbst wirken, eben als absolute Aktionen, und der Mensch (oder das Geschöpf überhaupt) nur durch Gott. Der umgekehrte Ausdruck, daß Gott durch den Menschen Wunder wirke, ist durchaus schief und irreleitend; denn der Mensch (oder welche Kreatur auch immer) wirkt bei dem eigentlichen Wunder in keiner Weise mit, und bedingt dasselbe in keiner Art. Sofern Gott dem Menschen das Wunder zu vollbringen gibt, kann es im Allgemeinen nur in zwei verschiedenen Formen auftreten, nämlich entweder als Wunder des erkennenden Handelns, d. h. als Weissagung, oder als Wunder des bildenden Handelns, d. h. als Wunder im engeren Sinne des Wortes. Sie sind, die Weissagung eine Erkenntniß, das Wunder im engeren Sinne ein Gebilde, bei denen der kreatürliche Vermittelungsproceß notorisch fehlt. Das Wunder im engeren Sinne hat ein wesentliches Verhältniß zur Manifestation in der göttlichen Offenbarung. Soll für den natürlichen Menschen der für ihn in seinem sündigen Zustande (relativ) verborgene Gott offenbar werden, so muß er eben in solchen sinnlich wahrnehmbaren Ereignissen, die unzweideutig außerhalb der Reihe der in der Welt selbst ihre zureichende Kausalität habenden Erscheinungen liegen, aus seiner Verborgenheit heraustreten, d. h. in Wundern. Daher sind Wunder ein konstitutives Element jeder Manifestation Gottes, eben als Zeichen, an denen der Eintritt eines über die Kreatur hinausliegenden Principes in die Geschichte der Kreatur unzweideutig erkannt wird. Denn das, woran die die Manifestation Gottes bildende Geschichte allein mit Sicherheit als eine eigenthümlich göttliche, als ein Eingehen Gottes selbst als geschichtlich handelnde Person in die menschliche Geschichte erkennbar ist, das sind solche geschichtliche Erscheinungen, welche kausaliter nur auf Gott selbst zurückgeführt werden können, d. i. Wunder. Ein eben so wesentliches Verhältniß

hat die Weissagung zur Inspiration in der göttlichen Offenbarung. Die durch die Inspiration gewirkte göttliche Erleuchtung kann sich ja gar nicht anders darstellen als durch die Weissagung, welche das Wort Gottes ausspricht, und ist ihrem Begriffe zufolge wesentlich von ihr begleitet (s. oben §. 268.). Das Wunder im weiteren Sinne (die Weissagung und das Wunder im engeren Sinne in sich begreifend) ist hiernach in der That das wesentliche Kriterium des Uebernatürlichen oder richtiger Ueberkreatürlichen überhaupt und also namentlich auch der göttlichen Offenbarung. Denn was wir für übernatürlich halten sollen, das muß von der Art sein, daß es schlechthin unmöglich ist, dasselbe von einer kreatürlichen Kausalität und überhaupt von einer anderen Kausalität herzuleiten, als unmittelbar von Gott selbst. In dieser Beziehung kann es nun aber nur Ein absolut unzweideutiges Kennzeichen geben, nämlich, weil der kreatürliche Proceß wesentlich Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus ist, das offenkundige Fehlen eines Vermittelungsprocesses bei der Entstehung derjenigen thatsächlichen Erscheinung, welche den Charakter der Uebernatürlichkeit beansprucht. Und dieß ist auch gar nicht etwa ein in sich selbst schwankendes Merkzeichen. Denn wo jener Vermittelungsproceß nicht fehlt, da kann er sich ja auch nie schlechthin verbergen, weil er, als innerhalb der Kreatur statthabend, immer in irgend einem Maße ein räumlicher und zeitlicher und mithin auch ein irgendwie sinnlich wahrnehmbarer sein muß. Eben der notorisch nicht kreatürlich vermittelte notorische Erfolg innerhalb der Kreatur ist aber das Wunder (im weiteren Sinne des Wortes) oder das Uebernatürliche.

Anm. 1. Das Wunder ist ein Zeugniß von der Wirksamkeit Gottes als einer absoluten, mithin auch von der absoluten Unabhängigkeit Gottes in seinem Verhältniß zur daseienden Welt. Im Wunder bewährt sich die Allmacht Gottes als absolute. Das eigentliche religiöse Interesse an den Wundern beruht grade darauf, daß sie Beurkundungen des lebendigen und freien Verhältnisses Gottes zu der nach schlechthin festen Gesetzen in sich verlaufenden Welt sind, und somit auch eine Bewahrheitung der wirklichen Transcendenz Gottes über die Welt (seiner Immanenz in ihr unbeschadet) und des

Theismus gegenüber von dem Pantheismus. Vgl. auch Hase, Lehrb. d. ev. Dogm., S. 209. (2. A.)

Anm. 2. Das specifische Analogon des Wunders ist innerhalb des schon hinter uns liegenden irdischen Schöpfungsverlaufes die Entstehung wesentlich neuer Stufen und Formationen der Kreatur (der einzelnen Naturreiche, Geschlechter u. s. w.), welche auch nur als schlechthin plötzlich (aller vorangehenden, ihre Schöpfung bedingenden, aber nicht kausirenden, Vorbereitungen ungeachtet) hervortretend gedacht werden können. Auch in ihr springt die Wirksamkeit Gottes als eine absolute in's Auge (§. 61.). Sie gehört deßhalb wesentlich in Eine und dieselbe Kategorie mit dem Wunder. Vgl. auch Twesten, Dogmat., I., S. 351 ff. II., S. 172 ff.

Anm. 3. Der Begriff des Weissagens ist hier im engeren Sinne zu nehmen. Das Weissagen durch Inspiration, von welchem hier allein die Rede ist, fällt allerdings wesentlich unter den oben §. 268. erörterten allgemeinen Begriff des Weissagens; aber es erschöpft ihn für sich allein noch nicht. Keineswegs ist etwa jedes Weissagen ein Weissagen aus Inspiration. Die religiöse Beziehung aber ist in dem Begriffe der Weissagung überhaupt ein durchaus wesentliches Merkmal. S. ebendort. Das Vorhersagen des Zukünftigen ist darin nur ein untergeordnetes Moment, wiewohl keineswegs ein unwesentliches. Denn es liegt ja in der Sache selbst, daß die erleuchtete religiöse Erkenntniß insbesondere auch die richtige Vorausbeurtheilung der zukünftigen Entwickelung der göttlichen Veranstaltungen zur Erlösung der sündigen Welt in sich schließen muß, und vorzugsweise grade durch sie sich bewähren kann. Je weniger das vorausgesagte zukünftige Ereigniß ein bloß zufälliges ist, desto mehr hat die Voraussagung desselben auf den Charakter der Weissagung Anspruch.

Anm. 4. Durch die Bestimmungen des Paragraphen soll keineswegs in Abrede gestellt werden, daß durch schon vollendete kreatürliche Geister (Engel) Erfolge bewirkt werden können und bewirkt werden, die uns als Wunder erscheinen, — auch nicht, daß der bereits in hohem Grade sittlich normal gereifte (d. i. vergeistigte) Mensch schon in diesem seinem sinnlichen Leben aus seinem eigenen geistigen Vermögen wunderähnliche Machtwirkungen vollbringen könne; aber alle diese Wirkungen sind doch keine eigentlichen Wunder, wenn sie auch immerhin für uns den wirklichen Wundern täuschend ähnlich sehen

mögen. Von Gott *allein* durch die *Vermittelung vollendeter kreatürlicher Geistwesen gewirkte* Erfolge wären zwar an *sich* nicht *eigentliche* Wunder, *für uns* aber würden sie die vollständige Dignität von Wundern haben.

§. 530. Ihrer wesentlichen Uebernatürlichkeit ungeachtet und unbeschadet muß aber die Offenbarung ebenso wesentlich auch eine *natürliche* Seite an sich haben. Denn sonst könnte sie gar nicht eine *geschichtliche* sein, kein *Handeln* Gottes selbst in der menschlichen Geschichte, und gar nicht als Entwickelungsprincip in die Geschichte eingreifen. Sie könnte weder nach rückwärts in der Geschichte haften, noch nach vorwärts eine geschichtlich wirksame Potenz werden. Die Offenbarung muß einerseits durch die ihr vorangehende geschichtliche Entwickelung eigenthümlich vorbereitet sein, so daß sie in der Welt bestimmte Anknüpfungspunkte findet, — und andererseits geht, sobald sie einmal in die Welt eingetreten ist, ihre Tendenz stätig darauf hin, immer vollständiger Natur zu werden, d. h. sich der gegebenen geschichtlichen Faktoren zu bemächtigen und sie sich zuzueignen*). *Beide* Seiten der Offenbarung, die übernatürliche und die natürliche, schließen einander so wenig aus, daß sie vielmehr unauflöslich zusammengehören.

§. 531. Als Offenbarung Gottes ist die göttliche Offenbarung wesentlich unmittelbar zugleich auch eine Offenbarung der *Persönlichkeit* und der in ihrem Begriffe liegenden *Norm*, also des *sittlichen Gesetzes*, und zwar dieses bestimmt als der *göttlichen* Norm für das menschliche Handeln, d. h. des *göttlichen Gesetzes*; und wegen ihrer vorhin (§. 525.) angegebenen eigentlichen Abzweckung muß sie auch *ausdrücklich und insbesondere* als diese auftreten, wodurch sie dann eben bestimmt auf die Erkenntniß der Sünde als solcher hinwirkt. Wenn diese Erkenntniß auf dem bezeichneten Wege in der natürlichen Menschheit gewirkt ist, diese letztere aber infolge des sündigen Hanges nichts desto weniger auch an die so klar *als Sünde* erkannte Sünde sich hingibt: so ist dieß nun die Steigerung der Sünde zu ihrer höchsten Potenz, und an ihr vollzieht sich

*) Vgl. *Twesten*, Dogm., I,, S. 356 f.

[illegible] die volle Erkenntniß der Sünde als solcher, die Erkenntniß [illegible] als Feindschaft wider Gott*).

§ [illegible]. Die andere Bedingung der Schöpfung des zweiten Adams (§ [illegible]) besteht darin, daß in der alten natürlichen Menschheit die [illegible] einer weltgeschichtlichen erlösenden Wirksamkeit [illegible] gegeben seien. Näher gehört hierzu zunächst das [illegible] eines für die sittliche Einwirkung des zweiten Adams [illegible] empfänglichen Lebensgebietes in der natürlichen Menschheit. Der [illegible] Anfänger des Geschlechtes soll nämlich nicht ein [illegible] neues Geschlecht beginnen, sondern das alte natürliche Geschlecht [illegible] aus der Materie in den Geist, als das wirksame [illegible] normalen sittlichen Entwickelung. Um nun ein [illegible] als ein solches wirken zu können, muß er der alten [illegible] wirklich geschichtlich eingepflanzt werden, [illegible] in einen wirklichen sittlichen Lebenszusammenhang [illegible]; das aber ist nur möglich, sofern er in ihr Empfänglichkeit [illegible] für die von ihm ausgehenden religiös-sittlichen Einwirkungen. [illegible] ein bestimmtes, wenn auch noch so kleines, Gebiet [illegible] in diesem Sinne für sich empfänglich finden, in welchem er [illegible] Wurzel schlagen, d. h. sich als Keim einer [illegible] geschichtlichen Entwickelung, und zwar einer [illegible] Anfangspunkte aus allmälig über das Ganze [illegible] des Geschlechts [illegible] kann. Ohne dieß bricht das [illegible] der Schöpfung des Menschen mit ihm [illegible] ab, und [illegible] auch durch ihn nicht zu ihrer Vollendung. Diese [illegible] Empfänglichkeit nun kann in concreto nur in dem [illegible] Verlangen nach der Erlösung von der Sünde als solcher bestehen. Die Entstehung eines solchen Verlangens aber ist [illegible] aus der [illegible] natürlichen Entwickelung der sündigen Menschheit als [illegible] nicht zu begreifen, da diese ja [illegible] mehr von der Selbstbestimmung [illegible] an die Sünde zu ihrem Ergebniß hat (§ [illegible]). [illegible] die hier zu fordernde Empfänglichkeit der alten Menschheit für den zweiten Adam ist [illegible] nur als eine durch eine [illegible]

* [illegible] 1, 20. 21. [illegible]

Wirksamkeit Gottes in ihr gewirkte denkbar. Außer dieser ersten Forderung gehört aber zu der zweiten Bedingung, um die es sich hier handelt, auch noch die andere einer solchen Entwickelung des sittlichen Lebens in der alten natürlichen Menschheit, bei welcher das in ihr von dem zweiten Adam ausgehende neue religiös-sittliche Leben sich als eine nach allen ihren wesentlichen Seiten und Momenten vollständig organisirte Gemeinschaft der Erlösung seine geschichtliche Existenz geben kann. Von diesen beiden Forderungen nun kann die letztere nur durch die göttliche Weltregierung realisirt werden, und die Herbeiführung ihrer Erfüllung muß ein ausdrückliches Augenmerk derselben sein. Was aber die erstere Forderung angeht, so bedarf es für ihre Verwirklichung nicht erst einer neuen besonderen göttlichen Wirksamkeit. Es ist für dieselbe schon in der sich offenbarenden Wirksamkeit Gottes gesorgt, die ihrer Natur nach wesentlich zugleich eine Schule der Vorbereitung zur religiös-sittlichen Empfänglichkeit für den im zweiten Adam erscheinenden Erlöser ist. Eben indem sie die Erkenntniß der Sünde als Sünde wirkt, wirkt sie unmittelbar zugleich auch diese Empfänglichkeit. Die Erkenntniß der Sünde als Sünde ist nämlich schon als solche unmittelbar zugleich die Verdammung der Sünde, die Negation derselben durch den Willen. Dieser gegen die Sünde sich richtende Wille erweist sich aber vermöge des natürlichen Sündenverderbens als unwirksam. Und so schließt denn die durch die göttliche Offenbarung bewirkte Erkenntniß der Sünde als Sünde schon an sich selbst nothwendig das Verlangen nach einer Befreiung von ihr, Beides von ihrer Schuld und von ihrer Gewalt, mit ein*).

Anm. Es bedarf nicht erst der ausdrücklichen Bemerkung, daß die in diesem Hauptstück erörterte geschichtliche Vorbereitung des Erlösers durch Gott thatsächlich vorliegt in der göttlichen Oekonomie des Alten Bundes.

---

*) >Röm. 7, 14—24.<

Drittes Hauptstück.

Der Erlöser und sein Erlösungswerk.

§. 533. Sobald in der (im vorigen Hauptstücke) angegebenen Weise die geschichtlichen Bedingungen dazu zu Stande gekommen sind*), setzt Gott, die abgebrochene Schöpfung des Menschen wiederaufnehmend, durch einen *schöpferischen Akt in der alten natürlichen Menschheit den zweiten Adam*, und zwar in demjenigen einzelnen Punkte derselben, in welchem sich jene Bedingungen faktisch gegeben finden. Dieser zweite Adam tritt also *auf übernatürliche Weise* in's Leben, aber *aus der natürlichen Menschheit heraus*, — freilich nicht durch die *eigene* Entwickelung dieser aus sich selbst heraus, sondern durch eine *schöpferische* Entwickelung aus ihr, — durch einen Akt *Gottes* auf sie, der wesentlich ein zugleich *absoluter* ist oder ein *Wunder*. Er hat seine Entstehung in der alten natürlichen Menschheit und aus ihr, — aber nicht *durch sie*, sondern *durch Gott*. Er wird in und aus der natürlichen Menschheit, also vom Weibe *geboren*, aber in diesem nicht vom Manne *erzeugt*, sondern von Gott *erschaffen*. Wiewohl er aus dem natürlichen materiellen (sinnlichen) Mutterschooße des Weibes erzeugt wird, so wird er dieß doch vermöge der Bethätigung der organischen Lebenskräfte und Lebensfunktionen desselben *nicht*, wie in der natürlichen Zeugung, *durch das* (in der Zeugungskraft des Mannes wirksame) *materielle* oder sinnliche *Princip* (die sinnliche Empfindung und den sinnlichen Trieb)**), *sondern durch* die unmittel-

---

*) Gal. 4, 4. >Vgl. Chalybäus, Eth., II., S. 400 f.<

**) οὐκ ἐκ θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός: Joh. 1, 13. vgl. 3, 6.

bare und absolute schöpferische Wirksamkeit Gottes*), also nicht, wie es in der natürlichen Zeugung der Fall ist, kraft einer autonomischen Wirksamkeit der mütterlichen Zeugungsorgane und überhaupt der materiellen oder sinnlichen Natur des Weibes, sondern kraft einer theonomischen**). Die den zweiten Adam in dem natürlichen Weibe übernatürlich erzeugende Wirksamkeit Gottes ist, wie jede göttliche Wirksamkeit überhaupt, ein Akt der göttlichen Persönlichkeit durch die göttliche Natur.

Anm. Geschichtlich kennen wir diesen zweiten Adam als Jesus, Maria's Sohn von Nazareth.

§. 534. Vermöge dieser seiner übernatürlichen Entstehung ist der zweite Adam frei von der Erbsünde, d. h. von dem natürlichen sündigen Hange, wiefern derselbe die Folge der natürlichen Entstehung vermöge der sinnlichen Geschlechtsgemeinschaft ist (§. 484.). Denn der materielle Mutterschooß des natürlich menschlichen Weibes ist die Quelle einer physischen Verderbniß des aus ihm entspringenden menschlichen Seins nicht als solcher, sondern nur, sofern er von dem — in dem Akte der natürlichen Zeugung wirksamen — materiellen oder sinnlichen Principe (von der sinnlichen Empfindung und dem sinnlichen Triebe) bethätigt (erregt), also autonomisch wirksam ist.

§. 535. In dem sittlich reinsten Kreise der alten natürlichen Menschheit, in dem er in's Leben eintritt***), unter den entwickelnden Einwirkungen der relativ richtigsten Erziehung wächst der zweite Anfänger des menschlichen Geschlechtes auf, in einem Kreise, in welchem ihm überall das bestimmte Bewußtsein um die Sünde als Sünde und um das göttliche Gesetz, also um die Normalität des Handelns entgegentritt. So ist er bei seiner sittlichen Entwickelung vor einer unfreiwilligen Verstrickung in die Sünde aus Unwissenheit und Irrthum gesichert. Sich aber jener die Reinheit und Ungestörtheit seiner

*) ἀλλ' ἐκ θεοῦ: Joh. 1, 13. >Vgl. Baader, II., S. 223—226. XIV., S. 234 f. <

**) >Vgl. Ebrard, Dogmat., II., S. 10 f. Heß, Lehre von der Person Chr, S. 218. Vgl. S. 217. Thomas v. Aquin bei Schenkel, Dogmat., II., 2, S. 363 Anm. Müller, Sünde, 3. A., II., S. 526 f.<

***) >Vgl. Martensen, Dogm., S. 310—314 f.<

Entwickelung behütenden Mächte ungeachtet und unter Zerreißung der ihn an sie knüpfenden Bande natürlicher Abhängigkeit kraft seiner eigenen Macht der Selbstbestimmung irgendwie in die Sünde einzulassen, dagegen sichert ihn seine Freiheit von dem sündigen Hange als anerzeugtem (von der Erbsünde) oder die ursprüngliche Richtigkeit seiner individuellen menschlichen Natur *), [welche die Autonomie ihres materiellen Lebens nicht schon mit auf die Welt bringt als aktuelle]. So kann er sich denn in normaler Weise bis zu seiner natürlichen Reife entwickeln, indem die vielfachen Mißgriffe seiner Erzieher, die bei ihrer, wenn gleich vergleichungsweise noch so sehr zurücktretenden, Sündigkeit (zumal sie ja auch mit unter dem unvermeidlich theilweise verderblichen Einflusse des eben auch nur relativ richtigen Gemeingeistes in ihrem Lebenskreise stehen) nicht ausbleiben können, durch die in ihm von vorn herein sich feststellende und je länger desto mehr an Energie gewinnende eigene normale Richtung und Richtung auf die durchgreifende Normalität der sittlichen Entwickelung sofort überwunden werden, und so die Nothwendigkeit einer Störung seiner menschlichen Entwickelung nicht nach sich ziehen können **).

§. 536. Mit dem Eintritte der Reife seiner natürlichen (sinnlich organischen) Entwickelung steht daher auch seine Persönlichkeit in schlechthiniger und zwar schlechthin normaler natürlicher Reife, namentlich im Besitze der vollständigen Macht der Selbstbestimmung, in voller Selbstmacht; und von diesem Punkte aus ist ihm somit die reale Möglichkeit einer schlechthin selbständigen absolut-normalen persönlichen, d. i. religiös-sittlichen, Entwickelung gegeben. Es liegt unmittelbar in der gesammten individuellen Lebensrichtung, die er zu diesem Wendepunkte mitbringt, daß diese reale Möglichkeit durch ihn sofort zur Wirklichkeit gemacht wird. Als schlechthin normale ist seine religiös-sittliche Lebensentwickelung wesentlich auch eine schlechthin stätige, und als solche ist sie in jedem Moment eine relativ, d. h. nach Maßgabe der jedesmal bereits für ihn vorhandenen Bedingungen seiner Entwickelung, vollendete.

---

*) [Vgl. K. Ph. Fischer, Spekul. Theol., S. 400 ff.]

**) >Geß, Lehre v. d. Person Chr., S. 339. 342.<

§. 537. Dem zufolge steht er aber auch in einem schlechthin stätig fortschreitenden Processe der Vergeistigung, und zwar als einer schlechthin normalen. Sein gesammtes Leben ist ein schlechthin stätig verlaufender Proceß der Potenzirung seines Seins zu schlechthin gutem und heiligem Geist, näher der Erzeugung eines gut und heilig geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibes für seine Persönlichkeit. Denn der Lebensproceß des persönlichen Geschöpfes ist ja als der sittliche wesentlich eben ein Vergeistigungsproceß desselben, und es bestimmt einerseits die Qualität seiner sittlichen Entwickelung die Qualität des in ihm zu Stande kommenden Geistes und andererseits das Maß jener das Maß von diesem. Nur allmälig aber vollzieht sich in dem zweiten Adam seine Geistwerdung, ihrer absoluten Stätigkeit ungeachtet, nicht etwa in dem Sinne, als ob auch bei ihm das einzelne Handeln seiner sittlichen Unkräftigkeit wegen nicht sofort wirklichen Geist absetzte, sondern unmittelbar nur ein geistartiges Sein, das erst durch wiederholtes Handeln zu wirklichem Geist abgeklärt und sublimirt werden müßte; im Gegentheil, da bei ihm der Normalität seiner Sittlichkeit wegen in jedem einzelnen Handeln die Funktion der Persönlichkeit in schlechthin ungeschwächter Energie wirkt, so ist auch das Produkt seines Handelns jedesmal eine wirkliche absolute Einheit von Gedanke und Dasein, d. h. wirklicher Geist, so daß er nie Etwas zweimal zu thun braucht, um es sittlich zu lernen (im weitesten Sinne des Wortes). Allein in seiner Vollständigkeit kann der Apparat von geistigen Naturorganen, dessen seine individuelle Persönlichkeit zu ihrem vollen, ihr wahrhaft entsprechenden geistigen Leben bedarf, nur nach und nach zuwege gebracht werden, nämlich nur vermöge der vollständigen Vielheit der in seiner individuellen Persönlichkeit wesentlich angelegten einzelnen sittlichen Akte. Und dieserhalb schreitet auch seine Geistwerdung nur allmälig vorwärts.

§. 538. Wenn der Lebensproceß des zweiten Adams ein Proceß seiner stätig fortschreitenden normalen, d. h. guten und heiligen Vergeistigung ist: so findet eben hiermit in demselben auch eine stätig zunehmende specifische Angemessenheit für die Einwohnung Gottes in ihm statt. Von dem ersten Momente seines Lebens als eines persönlichen an knüpft daher Gott mit ihm ein Verhältniß reeller

Vereinigung an, um sich *mittelst* des *Processes seiner* persönlichen oder *sittlichen Entwickelung* in kontinuirlich sich steigernder Annäherung an die absolute Einheit in schlechthin reeller Weise in ihn einzuwohnen. Das Maß der Entwickelung der Persönlichkeit des zweiten Adams ist so wesentlich auch das Maß der Einwohnung Gottes in ihm. Soweit sein Sein jedesmal wirklich als ›*persönlich bestimmtes*‹ *) entwickelt, mithin auch vergeistigt, und zwar gut und (die sittliche Entwickelung nach ihrem wesentlich religiösen Charakter betrachtet) heilig vergeistigt ist, eben so weit ist es auch jedesmal *schlechthin* von Gott erfüllt und realiter mit ihm vereinigt, so daß es in dem zweiten Adam während seiner ganzen Lebensentwickelung keinen einzigen Punkt ›*persönlich bestimmten*‹ **) Seins gibt, der außerhalb der reellen Einheit mit Gott stände; aber sein Sein entwickelt sich *als* ›*persönlich bestimmtes*‹ ***) naturgemäß nur allmälig, und eben deßhalb vollzieht sich die reelle Vereinigung Gottes mit ihm oder seine reelle Vereinigung mit Gott — welches Beides schlechthin koincidirt — auch nur allmälig. In dieser Allmäligkeit jedoch auf schlechthin stätige Weise. Gotte, dessen Wirksamkeit in seinem Verhältnisse zum zweiten Adam stätig darauf gerichtet ist, sich in ihn immer vollständiger hineinzuwohnen, tritt auf Seiten dieses in keinem Punkte seiner Lebensentwickelung ein hemmender Widerstand entgegen, vielmehr begegnet ihm in jedem eine dem jedesmaligen Maße jener sich ihm einigenden Wirksamkeit Gottes schlechthin entsprechende und in stätigem Wachsen begriffene Empfänglichkeit und eigene Tendenz auf die Vereinigung mit Gott. Auf *absolute* Weise oder als schlechthin *totale*, d. h. als Einheit Gottes mit der absolut vollständigen Totalität des Seins des zweiten Adams *überhaupt*, so daß jedes Außereinandersein dieses mit jenem *schlechthin* weggefallen ist, vollzieht sich die Einheit beider erst mit der absoluten Vollendung der *persönlichen* Entwickelung des zweiten Adams (d. i. des Bestimmtseins seines Seins durch die Persönlichkeit oder des *Sittlich*bestimmtseins desselben) und eben damit zugleich seiner heiligen Vergeistigung.

*) 1. A.: persönliches.

**) 1. A.: persönlichen.

***) 1. A.: persönliches.

Anm. Der Proceß der religiös-sittlichen Lebensentwickelung des zweiten Adams ist gleich wesentlich *Beides*, eine stätige *Menschwerbung Gottes* und eine stätige *Gottwerdung des Menschen* (eben des zweiten Adams), indem auf Seiten jedes von beiden die Tendenz*) gleichmäßig die ist, mit dem anderen schlechthin Eins zu werden.

§. 539. Vermöge dieses zwischen Gott und dem zweiten Adam bestehenden Verhältnisses reeller Einheit ist das gesammte Leben dieses letzteren wesentlich schon an sich selbst eine *schlechthin* >*reine und*< *wesenhafte Offenbarung Gottes*. Denn als seine reine Selbstdarstellung ist es ja unmittelbar zugleich auch die Darstellung des ihm realiter einwohnenden Gottes**). Mit seiner eigenen persönlichen Vollendung, d. h. mit der absoluten Vollziehung seines Einheitsverhältnisses mit Gott oder mit der absoluten Realisirung des *Gottmenschen* in ihm vollendet sich auch die in ihm und durch ihn statthabende volle Gottesoffenbarung abschließlich. Wie die göttliche Offenbarung den Eintritt des zweiten Adams in die Welt vorbereiten muß, so kann sie sich erst in ihm und durch ihn selbst schlechthin vollenden. Denn für den Menschen ist allein der Mensch selbst das wirklich adäquate Medium der Offenbarung Gottes. Wenn so die Gott offenbarende Wirksamkeit des zweiten Adams sein *ganzes Leben* umfaßt, dermaßen, daß es für ihn einer *besonderen* Wirksamkeit, um Gott der Welt vollkommen zu offenbaren und die Offenbarung Gottes an sie schlechthin zu vollenden, gar nicht bedarf: so ist sie nichts desto weniger diejenige Seite seiner erlösenden Wirksamkeit, welche der Natur der Sache nach am frühesten hervortritt, und mit welcher allein er *unmittelbar* anheben kann, indem die volle Reinigung und Belebung des Gottesbewußtseins in der sündigen Menschheit die Bedingung jeder anderweiten erlösenden Einwirkung auf sie ist.

§. 540. [Da nun aber (nach §. 50.) Gott in jeder neuen Weltsphäre bestimmt in seiner bereits erreichten Einheit mit den schon vollendet vergeistigten Schöpfungskreisen, die ihr vorangehen, folglich

---

*) 1. A.: seiner Lebensbestimmung.

**) Joh. 1, 14. >c. 14, 7—11.<

ausdrücklich unter der Vermittelung dieser letzteren schöpferisch wirkt: so ist die stätig anwachsende Vereinigung des zweiten Adams mit Gott unmittelbar zugleich eine stätig sich vollziehende Vereinigung desselben auch mit der bereits vollendeten Geisterwelt, der Gott selbst einwohnt, und in welcher und mittelst welcher er eben zu ihm kommt, um Wohnung in ihm zu nehmen*). Und zwar seine Vereinigung **unmittelbar** bestimmt mit demjenigen einzelnen Punkte in dieser vollendeten Geisterwelt, welcher seiner besonderen organischen Stellung in der Menschheit (s. §. 545.) specifisch korrespondirt, also mit dem zweiten Adam oder dem Centralindividuum und Haupt der bereits vollendeten Geisterschöpfung, dem obersten Engelfürsten (s. §. 51.). Dieses Haupt der gesammten vollendeten Geisterwelt ist aber wesentlich ein Kollektivindividuum, ein Individuum höherer Potenz, nämlich die reelle Einheit der einzelnen zweiten Anfänger oder der Centralindividuen und Häupter **aller** bereits vollendeten und eben damit unter sich schlechthin in die Einheit zusammengeschlossenen Kreatursphären, welche die allgemeine Axe der vollendeten Geisterwelt bildet.

Anm. Der „Engel des Herrn", der *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Col. 1, 15., die *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* Off. 3, 14., das *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* Hebr. 1, 3.]**);.

§. 541. Der eigentliche **Lebensberuf**, welcher sich dem zweiten Adam stellt, ist **der Erlöser der natürlichen sündigen Menschheit zu werden**, also die Erlösung derselben von der Sünde zu bewirken, d. h. die Aufhebung der Gewalt der Sünde über

---

*) Joh. 1, 52. C. 8, 56. 12, 28. 29. 1. Cor. 10, 4. 9.

) 1. A. §. 562.: Das mit der Vollendung des zweiten Adams eintretende absolute Einssein desselben mit Gott ist eben als solches unmittelbar zugleich ein absolutes Einssein desselben auch mit der gesammten bereits mit Gott schlechthin geeinten übrigen Kreatur, d. h. mit der gesammten bereits vollendeten (persönlichen) Geisterwelt. Und zwar **unmittelbar bestimmt mit denjenigen Punkten in dieser, welche seiner besonderen organischen Stellung in der Menschheit specifisch korrespondiren, d. i., da er das organische Centralindividuum der Menschheit ist (§. 555., 2. A. §. 545.), **unmittelbar** mit den (unter sich selbst schlechthin in einander seienden) Centralindividuen jener bereits schlechthin vergeistigten Kreise der Kreatur. Vgl. Col. 1, 15. >C. 2, 10. Vgl. Off. 1, 17. C. 3, 14 (*ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ.*). C. 5, 13 (*πᾶν κτίσμα κ. τ. λ.*) Vgl. auch Off. 4, 11.<

sie und hiermit der Sünde selbst in ihr. Diese Erlösung der Menschheit von der Sünde nun kann nur durch die Herstellung einer wirklichen Gemeinschaft der Menschheit mit Gott bewirkt werden. Denn bei Gott allein wohnt die Macht über die Sünde, welche in dem Menschen, wie sie in ihm hervorbricht, auch sofort die Gewalt über ihn gewinnt*) (§. 481.); und nur kraft Gottes kann mithin die Menschheit sie überwinden. Ihre Gemeinschaft mit Gott ist aber eben durch die Sünde zerrissen, und so ist die eigentliche Aufgabe des zweiten Adams die, die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott, trotz ihrer Sünde, herzustellen. Nur von der Seite ihres Verhältnisses zu Gott, nur von der religiösen Seite her kann er mithin das Erlösungswerk in Bewegung setzen. Seine Aufgabe stellt sich dahin, der Mittler**) zwischen der sündigen Menschheit und Gott zu werden, nämlich dadurch, daß er selbst mit beiden in absolute Gemeinschaft und Einheit tritt***), und so durch sich zwischen beiden Theilen einen wirklichen Lebenszusammenhang anknüpft. Nach der einen Seite hin ist es also seine Aufgabe, seine eigene Gemeinschaft mit Gott zu absoluter Einheit zu vollziehen, in sich eine schlechthin reelle Menschwerdung Gottes zustande kommen zu lassen, — und dieß ist seine religiöse Aufgabe, — nach der anderen Seite hin, ebenso sich mit der Menschheit durch ein Band absoluter Gemeinschaft zu vereinigen mittelst der unbedingten Liebe zu ihr, mittelst der unbedingten Widmung des eigenen Lebens für ihre Interessen (nämlich eben für ihre Erlösung), ohne irgend welchen Rückhalt, also sich einzig und allein dem Zwecke der Menschheit hinzugeben, ohne sich irgend einen besonderen Zweck für sich selbst zu setzen, — und dieß ist seine sittliche Aufgabe. Soll er nach beiden Seiten hin seine Gemeinschaft wirklich auf absolute Weise vollziehen, so kommt es darauf an, daß seine Hingebung einerseits an Gott und andererseits an die Menschheit ihre absolute Intensität erreiche; dieß aber kann sie nur in der schlechthin vollständigen Hingabe seines Eigenthumes (§. 251.), mithin seines sinnlichen Lebens selbst, Beides an Gott und an die Menschheit, also in seiner schlechthin freien Selbstaufopfe-

---

*) Joh. 8, 34.

**) 1 Tim. 2, 5. Hebr. 9, 15. C. 12, 24.

***) Joh. 17.

rung für Gott und die Menschheit, die deßhalb ausdrücklich mit in seinem Berufe liegt. Beide Seiten seiner Lebensaufgabe aber, die religiöse und die sittliche, müssen für ihn schlechthin kongruiren: denn dieß ist die Bedingung der Normalität. Diese Kongruenz kann aber auch gar nicht fehlen, sofern ja beide Seiten der Lebensaufgabe des zweiten Adams, die religiöse und die sittliche, seine absolute Selbstaufopferung fordern, also jede von beiden die vollständige Gesammtheit seiner persönlichen Funktionen für sich in Anspruch nimmt.

§. 542. Was so die Lebensaufgabe des zweiten Adams ist, dieß zu vollbringen, wird er auch unmittelbar durch seine Stellung in der Welt und die Art und Weise, wie sich sein Verhältniß zu ihr mit sittlicher Nothwendigkeit gestaltet, veranlaßt und aufgefordert. Was sich ihm der sündigen Welt gegenüber unmittelbar als sittliche Forderung stellt ist nämlich einerseits, ihr Gott, mit dem er in stätig mehr und mehr sich vollendender Gemeinschaft steht, vollständig zu bezeugen, und andererseits die Sünde in ihr, wo sie ihm auch immer begegne, unbedingt strafend zu negiren und unbedingt Zeugniß gegen sie abzulegen, — und dieses Beides koincidirt der Natur der Sache nach schlechthin. Dieß Beides aber ist augenscheinlich die unumgängliche Bedingung, unter der allein einerseits seine Gemeinschaft mit Gott bestehen und andererseits seine Liebe zu dem menschlichen Geschlechte eine wahre sein und sich wirksam bethätigen kann. Weßhalb denn auch dieses Beides für ihn unbedingtes Gebot Gottes und unbedingte sittliche Forderung ist. Diese Stellung, die er gegen die sündige Welt einzunehmen hat, muß aber unvermeidlich für ihn die ausgesprochenste Feindschaft dieser nach sich ziehen. Indem er in einer Welt, in der die Sünde zur vollen Höhe ihrer Entwickelung und Herrschaft gediehen ist, mit seiner Wirksamkeit unbedingt auf die unbedingte Aufhebung dieser ihrer Sünde gerichtet ist, muß er ihren ganzen Widerstand gegen sich aufreizen, und mit ihr in einen absoluten Kampf gerathen. In diesem muß dann seine Liebe zur Menschheit freilich ihre höchste Intensität erreichen, wenn er sie ungeschwächt festhält, alles des Hasses ungeachtet, mit welchem sie ihm vergolten wird. Dieser Kampf mit der Welt, in welchen er unvermeidlich hineingeräth, ist wesentlich zugleich ein Kampf mit dem Reiche der Finsterniß, wel-

ches ja infolge der menschlichen Sünde mit der Menschenwelt in einem reellen Zusammenhange steht, und mit seinen Einwirkungen in dieselbe hineinreicht (§. 503.). Auch in das Reich, welches der Satan in dieser irdischen Welt hat, ist ja der zweite Adam mit hineingestellt, indem er sich zum Erlöser vollbereiten soll, und so steht denn auch er im Bereiche der Einwirkungen der Dämonen und ihres Fürsten, und ist den satanischen Anfechtungen ausgesetzt. Es gehört dieß wesentlich mit zu den Bedingungen des natürlich-menschlichen Seins, in die er eintreten, zu dem natürlich-menschlichen Schicksal, das er auf sich nehmen muß, um es zu überwinden*). Auch nach dieser besonderen Seite muß er desselben Herr werden, wenn er der Erlöser der sündigen Menschheit werden will. Nur wenn er für seine Person auch die in den teuflischen Anfechtungen liegende Hemmung seines religiös-sittlichen Laufes zu durchbrechen, nur wenn er auch diesen unsichtbaren Feind zu bewältigen vermag und auch ihm gewachsen ist**), kann er dazu angethan sein, die wirkliche Aufhebung der Sünde in der Menschheit zu bewirken, nur dann also ist er zum Erlöser qualificirt. Zum Erlöser kann er überhaupt nur unter der Bedingung tüchtig sein, daß er diesen gesammten Kampf, in welchen er mit der sündigen Welt verwickelt wird, unbedingt siegreich besteht, ohne irgendwie loszulassen von dem Gebote des unbedingten Gehorsams gegen seinen über sein Geschick verfügenden Gott und der unbedingten Selbsthingebung an die zu erlösende Menschheit. Dieß aber kann er nur, wenn er der ihn unbedingt bekämpfenden Welt schlechthin frei auch sein sinnliches Leben hingibt zum Zeugniß für Gott und Seine Ehre und aus Liebe zu seinem Geschlechte, dessen Rettung aus dem Verderben der Sünde allein bei ihm steht.

Anm. Die religiös-sittliche Entwickelung des Individuums ist überhaupt wesentlich wie von der einen Seite durch seine eigene Selbstbestimmung so von der anderen Seite durch seine geschichtliche Stellung, d. h. theils durch die Gesammtheit der von ihm auf seine Außenwelt gerichteten Handlungen, d. h. sein Lebenswerk, theils durch die Gesammtheit der Einwirkungen, welche es von seiner Außenwelt her erfährt, d. h. sein Geschick oder (aus dem religiösen Gesichtspunkte

*) »Hebr. 4, 15.«

**) Joh. 14, 30. C. 16, 11.

angesehen), seine Führung — vermittelt und bedingt. Die Normalität seiner Entwickelung vorausgesetzt, ist das Maß der Größe seines Lebenswerkes und der Intensität seines Schicksals zugleich das Maß der Entwickelung seiner Persönlichkeit und seiner guten und heiligen Vergeistigung, überhaupt seiner religiös-sittlichen Vollendung, so daß unter jener Voraussetzung bei dem absolut großen Lebenswerke mit dem Ablaufe des absolut intensiven menschlichen Schicksals unmittelbar auch die Vollendung der persönlichen oder religiös-sittlichen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens und somit zugleich seiner guten und heiligen Vergeistigung gegeben ist. Was nun den zweiten Adam angeht, so ist augenscheinlich sein Lebenswerk, die Erlösung der sündigen Menschheit, das schlechthin große menschliche Lebenswerk, über welches hinaus ein größeres sich schlechterdings nicht denken läßt, und sein Schicksal das schlechthin intensive oder das schlechthin tragische. Insbesondere muß bei dem bestimmten Hinblicke auf den geschichtlichen zweiten Adam, auf Jesum, sein Lebenswerk als das denkbarerweise größte, tiefste, reichste und vollste, ja man darf wohl sagen ungeheuerste menschliche Lebenswerk anerkannt werden, und seine Lebensführung als die im eminentesten Sinne des Wortes tragische, als die denkbarerweise am tiefsten und innerlichsten die Persönlichkeit anregende, anspannende und in Anspruch nehmende, überhaupt sein Leben als das intensivste und vollgehaltigste menschliche Leben, welches die Geschichte kennt. Es sind demnach für den zweiten Adam seinem Begriffe selbst zufolge, seinem schlechthin vollständigen sittlichen Vermögen (Tugend) zur vollendeten Entwickelung seiner Persönlichkeit schlechthin entsprechend, auch die äußeren Bedingungen einer solchen schlechthin vollständig gegeben in seiner geschichtlichen Stellung. Die Vollendung seiner Lebenskatastrophe ist nothwendig seine unbedingte Selbstaufopferung, die unbedingte, d. h. unbedingt freie Hingabe seines sinnlichen Lebens in den Tod im Kampfe mit der Sünde der Welt; und dieser sein schlechthin freier Tod ist wesentlich zugleich die absolute Vollendung seiner menschlich-persönlichen oder religiös-sittlichen Lebensentwickelung, und mithin auch seiner absolut guten und heiligen Vergeistigung*).

§. 543. Diesen Kampf mit der Sünde der Welt, durch welchen eben er dieselbe überwindet, so wie das in ihm miteingeschlossene Leiden und Sterben besteht und erduldet der zweite Adam nicht für

*) »Ueber die natürliche Individualität des zweiten Adams vgl. Martensen, Dogm., S. 315—318.«

sich selbst oder um sein selbst willen, da er ja für seine Person völlig frei ist von der Sünde, sondern er besteht und erduldet dieß Alles lediglich um der sündigen Menschheit willen, um *für sie* die Sünde und deren Folgen zu überwinden, also *für sie und statt ihrer*, die den Kampf wider die Sünde nicht zum Siege hinauszuführen vermag, oder als ihr *Stellvertreter*.

§. 544. Bei der Vollziehung seiner Verbindung mit der alten natürlichen Menschheit liegt in der Aufgabe des zweiten Adams namentlich auch bestimmt die besondere Aufgabe mit, einen *geschichtlichen Zusammenhang* zwischen sich und ihr sicher anzuknüpfen, nämlich durch die Gründung einer *eigenthümlichen Gemeinschaft der Erlösung* in ihr. Es gehört ausdrücklich mit zu seinem Berufe, zunächst eine *heilige Familie* von für seine erlösenden Einwirkungen vorzugsweise empfänglichen Individuen um sich zu versammeln, zu behüten und auf bleibende Weise zu stiften, aus der nach und nach ein allgemeines Reich der Erlösung geschichtlich hervorblühen kann. Auf diese *lediglich grundlegende* Wirksamkeit muß er sich freilich vorläufig beschränken in Ansehung des von ihm zu realisirenden Reiches Gottes, — darauf, vermöge seiner Vereinigung mit der Menschheit in ihrer unbeschränkten Totalität durch unbedingte Liebe sein individuelles menschliches Sein zu einer lebenskräftigen Wurzel vollzubereiten, aus der mittelst eines geschichtlichen Entwickelungsprocesses durch ihn der Organismus einer neuen, von ihm aus der alten natürlich-sinnlichen Menschheit herauserzeugten geistigen Menschheit hervorwachsen kann.

Anm. Auch die Entwickelung der Gemeinschaft der Erlösung oder des Reiches des Erlösers und Gottes geht von der Stiftung einer *Familie* — aber einer *nicht* durch die sinnlich natürliche Zeugung hervorgebrachten — aus. >Vgl. *Nitzsch*, Predd., VI., S. 53.<

§. 545. Diesem Allem zufolge entwickelt sich der zweite Adam in absoluter Einheit, Beides mit Gott und mit der Menschheit*). In dieser letzteren aber erhält er eben einerseits durch seine sie mit voller

*) Daß die Persönlichkeit des Erlösers sich in der Einheit mit dem Ganzen des menschlichen Geschlechtes entwickelt hat, hebt bekanntlich besonders *Conradi* als eine eigenthümliche Vollkommenheit desselben hervor. S. Selbstbewußtsein und Offenb., S. 111 ff. 149.

Innigkeit ganz und ausnahmslos umfassende Liebe und andererseits durch seine ausschließlich auf das Substanzielle ihres neuen, aus dem Geist wiedergeborenen Lebens und der Gemeinschaft dieses Lebens der Erlösung gerichtete, kurz lediglich grundlegende individuelle Tendenz und Wirksamkeit eine schlechthin centrale Stellung. [Dieß auch schon in seiner Eigenschaft als Anfänger der neuen Kirche, in welcher sich die aus dem Geiste wiedergeborene neue Menschheit zu organischer Einheit konstituirt.] Er wird in der neuen, durch ihn aus der Materie in den Geist umgeborenen Menschheit der principielle Lebensmittelpunkt, das Ur- und Grundindividuum, in welchem schon die ganze Fülle des Besonderen, aber noch unentfaltet, als in Einem gesetzt ist und verschlossen liegt, — der innerste allgemeine Quellpunkt, aus welchem allein alles besondere Leben quillt, und in den Alles sich wieder zurückerzieht, — das mächtige Herz in dem das Leben des Ganzen pulsirt, und aus dem es sich in alle einzelnen Glieder verbreitet, — mit Einem Worte das Haupt, d. h. das Centralindividuum der neuen geistigen Menschheit.

§. 546. Wie für jedes menschliche Individuum überhaupt der Gesammtverlauf der Entwickelung seiner Persönlichkeit wesentlich in zwei Hauptstadien zerfällt, von denen das erstere die Entfaltung seiner Persönlichkeit zum klaren und sicheren Bewußtsein um seinen individuellen Lebensberuf und zur entschiedenen Entschließung für denselben und Ergreifung desselben umfaßt, und das normalerweise mit dem Eintritt der natürlichen Reife zusammenfällt, das andere aber die Entwickelung derselben durch die Gesammtheit seiner behufs der Realisirung dieses Berufes auf seine Außenwelt gerichteten Funktionen begreift: so ist es auch bei dem zweiten Adam. Den großen Wendepunkt, welcher sein sinnlich-menschliches Leben in diese beiden Hälften scheidet, bildet der absolute Abschluß seines Bewußtseins um seinen Beruf, der Erlöser der sündigen Menschheit zu werden, und zwar vermöge seiner schlechthinigen reellen Vereinigung einerseits mit Gott (oder vermöge der reellen Menschwerdung Gottes in ihm) und andererseits mit der Menschheit in ihrer Totalität (durch die Liebe), und seines Entschlusses, diesen Beruf über sich zu nehmen. Von diesem Wendepunkte an ist für den zweiten Adam seine*) Aufgabe nach der einen

*) 1. A.: sittliche.

Seite (>der religiösen<) hin wesentlich die, seine Einheit mit Gott, Beides in seinem Selbstbewußtsein und in seiner Selbstthätigkeit, schlechthin festzuhalten. Eines bestimmten sittlichen Aktes bedarf es nämlich in dieser Beziehung auf seiner Seite deßhalb, weil ja bis zum Abschlusse seiner persönlichen Vollendung hin seine Einheit mit Gott eine noch nicht schlechthin vollzogene ist. Dieser Akt selbst aber ist wesentlich ein Glaubensakt*), der jedoch in stätigem Uebergange in ein eigentliches Wissen begriffen ist**). Von der einen Seite her wird demnach freilich dieser Glaubensakt für den zweiten Adam immer leichter, nämlich in demselben Maße, in welchem sich die Einwohnung Gottes in ihm immer vollständiger realisirt; allein von einer anderen Seite her wird er für ihn auch je länger desto schwieriger, je tragischer nämlich und je mehr dem äußeren Anscheine nach seinem Erlöserberufe widersprechend sein Schicksal sich nothwendig entwickelt. Nach der anderen Seite (>der sittlichen<) hin ist von eben jenem Wendepunkte an seine***) Aufgabe wesentlich die, schlechthin nicht zu lassen von seiner Einheit mit der Menschheit in der Liebe, was ihn gleichfalls eine sittliche Arbeit kostet, sofern auf der einen Seite diese seine Liebe vor der Vollendung der Entwickelung seiner Persönlichkeit ihre absolute Intensität noch nicht erreicht haben kann, auf der anderen Seite aber der kontinuirlich sich steigernde Haß der Welt gegen ihn sie je länger desto schwieriger macht. Auf absolute Weise löst er beide Aufgaben in Einem durch seine schlechthin freie Selbsthingabe in den Tod, und ebendamit erreicht er in diesem seine absolute persönliche oder religiös-sittliche Vollendung.

Anm. Der Wendepunkt, von welchem im Paragraphen die Rede ist, koincidirt bei dem geschichtlichen zweiten Adam, bei Jesus mit seiner Taufe. >Was für ihn seine Taufe ist, das ist für die von ihm ausgehende Gemeinschaft Pfingsten.<

§. 547. Indem mit der freien Lebensaufopferung des zweiten Adams unmittelbar zugleich auch seine absolute religiös-sittliche Vollendung, d. i. seine absolute heilige Vergeistigung gegeben ist: so tritt mit seinem Sterben unmittelbar zugleich auch die absolute Vollendung

*) Hebr. 12, 2. >Vgl. Martensen, Dogm., S. 319 f.<
**) Joh. 13, 3.
***) 1. A.: sittliche.

der reellen Vereinigung Gottes mit ihm oder der Menschwerdung Gottes in ihm ein. >Er ist nunmehr der vollendete Sohn Gottes*).< Von diesem Momente der Vollendung des zweiten Adams an ist jede Geschiedenheit zwischen ihm und Gott schlechthin aufgehoben, und er schlechthin Gott. Er ist wahrer Gott**); denn der in ihm ist und in dem er ist, ist Gott selbst, nämlich seinem aktuellen Sein nach oder als Geist; — und ebenso ist er ganz und schlechthin Gott; denn sein Sein ist nunmehr schlechthin, d. h. extensiv und intensiv vollständig, erfüllt von Gott. [Als das Central- und Principal-Individuum kann der zweite Adam die substantielle Fülle der Gottheit fassen.] Keineswegs aber ist auch umgekehrt Gott ganz und schlechthin der zweite Adam***). Denn auch nur nach seinem aktuellen Sein oder seinem Sein als Geist geht Gott nicht schlechthin auf in dem zweiten Adam, oder ist er vollständig, d. h. in der absoluten Explicirtheit seiner besonderen Bestimmtheiten, in ihn eingegangen, auch nicht einmal so vollständig, als er überhaupt in die irdisch-persönliche oder die menschliche Kreatur ihrem Begriffe zufolge mit seinem aktuellen Sein oder als Geist einzugehen vermag. [Gott in nuce geht in ihm auf, nicht Gott in extenso.]

§. 548. Die Menschwerdung Gottes in dem zweiten Adam ist wesentlich eine Menschwerdung beider, der göttlichen Persönlichkeit und der göttlichen Natur in ihm. Der Proceß der sittlichen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens ist nämlich überhaupt wesentlich Beides, Entwickelung seiner Persönlichkeit und Entwickelung seines Naturorganismus oder beseelten Leibes (an dem eben seine Persönlichkeit ihren Organismus hat). Die Vergeistigung seiner Persönlichkeit ist in concreto wesentlich eben die Vergeistigung seines von vornherein materiellen Naturorganismus, das Zustandekommen eines geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibes desselben. Eben in seinem geistigen Naturorganismus hat seine Persönlichkeit als geistige in concreto ihr reales Sein. Somit ist denn mit der Vollendung der sittlichen Entwickelung des zweiten Adams Beides schlechthin zustande gekommen, nicht nur eine schlechthin vollendete schlechthin

---

*) >Röm. 1, 4.<
**) >1 Joh. 5, 20.<
***) >Joh. 14, 28. 1 Cor. 15, 28.<

normale, d. h. gute und heilige geistige menschliche Persönlichkeit, sondern auch, und zwar als die wesentliche kausale Basis dieser, eine schlechthin vollendete schlechthin normale, d. h. gute und heilige geistige menschliche Natur oder beseelte Leiblichkeit. Der Naturorganismus oder der beseelte Leib des zweiten Adams ist im Vollendungsmomente der sittlichen Entwickelung desselben realer heiliger (heilig-guter) Geist*), und auf diesem Punkte der Schöpfung der irdischen Weltsphäre der einzige wirkliche heilige Geist, der heilige Geist κατ' ἐξοχήν. Demnach ist in dem vollendeten zweiten Adam für beide, die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit, die reale Möglichkeit eingetreten, sich in ihm kosmisches Sein zu geben, und diese Möglichkeit wird dem Begriffe des göttlichen Schaffens zufolge unmittelbar zugleich Wirklichkeit. Der gesammte Lebensproceß des zweiten Adams war ein stätig fortschreitendes Sich immer inniger und vollständiger einwohnen einerseits der göttlichen Persönlichkeit in seine menschliche Persönlichkeit und andererseits der göttlichen Natur in seine menschliche Natur; mit seiner Vollendung ist diese Einwohnung beider in ihm wirklich vollendet, die menschliche Persönlichkeit desselben mit der göttlichen und die menschliche Natur desselben mit der göttlichen wirklich schlechthin Eins und umgekehrt. Und da in dem zweiten Adam einerseits seine Natur als nunmehr vollendete, d. h. als gut und heilig geistige, durch seine Persönlichkeit gesetzt ist, andererseits aber diese die nunmehr vollendete, d. h. die gut und heilig geistige ist vermöge jener als ihrer kausalen Basis, in welcher wesentlich sie ihr reales Sein hat: so stellt sich in diesem zuerst realisirten und engsten Kreise des irdisch-kosmischen Seins Gottes das Verhältniß zwischen der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit genau eben auf dieselbige Weise, wie es primitiv und ewig in dem Kreise des immanenten Seins der Gottheit besteht.

§. 549. [Nach der anderen Seite hin ist die absolute persönliche Vollendung des zweiten Adams unmittelbar zugleich auch die absolute Vollendung seiner Vereinigung mit dem Centralindividuum der schon vollendeten Geisterwelt, und er ist auch mit diesem von diesem Zeitpunkte an schlechthin eins.]

---

*) Joh. 7, 39. Röm. 1, 4. >Vgl. Stier, Reden d. H. Jesu, IV., S. 402 f.<

§. 359. Der Moment der Vollendung der sittlichen Entwickelung des zweiten Adams, wie er wesentlich zugleich der Moment der Vollendung, gleich sie, wie man es ausdrückt, seiner Gottwerdung oder der Menschwerdung Gottes in ihm ist, ebenso ist er schon als solcher unmittelbar zugleich auch der Moment seines Ablebens, gleich sehr einerseits deßhalb, weil er der Moment seiner vollendeten Vergeistigung, mithin Entmaterialisirung ist, und andererseits deßhalb, weil die Vollendung der Einwohnung Gottes in ihm nothwendig unmittelbar zugleich die vollendete Aufhebung jeder Beschränkung an der Form seines Seins ist. Der ihm nunmehr schlechthin einwohnende Gott muß unmittelbar alle Schranken seines Seins zersprengen, d. h. da nun die Materie das Beschränkende ist, jede materielle Bestimmtheit desselben. Oder vielmehr: nur darum kann ihm Gott jetzt schlechthin einwohnen, weil vermöge seiner vollendeten Vergeistigung an ihm jede beschränkende materielle Bestimmtheit aufgehoben ist. Eben vermöge dieser seiner jetzt schlechthin vollendeten Vergeistigung ist aber sein Ableben wesentlich unmittelbar zugleich seine Auferstehung (vgl. oben §. 111.). Indem er seinen alten materiellen Naturorganismus ablegt, ist seine Persönlichkeit schon vollständig mit einem in sich vollendeten neuen, rein geistigen beseelten Leibe umgeben, und sein Ableben so unmittelbar zugleich ein Wiedererstehen zu einer höheren Form des Lebens.

§. 360. Hiernach ist aber das Ableben des zweiten Adams unmittelbar zugleich auch die absolute Entschränkung seines Seins. Als vollkommener und reiner Geist ist er aus dem sinnlichen (materiellen) in das übersinnliche (übermaterielle) kosmische Sein erhoben, und weil aller Materialität, auch allen Schranken entnommen. Vermöge seiner vollendeten Einheit mit dem tellurischen Centralindividuum der vollendeten Geisterwelt ist er zum organischen Haupte der gesammten Geisterwelt erhoben*), und vermöge seiner realen absoluten Einheit mit der

*) (1. A. §. 561.): So ist denn der vollendete zweite Adam als das Haupt der Menschheit unmittelbar zugleich das organische Haupt der gesammten persönlichen Geisterwelt überhaupt (vgl. Col. 1, 16 ff.). Gerade erst mit dieser unendlichen Erweiterung der Sphäre seines Seins ist für die Menschwerdung Gottes in ihm jede Schranke hinweggefallen. Denn erst hiermit ist die Form seines kosmischen Seins ihrer eigenthümlich menschlichen Bestimmtheit ungeachtet eine

göttlichen Persönlichkeit und der göttlichen Natur ist er ausdrücklich mit aufgenommen in die Form des kosmischen Seins Gottes selbst, und theilt diese, d. i. den [Thron der] Himmel (§. 453.). Sein Ableben ist somit unmittelbar zugleich seine Erhebung in den göttlichen Zustand des kosmischen Seins, seine Erhöhung in den Himmel.

Anm. Hiernach identificiren wir die Auferstehung und die Erhöhung des zweiten Adams schlechthin und unmittelbar, wie in Ansehung des geschichtlichen zweiten Adams, Jesu, in dem Evangelium Johannis in den Abschiedsreden dasselbe geschieht und insbesondere auch C. 20, 17. Damit sind wir aber weit entfernt davon, die Thatsächlichkeit der nach der evangelischen Geschichte zwischen seine Auferstehung und seine Himmelfahrt fallenden sinnlichen Erscheinungen irgendwie in Zweifel zu ziehen. Es kommt nur auf die richtige Ansicht von diesen Thatsachen an, auf die man völlig unabhängig von unseren Voraussetzungen hingedrängt wird. Bei ihr gleicht sich der scheinbare Widerspruch mit unseren Sätzen vollkommen aus. Die Schwierigkeiten sind wohl jetzt als anerkannt zu betrachten*), (nachdem sie schon Strauß auf im Wesentlichen unwiderlegliche Weise hervorgehoben hat), welchen die neutestamentlichen Berichte von jenen Erscheinungen Jesu insofern unterliegen, als die einzelnen Data, welche sie an die Hand geben, nothwendig auf zwei ganz entgegengesetzte und einander ausschließende Vorstellungen von der Beschaffenheit der Leiblichkeit des Auferstandenen führen, und zwar so, daß die scheinbar einander widersprechenden Data nicht etwa unter die verschiedenen Referenten vertheilt sind, sondern bei einem und demselben Berichterstatter unmittelbar neben einander stehen. Auf der einen Seite scheint nämlich der Auferstandene ein ganz natürlich-menschliches Leben zu leben, in einem gewöhnlichen materiellen Leibe, wie er ihn vor dem Kreuzestode an sich trug; dem gegenüber kommen aber auch wieder genug solche Züge vor, die sich mit der Annahme einer materiellen Leiblichkeit des auferstandenen Jesus nicht zusammen zu reimen und vielmehr unzweideutig auf eine geisterhafte Beschaffenheit seines Zustandes und eine bloß visionäre Art seines Verkehrs mit seinen Gläu-

---

schlechthin unbeschränkte und unendliche. Und ebenso findet auch erst hierin die Verherrlichung des zweiten Adams ihre absolute und nichts desto weniger doch in die unendliche Zeit hinein unendlich wachsende Vollendung.

*) ►Vgl. Martensen, Dogm., S. 362.◄

digen hinzudeuten scheinen. Wir sehen nur Eine Lösung dieser räthselhaften Enantiophanie ab, nämlich in der Annahme, daß die Erscheinungen des Auferstandenen Erscheinungen des allerdings schon als reiner Geist — auch dem beseelten Leibe nach — vollendeten Jesus sind, der aber seinen bereits abgelegten, für ihn selbst zwecklos gewordenen, ehemaligen materiellen Leib zu dem Ende nochmals, jedoch nur in lediglich transitorischer Weise, in Besitz nimmt »(wie ein Kleid anlegt«), um seine Gläubigen von der Thatsächlichkeit seines Hindurchgedrungenseins durch den Tod in den Zustand verherrlichten Lebens mit sinnlich=empirischer Evidenz zu überzeugen. Unter dieser Voraussetzung klärt es sich auf, weßhalb der erstandene Jesus, ungeachtet er in einem wirklich materiellen Leibe erscheint, doch so gar nicht durch die für diesen in dem Wesen der Materie selbst begründeten Beschränkungen gebunden ist, weder durch die räumlichen (Luc. 24, 31. 36. Joh. 20, 19. 26), noch durch die zeitlichen (Luc. 24, 36. Joh. 20, 19. 26. C. 21, 4). Es ist der in seiner Vollendung »in sich selbst« schlechthin selbständige reine Geist, der mit der ihm als solchem beiwohnenden unbedingten Macht über die Materie auch den von ihm nur äußerlich an sich genommenen, ihm ehemals zugehörigen materiellen Naturorganismus wie einerseits noch eine zeitlang in unzerstörten Bestand erhält, so andererseits über alle durch die Materie ihm gesetzten Schranken sicher hinweghebt. Der als Geist vollendete Jesus scheint während der Zeit, von der hier die Rede ist, seinen ehemaligen materiellen Leib auch immer nur auf einzelne kurze Fristen an sich genommen, dann aber sofort wieder sich seiner entkleidet zu haben. Daher das Vereinzelte seiner Erscheinungen. Da sie lediglich durch einen ökonomischen (im theologischen Sinne des Wortes) Zweck motivirt waren, so hörten sie bald völlig auf*).

§. 552. Diese Erhöhung des vollendeten zweiten Adams in den Himmel ist jedoch nicht etwa eine Entfernung desselben von der Erde und eine Auflösung seines organischen Verhältnisses zu der alten natürlichen Menschheit, in deren Schooß er zum wirklichen Gottesmenschen ausgereift ist Vielmehr ist er durch seine Erhöhung nur zu ihr und dieser irdischen Welt überhaupt in ein von allen bisherigen materiellen Schranken freies Verhältniß gesetzt. In seiner absoluten Geistigkeit ist er in seiner Erhöhung auch auf Erden schlechthin gegen-

*) »Einwendungen Ebrard's, Dogm., II., S. 228—233.«

wärtig *). Nur ist seine irdische Gegenwärtigkeit als die eines reinen Geistes nothwendig eine sinnlich nicht wahrnehmbare und deßhalb für alle noch im materiellen oder sinnlichen Leben stehenden Erdenwesen unsichtbare. In diesem Verhältnisse absoluter Selbständigkeit der natürlichen Menschheit gegenüber ist er ihr Herr**) und übt über sie die unbeschränkte Herrschaft aus.

§. 553. Die Vollendung des zweiten Adams ist an und für sich noch nicht unmittelbar zugleich die wirkliche Vollendung, gleichviel wie man es ausdrücke, der Schöpfung des Menschen oder der Erlösung der sündigen natürlichen Menschheit. Denn durch die (religiös-sittliche) Vollendung eines neuen Anfängers des menschlichen Geschlechts ist an und für sich in dem alten Geschlechte die Sünde noch nicht faktisch aufgehoben, und der vollendete zweite Adam ist als Individuum für sich allein noch nicht der volle wahre Mensch, sondern nur eine besondere individuelle Formation desselben. Freilich ist er ein in seiner Art durchaus einziges Individuum der Gattung Mensch auf ihrer höheren, ihrem Begriffe wahrhaft entsprechenden Potenz. Nämlich das wesentlich principielle Individuum, >das Stammindividuum< derselben, — dasjenige Individuum, in welchem die Gattung an sich schon mitgesetzt ist, und welches sie deßhalb wesentlich vertritt. Er ist Individuum nicht, wie die anderen, dadurch, daß er eine nur einseitige und defekte Realisation des menschlichen Wesens ist, sondern dadurch, daß er die Realisation des menschlichen Wesens in der gediegenen Ungeschiedenheit aller seiner besonderen Seiten ist***). Die Individualität des zweiten Adams verhält sich zu den Individualitäten der vielen menschlichen Einzelwesen, welche zur vollständigen Erschöpfung der Idee des Menschen oder näher der Menschheit erfordert werden, wie das Centrum zu den übrigen einzelnen Punkten des Kreises. Sie ist die Ur- und Grundindividualität, kraft der Beziehung auf welche diese alle sich unter einander organisiren. Sie enthält vermöge

*) Matth. 28, 20.

**) ApG. 2, 36.

***) Vgl. Conradi, Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, S. 261. >Lange, L. J., II., 3, [illegible] Anm.**)<

ihrer an sich seienden oder potentiellen und principiellen Allseitigkeit für jede von allen übrigen den ihr specifisch entsprechenden Ort und unmittelbaren Anknüpfungspunkt, und ist so der letzte Alles zusammenhaltende Ring, in den alle übrigen sich einhängen*). Sie bildet für jede von allen übrigen die Basis, auf der allein sie als diese bestimmte besondere Individualität ein sittlich normales Sein haben kann, und knüpft sie alle organisch zusammen. Denn in der einzelnen Individualität des zweiten Adams gehen die Individualitäten aller das (von ihm abstammende) geistige Menschengeschlecht konstituirenden Einzelwesen unter sich zur einheitlichen Totalität Einer großen Gesammtperson zusammen, und in dieser in ihm schlechthin centralisirten Totalität hat dann eben der wirkliche Mensch sein reales Sein. Diese Totalität ist der wahre konkrete Mensch. Eine principielle in dem angegebenen Sinne kann der Natur der Sache nach nur eine einzige menschliche Individualität sein. Daß aber grade die des zweiten Adams eine solche ist, dieß beruht in negativer Beziehung darauf, daß sie nicht das Produkt der Mischung besonderer menschlicher Individualitäten in der natürlichen Erzeugung ist**), in positiver Beziehung aber auf seiner eigenen sittlichen That. Nicht schon wie sie die ihm angeborene, die seines noch materiellen Seins ist, ist sie ›auf positive Weise‹ so qualificirt, sondern wie sie die durch ihn selbst sittlich gesetzte (sein Charakter, §. 629. ff.), die seines geistigen Seins ist. Sie ist es nämlich infolge davon, daß seine religiös-sittliche Entwickelung schlechthin, d. h. ausschließlich und mit unbeschränkter Intensität auf die allgemeine Substanz des religiös-sittlichen Lebens rein als solche, lediglich auf den centralen Kern***) desselben als solchen ausdrücklich gerichtet war (§. 545.), nämlich vermöge der ihm gestellten eigenthümlichen individuellen Lebensaufgabe; weßhalb dann auch diese Beschränkung bei ihm eine durchaus normale ist. Eben dieser ihrer durch ihren Begriff selbst geforderten Beschränkung wegen kann es dann aber freilich bei der individuellen (religiösen) Sittlichkeit

---

*) ›Vgl. Liebner, Christol. I, S. 318 f. Martensen, Dogm., S. 295 f. 305. 315—317. 337. Geß in den Jahrbb. für deutsche Theol., 1858, S. 761—764. 768—770.‹

**) Vgl. Lange, Leben Jesu, II, S. 77.

***) 1. A. Punkt.

des zweiten Adams für sich allein noch nicht sein Bewenden behalten, sondern es muß nun auch noch, was implicite bereits in ihr selbst mitliegt, aber — eben ihrem Begriffe zufolge — in noch verschlossener Weise, die ganze Fülle der besonderen Momente oder Unterschiede der menschlichen (religiösen) Sittlichkeit, auch explicite aus ihr heraus entfaltet und ausgelegt werden, und das in der Vollzahl der menschlichen Einzelwesen.

§. 554. Und zwar geschieht dieß durch ihn selbst, so daß potentia in ihm in seiner Vollendung Beides schon mitgegeben ist, die vollendete Schöpfung des Menschen und die vollendete Erlösung der sündigen natürlichen Menschheit. Der zweite Adam erschöpft freilich für sich allein den Begriff der Menschheit noch nicht, weil er erst implicite die absolute Realisirung desselben ist; aber er ist die wirklich erschöpfende Kausalität der absoluten Realisirung desselben, indem ihm die schlechthin zureichende Kraft und Tendenz einwohnt, die distinkte Entfaltung der in ihm noch schlechthin einfach zusammengeschlossenen Unterschiede der Specifikation des menschlichen Wesens in einer organischen Totalität von individuell differenten menschlichen Einzelwesen zu realisiren. Denn wie er in seiner sittlichen Vollendung schlechthin dazu qualificirt ist, daß alle Einzelwesen der natürlichen Menschheit ihm organisch angeeignet werden, so besitzt er auch das schlechthin zureichende Vermögen, sie alle sich selbst anzueignen und mit ihnen einen organischen Lebenszusammenhang einzugehen. Vermöge seiner Erhöhung in den Himmel ist er über jede Schranke, die seiner Einwirkung auf die natürliche Menschheit in allen ihren Individuen entgegentreten könnte, hinausgehoben. Ein schlechthin geeignetes Werkzeug für eine solche Einwirkung hat er aber an seinem vergeistigten Naturorganismus oder beseelten Leibe, d. h. an dem „heiligen Geiste" κατ᾽ ἐξοχήν (§. 548.). Der Bereich seiner Wirksamkeit vermöge dieser seiner heilig-geistigen Natur auf die natürliche Menschheit ist allerdings insofern in bestimmte Grenzen eingeschlossen, als seine Einwirkung auf die menschlichen Einzelwesen wesentlich dadurch bedingt ist, daß diese sich zu ihm in einem für sie selbst bestimmt vermittelten Verhältniß befinden. Denn ohne dieß wäre seine Einwirkung auf sie in ihnen eine reine Naturwirkung, und gar keine Wirkung in ihrer Persönlichkeit, d. h. eine magische. Allein diese Begrenzung des

Ursprungs seines Bewußtseins ist doch nur in einem ganz relativen Sinne eine Bereicherung desselben, da sie ja wesentlich eben durch seine bisherigen erlösenden Wirksamkeit in stetigem Wachsthume begriffen ist. Denn sie erfolgt genau in demselben Maße, in welchem der Kreis seiner geschichtlichen Wirkungen sich erweitert. In diesem Verhältnisse zu der sündigen natürlichen Menschheit und durch solche Rückwirkung kann der vollendete zweite Adam ihre einzelnen Glieder entsündigen, sie aus der Materie in den geistlichen Geist, nämlich in den ganzen und heiligen, umgebären, sie hierdurch in seine Gemeinschaft einschlingen oder sich aneignen und so sich selbst in ihnen sein Sein geben, bis auf diesem Wege allmälig aus der alten Menschheit die den Begriff des Menschen erschöpfende Vollzahl menschlicher Einzelwesen an ihn herangezogen und durch ihn, als das allen Einzelnen, sie schlechthin beseelende, einnehmende allgemeine Lebensprincip, in sich vollständig organisch zusammengewachsen ist zu einem schlechthin vollendeten Gesammtorganismus, welcher sein Leib in höherer Potenz und an welchem er selbst in seiner principiellen Individualität das Haupt ist, d. h. das Organ, von welchem die Impulse zu allen Bewegungen ausgehen. So in dem organischen Lebensmittelpunkte der neuen geistigen Menschheit, die er sich selbst aus der Masse der alten natürlichen heraus erbaut oder aus der sinnlichen Wurzel dieser geistig neu hervorwachsen läßt, stehend, hat der zweite Adam, wie der Begriff des Individuums es fordert, in ihr seinen besonderen und eigenthümlichen Ort, und nichts desto weniger ist er doch zugleich wesentlich überhaupt in jedem einzelnen Punkte ihres gesammten Organismus, den er auf absolut vollständige Weise durchdringt. Mittelst dieser seiner die Menschheit immer vollständiger sich aneignenden Wirksamkeit bereichert er zugleich, auch noch im Stande seiner Erhöhung, sein eigenes menschliches Sein immer mehr*). Sein Selbstbewußtsein erfüllt sich mit immer reicherem Gehalte, und seine Selbstthätigkeit entfaltet immer vielseitiger die in ihr liegende Kraftfülle. Und so wird seine Menschheit, dieses geheiligte Gefäß, in welches Gott sich auf absolute Weise eingelebt, auch nach der Erhöhung noch immer geeigneter,

---

*) ›Vgl. Martensen, Dogm., S. 365. Schneckenburger, Vergleich. Darstell. d. luth. u. ref. Lehrbegr., I., S. 138 f. 141. II., S. 197 f. 220 f. 238 f. 243.‹

die Fülle der Gottheit auch in der vollständigen Ausbreitung ihrer Unterschiede (besonderen Momente) in sich aufzunehmen, und seine absolute Einheit mit Gott vollzieht sich je länger desto mehr in immer reicherer Weise*). Erst wenn er solchergestalt die Menschheit, sie aus der Materie in den Geist umzeugend, in der Vollzahl der ihren Begriff erschöpfenden menschlichen Individuen vollständig sich selbst angeeignet hat, ist die Menschwerdung Gottes in ihm auf schlechthin abschließende Weise vollendet, damit aber auch die Schöpfung des Menschen

Anm. 1. Wie es überhaupt das wesentliche Verhältniß des beseelten Leibes (des Organismus) zur Persönlichkeit ist, das Werkzeug (das Organ) zu sein, mittelst dessen sie wirksam wird: so ist dem erhöhten zweiten Adam sein heilig geistiger beseelter Leib, „der heilige Geist" κατ᾽ ἐξοχήν, das Werkzeug oder Organ, vermöge dessen er die für ihn äußeren Objekte erreichen und auf sie einwirken, d. h. in ihnen Veränderungen hervorbringen kann. Der dem zweiten Adam angehörige „heilige Geist" ist seinem Begriffe zufolge eine geistige Naturkraft, die als kosmische Potenz mit der absoluten Energie, die dem Geiste seinem Begriffe gemäß eignet, zu wirken vermag, und kraft der persönlichen Selbstbestimmung des zweiten Adams wirkt, also auch auf die menschlichen Einzelwesen, und zwar unmittelbar auf ihre Natur, mittelst dieser dann aber auch auf ihre Persönlichkeit.

Anm. 2. Indem innerhalb des Bereiches der geschichtlichen Wirksamkeit des zweiten Adams die Impulse zu allen neuen Entwickelungen von diesem ausgehen und alle neuen Erfolge das Produkt seiner Wirksamkeit sind, so ist auch jede neue wirkliche Errungenschaft innerhalb seines Reiches principiell in ihm vorhanden, so daß in diesem Reiche kein Individuum, welcher späten Zeit es auch immer angehören mag, in irgend einer Beziehung über ihm stehen kann. Dieß gilt namentlich auch hinsichtlich des Wissens. Allerdings war der geschichtliche zweite Adam, Jesus, während seines irdischen Wandels noch nicht im Besitze des erst später zu Tage gekommenen wissenschaftlichen Wissens (nämlich allein von dem wirklichen Wissen ist die Rede, das sich darunter finden mag); aber an uns ist dieses letztere nichts desto weniger erst gekommen, nachdem Jesus —

---

*) Vgl. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, S. 485. ▹Geß, Pers. Chr., S. 232.◃

nämlich im Zustande der Erhöhung — es bereits in seinem Selbstbewußtsein erzeugt und besessen, und erst vermöge seiner es in der Menschheit erzeugenden Wirksamkeit. Vgl. Joh. 16, 14. 15*).

§. 555. Auf diesem Gipfelpunkte der Geschichte des irdischen Schöpfungskreises ist das Menschsein Gottes zu seinem Menschheitsein — nämlich in dem organischen Komplexe der dem zweiten Adam angeeigneten geistigen menschlichen Individuen — potenzirt. Dieses Menschheitsein Gottes ist wesentlich das Menschheitsein beider, der göttlichen Persönlichkeit und der göttlichen Natur. Denn indem der erhöhte zweite Adam allmälig die Persönlichkeiten der einzelnen (geistigen) menschlichen Einzelwesen seiner eigenen (geistigen) Persönlichkeit und damit zugleich der mit dieser schlechthin Eins seienden göttlichen Persönlichkeit aneignet, eignet er unmittelbar zugleich die (geistigen) Naturorganismen, d. h. beseelten Leiber jener einzelnen menschlichen Individuen, seinem eigenen (geistigen) Naturorganismus oder beseelten Leibe (dem heiligen Geiste κατ᾽ ἐξοχήν **), und hiermit zugleich der mit diesem schlechthin Eins seienden göttlichen Natur an, so daß die Menschheit immer vollständiger auch im buchstäblichen Sinne der Leib des zweiten Adams wird***). Derselbe Proceß mithin, welcher nach der einen Seite hin ein Erweiterungsproceß des kosmischen Seins der göttlichen Persönlichkeit ist, ist nach der anderen Seite hin wesentlich zugleich ein Erweiterungsproceß des kosmischen Seins der göttlichen Natur.

§. 556. Indem der zweite Adam solchermaßen das menschliche Geschlecht in der Vollzahl der seinen Begriff erschöpfenden Individuen sich und damit zugleich Gott selbst schlechthin angeeignet, hiermit aber die absolute Lösung der Schöpfungsaufgabe, wie sie sich für diese irdische Weltsphäre stellt, zuwege gebracht hat, so ist nun auch in der Menschheit die ihr als natürlicher anhaftende Sünde thatsächlich schlechthin aufgehoben. Der zweite Adam ist so ihr Erlöser geworden. Sofern ihm nun in seiner eigenen religiös-sittlichen Vollendung, wie

*) ▸Vgl. Weisse, Philos., Dogm., I., 410. 412.◂

**) 1 Cor. 6, 19. Röm. 8, 11.

***) Eph. 5, 29. 30. 1 Cor. 10, 16—18. C. 12, 13.

§. 553. und 554. nachgewiesen worden, wirklich das Vermögen zu dieser vollständigen faktischen Aufhebung der Sünde in der natürlichen Menschheit durch die Umgebärung dieser aus der Materie in den guten und heiligen Geist beiwohnt, und seine Wirksamkeit schlechthin auf dieses Ziel hin sich richtet, ist er wie der zweite Anfänger des menschlichen Geschlechtes so wesentlich auch als der Erlöser desselben oder der Christus qualificirt.

§. 557. Sofern der zweite Adam sich durch seine eigene religiös-sittliche Entwickelung wesentlich zum Erlöser der sündigen Menschheit, in dem erörterten Sinne, qualificirt hat, hat er hiermit unmittelbar zugleich die Versühnung der menschlichen Sünde bewirkt. Mit dieser Versühnung hat es folgende nähere Bewandtniß. Bei der Aufhebung der Sünde, wie sie durch den Begriff der Erlösung gefordert wird, kommt es wesentlich auf zweierlei an: einmal auf die Aufhebung ihrer Folgen für den Sünder in seinem Verhältnisse zu Gott, welches wesentlich sein Stehen unter dem göttlichen Zorne ist (s. oben §. 475. 478.), näher auf die Aufhebung der Schuld und der Strafe, die der Natur der Sache gemäß allein durch die Vergebung seiner Sünde von Seiten Gottes geschehen kann, — und für's andere auf die wirkliche faktische Aufhebung (die ἀθέτησις) der Sünde in dem Sünder, auf die faktische Aufhebung seines sündigen Zustandes (seiner Sündigkeit) und die faktische Herstellung eines normalen religiös-sittlichen Zustandes in ihm. Beide Momente der Sache bedingen sich aber gegenseitig. ›Einerseits‹ daß Gott dem Sünder vergibt, ist vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht möglich, ohne daß derselbe thatsächlich von seiner Sünde frei geworden und geschieden ist*). Denn so lange er sündig ist, muß Gottes Wirksamkeit auf ihn eine gegen ihn reagirende sein, das göttliche Selbstbewußtsein muß als Heiligkeit das seinige als Schuldgefühl und Scheu vor Gott bestimmen, und die göttliche Selbstthätigkeit als Gerechtigkeit die seinige als böses Gewissen und ›Gottverlassenheit oder‹ reli-

*) ›Die wirklich aufgehobene Sünde müßte allerdings eo ipso auch vergeben sein. Vgl. Rückert, Theol., I., S. 348—350. II., S. 275 f. S. auch Ezech. 18, 21—23.‹

giöses Unvermögen (§. 474. 478.). Ebenso ist aber auch > andererseits < ein wirkliches Freiwerden des Sünders von der Sünde, eine wirkliche Scheidung desselben von ihr nicht möglich, ohne daß er zuvor ihre Vergebung von Gott erlangt hat*). Denn so lange Gott ihn zurückstößt, kann er sich nicht wirklich ihm zu- und eben damit von der Sünde abwenden. Mit der Scheu vor Gott und der > Gottverlassenheit oder < religiösen Ohnmacht kann er sich nicht durch ein Sich an Gott anklammern von der Sünde losreißen, so stark ihn auch das Schuldgefühl und das böse Gewissen darauf hintreiben mögen. Hier liegt eine Antinomie vor**), *deren Auflösung die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes selbst schlechterdings fordert.* Denn diese kann, bei der *bloßen* peinlichen Vergeltung (was man gemeinhin die „Bestrafung" nennt) der Sünde, diesem *ersten* Moment des göttlichen Strafens (s. oben §. 474.), nicht stehen bleiben. Sie fordert allerdings unbedingt, daß Gott sich gegen jedes sündige kreatürliche Sein schlechthin negirend und abstoßend verhalte, also strafend; aber *wirklich*, d. h. *wirksam* negirend, d. h. daß er, indem er sich schlechthin negirend gegen das sündige Geschöpf verhält, damit auch wirklich die Sünde desselben aufhebe. Die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes befriedigt sich schlechterdings durch nichts Geringeres als durch eine wirkliche Aufhebung der Sünde. Ist dieselbe nicht anders zu erreichen als mittelst der Aufhebung des Seins der sündigen Kreatur selbst, nun wohl, so fordert sie auch diese; steht aber noch eine Möglichkeit derselben bei der Erhaltung des sündigen Geschöpfes offen, so verlangt sie gebieterisch wenigstens einen Versuch hierzu, vermöge ihrer unauflöslichen Einheit mit der göttlichen Gnade. In unserem bestimmten Falle aber ist diese Forderung schon deßhalb schlechthin unumgänglich, weil wenn es eine solche Möglichkeit *nicht* gibt, der göttliche Weltzweck überhaupt (was nämlich von der irdisch-persönlichen oder der menschlichen Kreatur gilt, das gilt ganz ebenso auch von der persön-

*) > Vgl Hebr. 9, 14. <

**) Anklänge an das hier Gesagte s. bei *Ebrard*, Das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte, I., S. 174—177. > Eine ähnliche Antinomie stellt *Kant* hervor, Rel. innerh. d. Grenzen d. bl. Vernunft, S. 288—295. (A. 6.) <

lichen Kreatur jeder anderen Schöpfungssphäre) schlechthin unerreichbar ist. Denn das persönliche Geschöpf geräth unvermeidlich in die Sünde (§. 480.); ist nun eine Aufhebung der Sünde ohne Aufhebung seines eigenen Seins unmöglich, so ist die Schöpfung einer persönlichen Welt, wie Gott sie allein brauchen kann, überhaupt unmöglich, und Gott muß sein angefangenes Schöpfungswerk eben da, wo es eigentlich erst wirklich anfangen sollte, wieder vernichten, damit es nur seiner nicht spotte; — das Ziel der göttlichen Weltschöpfung ist dann kein anderes als die Wiedervernichtung der vergeblichen Schöpferarbeit. Die Aufhebung der Sünde an dem sündigen Menschen *ohne die Vernichtung dieses letzteren selbst* muß also an sich eine Möglichkeit sein für Gott; — ist sie aber, wie es sich oben zeigte, schlechterdings durch eine vorangängige Sündenvergebung bedingt, so fordert seine Heiligkeit und Gerechtigkeit selbst unabwendlich diese letztere. Nur fordert sie freilich zugleich eben so unerbittlich, daß diese vorgriffsweise Vergebung auf solche Weise stattfinde, daß in ihr selbst die negirende Reaktion Gottes gegen die Sünde schlechthin mitgesetzt, d. h. daß eben sie selbst, die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, schlechthin gewahrt sei. Was hier als die Lösung der eben hervorgekehrten Antinomie gefordert wird, ist nun eben die *Versühnung*, »d. h. Vergebbarmachung« der *Sünde**) (die also eben so wesentlich ein Bedürfniß *Gottes selbst* ist wie ein Bedürfniß des sündigen Menschen), d. h. eine solche Modifikation der Stellung des wegen seiner Sündigkeit unheiligen Sünders zu Gott, vermöge welcher dieser *unbeschadet seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit* jenem die *ihm noch thatsächlich anhaftende* Sünde vergeben und ihrer ungeachtet mit ihm Gemeinschaft eingehen kann. Worin aber diese Versühnung der Sünde in concreto bestehen muß, liegt aus der Natur der Sache zu Tage. Es ist nämlich nur *ein* Fall denkbar, in welchem Gott seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit unbeschadet dem Sünder seine Sünde *vor* ihrer faktischen Aufhebung vergeben kann, der Fall, wenn Gott die sichere, weil in der Sache selbst liegende, Bürgschaft**) dafür hätte, daß in

---

*) 1 Joh. 2, 2. »C. 4, 10.« Röm. 3, 25.

**) Hebr. 7, 22.

dem Sünder die Sünde *in Zukunft* wirklich faktisch werde aufgehoben werden, *wenn anders* ihm *vorweg* Vergebung derselben zu Theil werde, so daß grade dieser Empfang der Sündenvergebung durch Anticipation selbst schon in dem Sünder der thatsächliche Anfang eines sein Ziel sicher erreichenden Processes der faktischen Aufhebung seiner Sünde oder der wirkliche Eintritt seiner Scheidung von der Sünde wäre. In diesem Falle, aber auch nur in ihm, wäre das Verhältniß Gottes zu dem Sünder so modificirt, daß er, seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit unbeschadet, es nicht mehr als ein Verhältniß des Zornes zu bethätigen brauchte, oder vielmehr eben vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit selbst es nicht mehr als ein solches bethätigen könnte, und er mit dem Sünder, ihm seine Gnade zuwendend, Gemeinschaft eingehen könnte oder vielmehr *müßte*, d. h. die Sünde des Sünders wäre *versühnt*. Dieser Fall müßte aber bestimmt in Beziehung auf die Sünde nicht bloß des einzelnen Sünders als solchen, sondern auch des sündigen kreatürlichen Geschlechtes in seiner Totalität statthaben, nämlich wegen des nothwendigen und unauflöslichen sittlichen Zusammenhanges des Einzelnen mit dem Ganzen, >namentlich aber weil die Sünde des Einzelnen nur dann vollständig aufgehoben ist, wenn sie auch in ihren Wirkungen *außer ihm selbst* aufgehoben ist, d. h. *wenn auch die verderblichen Wirkungen mit aufgehoben sind, welche von ihr auf Andere, überhaupt auf die menschliche Gemeinschaft, ausgegangen sind*<*). Der hiermit postulirte Fall nun ist in Ansehung der Sünde der Menschheit, Beides im Ganzen und in ihren einzelnen Individuen, mit der Vollendung des zweiten Adams zum Erlöser wirklich eingetreten. Dem vollendeten Erlöser oder Christus wohnt seinem oben dargelegten Begriffe zufolge das schlechthin zureichende Vermögen bei zur faktischen Aufhebung der Sünde in der Menschheit, im Ganzen und in ihren Einzelwesen, und er hat zugleich einen geschichtlichen Proceß dieser thatsächlichen Aufhebung der Sünde in der Menschheit in Bewegung gesetzt, welcher

*) 1. A.: Weil in jenem die Sünde nur unter der Voraussetzung ihres vollständigen faktischen Aufgehobenwerdens in diesem vollständig faktisch aufgehoben werden kann.

stätig fortschreitend sein Ziel unfehlbar erreichen muß, — nämlich unter der Voraussetzung, daß von Seiten Gottes eine anticipirte Sündenvergebung stattfindet. Bei jedem menschlichen Einzelwesen also, welches, indem es, mit dem Erlöser persönliche Lebensgemeinschaft eingehend (was wesentlich durch den Glauben geschieht), in diesen von ihm hervorgerufenen und geleiteten Proceß eintritt, ist Gott die vollgültige Bürgschaft für die künftige, schlechthin vollständige faktische Aufhebung seiner Sünde gegeben, und dafür, daß es eben nur die Setzung des wirksamen Anfanges des seine Sünde thatsächlich aufhebenden sittlichen Processes in ihm, nur die Bewirkung seiner Scheidung von der Sünde ist, wenn er ihm diese vergibt und es begnadigt. Und so kann denn der heilige und gerechte Gott die so versühnte Sünde ihm vergeben, oder vielmehr er muß sie ihm eben vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit aus Gnaden vergeben. Wie so die versühnende Kraft des Erlösers für den Einzelnen dadurch bedingt ist, daß er mit ihm (durch den Glauben) persönlich in reelle Lebensgemeinschaft tritt, grade so ist sie für die Menschheit in ihrer Totalität durch die Realität des geschichtlichen Zusammenhanges bedingt, in welchem der Erlöser mit ihr steht, und kraft welches er das ihre geschichtliche Entwickelung unbedingt beherrschende Princip ist. Wodurch der zweite Adam die Sünde der Menschheit versühnt hat, das ist also, ganz allgemein ausgedrückt, eben dieß, daß er sich selbst zum Erlöser der Menschheit qualificirt hat. Denn das Versühntsein der menschlichen Sünde besteht ja eben darin, daß ein menschliches Individuum schlechthin dazu geeignet ist, die wirkliche Aufhebung der Sünde in der Menschheit vollständig zu bewirken. Näher beruht aber seine Qualifikation hierzu auf seiner absoluten Einheit einerseits mit Gott und andererseits mit dem menschlichen Geschlechte. (§. 541.) Dadurch also in concreto hat er die menschliche Sünde versühnt, daß er sich selbst zu schlechthiniger Vollendung in schlechthin normaler Weise persönlich oder religiös-sittlich entwickelt hat, d. h. in schlechthin vollendeter Weise zu schlechthin wirklichem heilig-gutem Geiste, eben damit aber unmittelbar zugleich auch zur absoluten Einheit einerseits mit Gott und andererseits mit der Menschheit in ihrer Totalität »sich« heranbildete. Dieß ist die vollendete Heiligung des Erlösers, vermöge welcher er specifisch

befähigt ist, auch wieder der sündigen Menschenwelt auf schlechthin zureichende Weise Princip und Kausalität ihrer Heiligung zu sein*). Seine Heiligung besteht sonach in concreto darin, daß er sein individuelles Sein in schlechthin vollendeter Weise zu schlechthin heilig-gutem Geiste aus- und umbildet, d. i. näher darin, daß er seiner individuellen Persönlichkeit, sie eben damit schlechthin normal und vollständig entwickelnd, einen schlechthin vollständigen, schlechthin heilig und gut geistigen Naturorganismus oder beseelten Leib anbildet (den κατ᾽ ἐξοχήν s. g. heiligen Geist zuwege bringt). Es ist also sein individuelles Bilden, sein Aneignen, worauf hier letztlich Alles gestellt ist, und zwar nach beiden Seiten desselben, der religiösen und der an sich sittlichen, welche übrigens bei ihm vermöge der absoluten Normalität seiner Entwickelung schlechthin koincidiren und kongruiren. Sofern es sich auf der einen Seite um sein Verhältniß zu Gott handelt, so hängt folglich hier in letzter Beziehung Alles an seinem religiösen individuellen Bilden, daran, daß seine gesammte individuelle Lebensentwickelung ein Proceß eines schlechthin normalen und schlechthin vollendeten religiösen individuellen Bildens sei. Nun ist aber das individuelle Bilden als religiöses das Beten (§. 269.); in dem Begriffe dieses letzteren aber liegt wesentlich, daß es wie einerseits ein Erzeugen von Eigenthum (von Organen der Persönlichkeit als individueller), so andererseits unmittelbar zugleich ein Hingeben dieses Eigenthumes an Gott zum Werkzeuge seiner Wirksamkeit in dem Individuum und durch dasselbe ist, d. h. ein Opfern, und zwar näher ein Sich selbst opfern. Nur durch ein Leben, welches in seiner vollständigen Totalität wesentlich ein vollendetes wahres Opfer, also absolutes Selbstopfer ist, kann mithin der zweite Adam sich selbst zur schlechthin vollendeten Einheit mit Gott erheben, — nur durch das unbedingt rückhaltslose Hingeben seines, gleichwohl schlechthin vollständig erarbeiteten, Eigenthumes an Gott — womit dann jede Eigenheit an ihm vernichtet wird, — nur durch seine unbedingte Selbstentäußerung an ihn, welche sich allein in der unbedingten und unbedingt freien Dahingabe auch seines eigenen sinnlichen

*) Joh. 17, 19.

Lebens*), d. i. durch die schlechthin freie Uebernahme des sinnlichen Todes um Gottes willen, kurz durch das absolute religiöse Märtyrerthum, vollenden kann. Nur eben hierdurch kann er also auch sich selbst zum Erlöser qualificiren, und damit zugleich zum Versühnungsmittel für die Sünde der Menschheit. Und ebenso sofern auf der anderen Seite das Verhältniß des zweiten Adams zum menschlichen Geschlechte in Betracht kommt, so stellt sich in letzter Beziehung wiederum Alles darauf, daß der Proceß seines individuellen Bildens oder Aneignens wie einerseits ein Eigenthum erzeugen, so unmittelbar zugleich andererseits ein absolutes Hingeben dieses Eigenthumes an die Gesammtheit des Geschlechtes sei, wie ja schon im Allgemeinen die Normalität und die Vollendung der sittlichen Entwickelung des menschlichen Individuums überhaupt wesentlich mit dadurch bedingt ist, daß er mit allen übrigen menschlichen Individuen in schlechthin normale und vollständige Gemeinschaft tritt durch reine und vollkommene Liebe. (§. 142 ff.) Auch nach dieser Seite hin ist also die sittliche Vollendung des zweiten Adams und seine Qualifikation zum Erlöser und hiermit zugleich zum Sühnmittel für die Sünde der Menschheit abermals durch seine Selbstaufopferung bedingt, nämlich durch die unbedingt rückhaltslose Hingabe seines, gleichwohl schlechthin vollständig erarbeiteten, Eigenthumes an das menschliche Geschlecht oder durch seine unbedingte Selbsthingebung an dieses in vollendeter Liebe, welche sich gleichfalls nur in der unbedingten und unbedingt freien Dahingabe auch seines eigenen sinnlichen Lebens an dasselbe aus unbedingter Liebe zu ihm vollenden kann, nur in der unbedingt freien, >stellvertretenden< Uebernahme auch des sinnlichen Todes für die gesammte Menschheit, d. h. zu ihrem Besten, nämlich zu ihrer Erlösung, — kurz nur in dem unbedingten philanthropischen Märtyrerthume. Dieses Selbstopfer, durch welches allein der zweite Adam der wirkliche Erlöser der sündigen Menschheit und als dieser das Versühnungsmittel ihrer Sünde werden kann, ist schon an sich die ungeheuerste sittliche Arbeit und Anstrengung; in einer sündigen Welt, mithin eben als Sühnopfer, ist es aber überdieß nothwendig auch ein schmerzvolles, ein eigentliches Leiden, weil es sich nämlich

---

*) Joh. 10, 17. 18.

in dieser der Natur der Sache zufolge als ein bestimmt durch die Sünde der Menschen, und zwar ganz eigentlich durch ihren Haß gegen das Gute und gegen Gott, gegen die Wahrheit, die Liebe und die Heiligkeit geschichtlich kausirtes und herbeigeführtes motivirt. Diese die Sünde versühnende Selbstaufopferung des Erlösers ist nun allerdings wesentlich das Werk seines ganzen Lebens, so daß dieses Ein einziger großer Akt der Selbstaufopferung, Beides an Gott und für die Menschheit, ist; ja es könnte überhaupt gar kein wirkliches und wirksames Sühnopfer sein, wofern in ihm auch nur Ein wirklich sittlicher Moment vorkäme, der kein Moment eines solchen Selbstopfers wäre. Allein daß die Selbstaufopferung des Erlösers wirklich die Sünde versühnende Kraft hat, das ist doch wesentlich darin begründet, daß sie wirkliche Selbstaufopferung, d. h. eine absolute und schlechthin vollendete Hingebung seines Eigenthumes an Gott und für die Menschheit ist, — denn nur dadurch ist er wirklich der Erlöser; eine absolute und schlechthin vollendete ist sie aber nur durch die Hingebung auch seines sinnlichen Lebens, nur durch seinen (sinnlichen) Tod und in ihm. Erst in seinem Tode ist seine Heiligung oder überhaupt seine Qualifikation zum Erlöser wirklich schlechthin erreicht; und daher ist es denn wesentlich und specifisch sein Tod, worin die versühnende Kraft seines Lebens principiell liegt, und wesentlich erst durch seinen Tod wird sein ganzes Leben zur Versühnung für unsere Sünde. Setzen wir hypothetisch, der zweite Adam bestünde die letzte und höchste Probe der vollendeten Selbstaufopferung im Tode nicht: so ist sein ganzes Leben eine vergebliche Arbeit an der Versühnung der Sünde der Menschheit gewesen. Durch die Erstehung dieser Todesprobe aber ist jeder (wirklich sittliche) Moment seines ganzen Lebens wirklich, was er von Anfang an sein wollte und sollte, ein die menschliche Sünde versühnender. Indem der zweite Adam angegebenermaßen durch seine eigene persönliche Vollbereitung zum Erlöser die Versühnung der Sünde der Menschheit bewirkt, so hat sein individuell-persönliches Leben auch ein großes objektives Werk, das der Menschheit in ihrer Gesammtheit zugute kommt, >eine schlechthin gemeinnützige heilige Sache (§. 253.)< zum Resultate, eben in dieser Versühnung der menschlichen Sünde. Sie ist

ja augenscheinlich ein unvergleichlich großes, schlechthin universelles Werkzeug der menschlichen Persönlichkeit für die Arbeit an der sittlichen Aufgabe, d. h. eine unvergleichlich große sittliche Sache, und ein unvergleichlich großes, schlechthin universelles Werkzeug für die Wirksamkeit Gottes in der irdischen Welt zu ihrer Heiligung, d. h. ein unvergleichlich großes Sakrament oder Heiligthum. (§. 271.) Hier zeigt es sich, daß das individuelle Bilden des zweiten Adams unmittelbar zugleich auch ein universelles gewesen ist. Indem er sich selbst religiös-sittlich schlechthin vollendete, hat er unmittelbar zugleich eben an sich selbst und seinem vollendeten individuellen Menschenleben ein schlechthin geeignetes, absolut universelles Werkzeug für die Lösung der religiös-sittlichen Aufgabe der Menschheit in ihrem ganzen Umfange (für die schlechthin normale Versittlichung und Heiligung der irdischen Welt) gebildet, einen absoluten religiös-sittlichen Apparat der Menschheit für die Lösung ihrer Aufgabe. Er sammt seinem ganzen irdischen Leben ist das schlechthin principielle universelle Werkzeug für die sittliche Arbeit der Menschheit, dasjenige, vermöge dessen allein alle übrigen besonderen Werkzeuge dieser Art erst Bedeutung und Anwendbarkeit erhalten, — das schlechthin principielle Heiligthum oder Sakrament, dasjenige, vermöge dessen allein es überhaupt innerhalb der Menschheit wirkliche besondere Heiligthümer oder Sakramente geben kann. Dem zufolge ist aber das Ergebniß des individuell-persönlichen Lebens des zweiten Adams auch ein entsprechendes, also ein absolutes und schlechthin einziges Verdienst, Beides als sittliches und als religiöses. Denn die Sache und das Sakrament sind ihrem Begriffe gemäß unmittelbar zugleich (religiöses und sittliches) Verdienst. (§. 254. 272.) Der zweite Adam hat sich das absolute menschliche Verdienst erworben, von dem alle übrigen menschlichen Verdienste erst abfließen, und seine Person sammt seinem menschlichen Leben haben für die Menschheit und in ihr als ihr absoluter Schatz und ihr absolutes Heiligthum oder Sakrament den absoluten universellen Werth. Das Versühntsein der menschlichen Sünde durch ihn ist daher wesentlich bedingt durch dieses sein absolutes Verdienst; und wenn wir kraft der Versühnung der Sünde durch ihn Vergebung unserer Sünden empfangen, so ist dieß dadurch vermittelt. [illegible] ns sein Verdienst zuge-

rechnet wird, d. h. unsere Sünde wird von Gott als bereits aufgehoben behandelt, nicht etwa weil in uns selbst die reale Möglichkeit und die sichere Gewähr ihrer künftigen absoluten Aufhebung läge, sondern weil sie in dem zweiten Adam (als Erlöser) liegt, vermöge unseres Verhältnisses zu ihm, und in dem, wozu er sich für uns gemacht hat.

Anm. 1. Im Paragraphen ist überall von der Versühnung, dem ἱλασμός (1 Joh. 2, 2. >C. 4, 10.< Röm. 3, 25.), den כִּפֻּרִים, der expiatio die Rede, nicht von der Versöhnung, der καταλλαγή (2 Cor. 5, 18 ff. u. s. w.), der reconciliatio. Auf diese letztere kommt im folg. Paragraphen die Sprache.

Anm. 2. Dem im Paragraphen Entwickelten zufolge ist es nichts weniger als zufällig, daß man zu allen Zeiten die Versühnung der Sünde specifisch durch Opfer zu bewirken versucht hat, und von der Voraussetzung ausgegangen ist, daß die Sünde nur durch Sühnopfer versühnt werden könne: Hebr. 9, 22. Auch erhellt es, daß nicht etwa bloß vermöge einer natürlichen Akkommodation an die bei seinem Eintritte in die Welt allgemein gültigen Vorstellungen das Christenthum den Begriff der Versühnung der Sünde an den des Opfers anknüpft, und dieselbe grade auf den Tod des Erlösers basirt. Dieß Alles geschieht vielmehr vermöge einer in der Sache selbst gegründeten Nothwendigkeit.

Anm. 3. Die durch den zweiten Adam oder den Erlöser erwirkte Versühnung unserer Sünde bleibt natürlich, wie er selbst, auch im Stande seiner Erhöhung eine wirksame Potenz, um uns die Vergebung der Sünde zu verschaffen und immer wieder von Neuem zuzuwenden, so oft wir derselben bedürfen. Sie motivirt also auch für die dem Erlöser bereits Angehörigen bei ihren nach ihrer Bekehrung sie noch übereilenden Fehltritten die erneuerte Vergebung ihrer Sünden. Dieß wird ganz angemessen durch die (bildliche) Vorstellung von dem Vertreter- oder Fürsprecheramt des Erlösers ausgedrückt.

Anm. 4. Wie das individuelle und das universelle Bilden unmittelbar oder schlechthin in einander sind bei dem zweiten Adam, ebenso auch das individuelle und das universelle Erkennen. Indem er seine Ahnungen darstellt, theilt er der Welt unmittelbar zugleich ein Wissen mit.

Anm. 5. Nach den bereits oben §. 272, besonders Anm. 1., Gesagten bedarf es nur einer einfachen Erinnerung, daß bei den im

Paragraphen von dem Verdienste des zweiten Adams oder des Erlösers und von der uns zu Gute geschehenden Zurechnung dieses seines Verdienstes nirgends an ein Verdienst desselben in seinem Verhältnisse zu Gott, sondern überall nur an sein Verdienst in seinem Verhältnisse zu uns, den Gliedern der alten natürlichen Menschheit, gedacht werden darf.

§. 558. Indem der zweite Adam oder der Erlöser durch seine Versühnung der menschlichen Sünde die Gemeinschaft zwischen Gott und der alten natürlichen Menschheit zu Wege bringt, bewirkt er zugleich die Versöhnung dieser beiden, und stiftet einen neuen [d. h. aber den ersten wahren] Bund zwischen Gott und der Menschheit*). Dieser neue Bund ruht daher ausdrücklich auf der Versühnung der Sünde durch den Erlöser, und mithin letztlich auf dem Opfertode dieses Letzteren, und ebenso auch die Versöhnung.

*) Matth. 26, 28. Luc. 22, 20. 1 Cor. 11, 25. Gal. 4, 24. Hebr. 7, 22. C. 8, 6 ff. C. 9, 15. C. 12, 24.

Viertes Hauptstück.

Das Reich des Erlösers.

§. 559. Auf der Basis des durch den Erlöser gestifteten Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und der alten natürlichen Menschheit ist eine **neue** religiös-sittliche Entwickelung dieser letzteren möglich, welche in stätiger Progression aus der Abnormität in die Normalität einlenkt und letztlich diese vollständig erreicht. Diese neue Entwickelung, indem sie nach der einen Seite stätige Arbeit an der immer vollständigeren Lösung der sittlichen Aufgabe ist, ist nach der anderen Seite unmittelbar zugleich stätig fortschreitende Aufhebung der Abnormität an dem sittlichen Processe, eine stätig sich steigernde Ausscheidung der Sünde aus dem religiös-sittlichen Leben. Die vollständige Sekretion der Sünde durch die Wirksamkeit der Erlösung und die vollständige Lösung der sittlichen Aufgabe, d. h. die vollständige Realisirung des höchsten Gutes, koincidiren schlechthin, wie der Sache nach, so auch der Zeit nach.

§. 560. Aber auch **lediglich** auf der Grundlage jener Versöhnung zwischen Gott und der sündigen Menschheit ist eine in die Normalität zurücklenkende sittliche Entwickelung möglich. Es findet daher **nur** im Zusammenhange mit dem Erlöser und seiner erlösenden Wirksamkeit (im anbahnend Vorausgehenden eben sowohl, als im entwickelnd Nachfolgenden) eine aus der Abnormität heraus und zur absoluten Normalität hinführende, mithin wenigstens relativ-normale sittliche Entwickelung — der Menschheit im Ganzen und der einzelnen Individuen — statt; und jede sittliche Entwickelung — im Leben der Menschheit und in dem des Individuums — ist eine in diesem (relativen) Sinne normale nur in dem Maße, als sie vollständig durch den

Erlöser bestimmt wird und vollständig in dem von ihm ausgehenden geschichtlichen Processe der thatsächlichen Erlösung des menschlichen Geschlechtes aufgeht, — nur in dem Maße, als sie, von dem erlösenden Principe hervorgerufen, selbst wieder Fortleiterin desselben wird. Ebenso nur soweit, als die geschichtliche Wirksamkeit des Erlösers oder (was damit gleichbedeutend ist) des Christus sich bereits erstreckt, oder doch wenigstens bereits bestimmt angebahnt ist, finden sich sittliche Güter und ein Sittlichgutes im eigentlichen Sinne, und nur in dem Maße, in welchem ein Verhältniß, von dem erlösenden oder dem christlichen Principe durchdrungen, d. h. christianisirt, oder doch wenigstens ein von ihm durchdringbares, d. h. ein christianisirbares ist, ist es ein sittliches Gut. Was nicht diesem Kreise der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers oder der Christenheit irgendwie angehört, das ist schlechthin Welt. (§. 513.)

Anm. Wo nämlich der natürliche sündige Hang herrscht, da ist in jedem Handeln und in jedem sittlichen Produkte Böses.

§. 561. Die Wirkung des Erlösers auf das religiös-sittliche Leben ist auf der einen Seite eine es von der Sünde schlechthin reinigende, auf der anderen Seite eine es in sich selbst schlechthin entwickelnde. Sie ist Beides zugleich und in einander die Herstellung der absoluten Reinheit des menschlichen Seins und die absolute Aktualisirung der in ihm liegenden Potentialität. Diese doppelseitige Einwirkung — die reinigende und die entwickelnde — erstreckt sich auf alle in dem menschlichen Geschöpfe als solchem der Anlage nach gegebenen normalen sittlichen Verhältnisse, d. h. Formen des Handelns und der Gemeinschaft, auf alle sittlichen Güter überhaupt. An ihnen hat das erlösende oder das christliche Princip das specifische Objekt seiner Wirksamkeit und nur in ihrer vollständigen Erneuerung findet es seine Befriedigung. Die reelle Existenz, die es sich in der Welt geben will, erlangt es nur in der vollständigen Erneuerung des menschlichen Seins und der menschlichen Gemeinschaft in der vollständig entfalteten organischen Totalität der an sich darin liegenden normalen sittlichen Verhältnisse oder überhaupt sittlichen Güter. Ueber den Bereich der naturgemäßen und an sich sittlichen Verhältnisse hinaus in willkürlich und eigenmächtig geschaffenen Formen gibt es kei[illegible]he. Sittlichkeit und Frömmigkeit.

Der Grund davon liegt in letzter Beziehung in der specifischen Korrespondenz zwischen der Bestimmtheit des Seins Gottes und der des Seins des Menschen oder zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen und in der vollkommenen Realität der Menschwerdung Gottes in dem Erlöser (oder in der absoluten Realität beider, der Gottheit und der Menschheit des Erlösers). Eben weil in dem zweiten Adam ein schlechthin reelles Sein Gottes stattfindet, ist in ihm und durch ihn für das durch ihn bestimmte menschliche Selbstbewußtsein überhaupt auch die Idee Gottes in absoluter Wahrheit und Richtigkeit gegeben; und eben weil in ihm Gott auf absolut reelle Weise menschliches Sein gewonnen hat, ist in ihm und durch ihn für das durch ihn bestimmte menschliche Selbstbewußtsein überhaupt auch die Idee des Menschlichen als solchen in ihrer Reinheit und Wahrheit zutage gebracht. Wo aber diese beiden Ideen in ihrer vollen Richtigkeit gegeben sind, da kommen sie eo ipso auch in ihrer wesentlichen Korrelation, Korrespondenz und Kongruenz zum Bewußtsein, und es ist für dieses jeder Schein eines Gegensatzes oder doch einer theilweisen Nichtkorrespondenz zwischen beiden aufgehoben. Grade deßhalb also, weil der zweite Adam (in seiner Vollendung) als das das sittliche Leben erneuernd erlösende Princip schlechthin das göttliche Princip selbst ist, ist er auch das rein menschliche Princip als solches, und die von ihm gewirkte Sittlichkeit (immer incl. Frömmigkeit) die rein menschliche als solche, die rein naturgemäße, — aber auf der Potenz ihrer absoluten Entwickelung.

[Anm. Ausreutung aller „Menschensatzungen".]

§. 562. Eben infolge dieser absoluten Kongruenz des Göttlichen und des Menschlichen in dem Erlöser ist nun auch das von ihm in der Menschheit ausgehende neue Leben der Erlösung gleich wesentlich beides ein [an sich] sittliches und ein religiöses, wie dieß schon an sich im Begriffe der Normalität des menschlichen Lebens liegt. (§. 114.) Die Tendenz des Erlösers geht grade dahin, mit der Sünde selbst auch das durch sie kausirte (§. 477. 501.) Auseinanderfallen des Sittlichen und des Religiösen aufzuheben. Und wenn anders in dem zweiten Adam eine wirkliche Erlösung gegeben ist, so muß dem von ihm ausgehenden Leben auch das Vermögen dazu beiwohnen, die Herstellung der absoluten Kongruenz des Sittlichen und des Reli-

giösen im Wege einer geschichtlichen Entwickelung allmälig zu realisiren.

§. 563. In der christlichen Lebensentwickelung, sei es nun die der christlichen Menschheit oder die des christlichen Individuums, fallen daher, je näher ein Punkt der Entwickelungsreihe dem Anfange liegt, desto mehr, je näher er dem Ende liegt, desto weniger Sittliches und Religiöses, Sittlichkeit und Frömmigkeit auseinander.

§. 564. Da die Erlösung unmittelbar als Versühnung der menschlichen Sünde wirksam wird, also in ihrem Wirksamwerden auf den Menschen unmittelbar von einer eigenthümlichen Modifikation seines Verhältnisses zu Gott, und zwar von der Richtigstellung dieses seines Verhältnisses zu Gott, mithin bestimmt von der religiösen Seite ausgeht: so hebt die durch den Erlöser hervorgerufene neue Lebensentwickelung, mittelst welcher die Erlösung sich geschichtlich realisirt, primitiv von der religiösen Seite an, und das christliche Leben ist von vornherein überwiegend unter der religiösen Bestimmtheit gesetzt, mit entschiedenem Zurücktreten der an sich sittlichen. Je weiter aber die Entwickelung sich vollzieht, desto bestimmter tritt auch die an sich sittliche Seite an ihm ausdrücklich hervor, und desto vollständiger setzt sie sich mit der religiösen in's Gleichgewicht, bis endlich beide schlechthin in einander sind und sich gegenseitig decken. Auch dieß gilt gleichmäßig von dem Geschlechte im Ganzen und von dem Individuum.

§. 565. Da einerseits die sittliche Entwickelung ihrem Begriffe zufolge (s. §. 134. ff.) schlechterdings die Gemeinschaft zur Bedingung ihrer Normalität hat, und andererseits die erlösende Einwirkung des erhöhten Erlösers auf die menschlichen Einzelwesen durch eine für diese stattfindende bestimmte Vermittelung bedingt ist, welche nur als eine äußere und geschichtliche denkbar ist, also die Kontinuität einer geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung voraussetzt, diese aber nur vermöge einer sie tragenden Gemeinschaft, an der sie ihr eigenthümliches Organ hat, möglich ist: so ist eine (in beiden Beziehungen) wesentliche Aufgabe des Erlösers die Begründung und Entwickelung einer eigenthümlichen Gemeinschaft der Erlösung, d. h. einer Gemeinschaft, in welcher das die Entwickelung bestimmende Princip das erlösende Princip selbst, und deren Entwickelung daher nichts

Anderes ist als eben die geschichtliche Entfaltung der Wirksamkeit der in dem Erlöser selbst liegenden erlösenden Kraft in stätiger Annäherung an ihre volle Intensität und Extension. Dem Begriffe einer solchen Gemeinschaft zufolge muß als das Princip derselben der Erlöser selbst gedacht werden, sofern er das alle übrigen menschlichen Einzelwesen specifisch integrirende und sie durch die Verknüpfung mit sich auch unter einander verbindende menschliche Individuum ist (§. 553.). Ihrem Begriffe entspricht sie nur als die extensiv und intensiv absolute menschliche Gemeinschaft; und sie als diese zu realisiren liegt daher nothwendig in der Tendenz des Erlösers. Zu einer solchen Gemeinschaft der Erlösung hat nun auch der Erlöser schon in den Tagen seines Fleisches den geschichtlichen Grund gelegt (§. 544.); kraft seiner Erhöhung besitzt er dann das absolute Vermögen, auf wirksame Weise ihre Erhaltung zu sichern, ihre Entwickelung zu leiten, und sie im stätigen Fortschritte dem Ziele ihrer Vollendung entgegen zu führen. In dieser Gemeinschaft der Erlösung gibt sich Gott mittelst des Erlösers allmälig sein kosmisches Sein innerhalb dieser irdischen Kreatursphäre [dieß will aber nicht etwa heißen: in diesem sinnlichen irdischen Dasein], und so ist sie als das Reich des Erlösers wesentlich auch das (irdische) Reich Gottes und, da die kreatürliche Welt als von Gott realiter erfüllt eben der Himmel ist, in ihrer Vollendung wesentlich das (irdische) Himmelreich.

§. 566. Dieses Reich Gottes ist das konkrete höchste Gut*), nämlich in seiner Vollendung, also als das thatsächliche vollständige Wiedergeborensein der in sich selbst vollständigen Menschheit aus der Materie (dem Fleische) in den (heilig-guten) Geist durch den Erlöser oder, was damit gleichbedeutend ist, das vollständige Von dem Erlöser angeeignetsein der Menschheit, ihr vollständiges Sein Leib geworden sein. Dieses höchste Gut hat aber zu seiner nothwendigen Voraussetzung ein anderes Gut, welches das eigentlich primitive Gut des Reiches Gottes selbst ist, nämlich als objektives das Menschgewordensein Gottes in dem Erlöser, d. i. das in einem einzelnen menschlichen Individuum thatsächlich gegebene absolute Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit, mit der dann

*) Matth. 6, 33.

zugleich die reale Möglichkeit der absoluten Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit in der Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes überhaupt mitgesetzt ist, — und als *subjektives* die Wiedergeburt durch den Erlöser, d. i. die kraft der Einwirkung des Erlösers in dem menschlichen Einzelwesen in subjektiver Weise wirksam gewordene reale Möglichkeit der absoluten Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit in ihm.

§. 567. In dem Reiche Gottes tritt die Erlösung *der Welt* (s. §. 513.) *gegenüber* als geschichtliche Macht auf. Es ist daher in seiner Wirksamkeit unbedingt auf die Ueberwindung der Welt gerichtet. Alle von dem Erlöser der Welt wieder abgewonnenen sittlichen Güter schließt es organisch in sich zusammen, und außerhalb desselben gibt es kein wirkliches sittliches Gut und kein wirkliches sittliches Gutes. (s. §. 560.) Die Aufhebung des Reiches der Welt oder die Rückgängigmachung der alten sündigen Entwickelung der Menschheit und die Erbauung des Reiches Gottes oder die Bewerkstelligung einer neuen normalen Entwickelung derselben sind nur zwei verschiedene Seiten Eines und desselbigen Processes oder Einer und derselbigen Wirksamkeit des Erlösers, die nie auseinander fallen können.

§. 568.*) [Ungeachtet nun dem Erlöser das Vermögen zur vollständigen Ueberwindung der Sünde beiwohnt, so steht es doch nicht in seiner Gewalt allein, alle empirisch vorhandenen menschlichen Einzelwesen sich und seinem Reiche zuzueignen. Sondern] wegen der dem Menschen einwohnenden Macht der Selbstbestimmung trifft der Erlöser in seiner auf die Welt und ihre Aufhebung gerichteten geschichtlichen Wirksamkeit *innerhalb des Bereiches dieser selbst* überall auch solche menschliche Individuen, die sich gegen seine Erlösung unempfänglich verhalten und seiner erlösenden Einwirkung auf sie positiv widerstreben, bald mehr, bald minder beharrlich. Ja eben aus demselben Grunde muß sogar der Fall als möglich gesetzt werden, daß einzelne menschliche Individuen in ihrem Widerstreben gegen seine erlösenden Einwirkungen *schlechthin* verharren.

§. 569. Somit ist das Reich des Erlösers in seiner geschichtlichen >Erscheinung und< Entwickelung zu denken, als innerhalb

*) Vgl. Mehring, Rlsphilos., S. 522 f.

seines geschichtlichen Bereiches neben den für die Erlösung wirklich empfänglichen und wirklich in dem Proceß der subjektiven Aneignung derselben begriffenen Individuen [möglicherweise] auch für die Erlösung unempfängliche und derselben positiv widerstrebende in sich befassend, also als aus wirklich (wenn auch nur relative) christlichen und aus unchristlichen und mehr oder minder widerchristlichen Individuen gemischt.

§. 570. Da die fortschreitende Entwickelung des Reichs des Erlösers wesentlich zugleich eine stätig fortschreitende Offenbarung der absoluten Wahrheit und Vollkommenheit dieses ist: so wird innerhalb des Bereiches der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers der Widerstand der menschlichen Individuen gegen ihn je länger desto mehr ein positiv böser. Die Bösen werden je länger, desto böser,*) so wie auch umgekehrt die Guten je länger desto besser werden; und mit dem Eintritt der Vollendung des Reichs des Erlösers, und mithin auch der vollen Offenbarung dieses letzteren, ist das Widerstreben der auch dann noch die Erlösung verneinenden das absolute, die Bösheit des Bösen innerhalb seines geschichtlichen Bereiches (der aber dann die vollständige Gesammtheit der Nationen umfaßt,) die absolute. Bis zu diesem Zeitpunkt hin jedoch kann kein menschliches Individuum als schlechthin unempfänglich für die Erlösung angesehen werden.

§. 571.**) [Den soeben als möglich angenommenen Fall hier überall als wirklich vorausgesetzt begreift der geschichtliche Entwickelungsproceß der christlichen Menschheit wesentlich je länger desto mehr eine Ausscheidung der eigentlich widerchristlichen Elemente aus ihrem Umfange mit in sich]***). In demselben Verhältnisse, in welchem die christliche Gemeinschaft sich allmälig als christliche vollendet, [und

*) Offenb., 22, 11.

**) >Mehring, Religionsphilos., S. 515—521.<

***) 1. A.: Das Reich des Erlösers kann sich ohne die vollständige Ausscheidung dieser ihm fremdartigen Elemente aus seinem äußeren Bereiche nicht geschichtlich vollenden (vgl. auch unten §. 592). Es muß daher dem Erlöser die Macht und die wirksame Tendenz beiwohnen, sein Reich von den beharrlich für ihn undurchdringlich bleibenden Elementen, welche durch einen geschichtlichen Zusammenhang äußerlich in dasselbe hineinverflochten sind, mehr und mehr zu reinigen, und die schlechthin beharrlich widerstrebenden Individuen innerhalb desselben letztlich vollständig auch aus seinem äußeren Bereiche aus-

also auch in ihrem Schooß die dem christlichen Princip beharrlich widerstrebenden Individuen immer mehr sich in einen positiven Gegensatz gegen dieses stellen müssen:] setzt sie auch aus sich heraus eine immer größere Masse antichristlicher Stoffe ab. Je vollständiger aber diese aus der äußeren Verbindung mit der christlichen Menschheit eliminirt werden, desto mehr streben sie, sich unter einander zu einer Gemeinschaft zu organisiren, zu einem Reiche des Bösen oder antichristlichen Reiche, dem Reiche der Erlösung und des Erlösers gegenüber. Natürlich kann es nur allmälig von einer Mehrheit anfangs vereinzelter Ansatzpunkte aus in die Einheit zusammengehen. Je mehr dieses antichristliche Reich sich konsolidirt, desto ausgesprochener entspinnt sich zwischen ihm und der christlichen Gemeinschaft ein unversöhnlicher Kampf. Während anfänglich, solange die widerchristlichen Elemente noch in trüber Mischung mit den christlichen verworren (im Einzelnen und im Ganzen) im Schooße der christlichen Gemeinschaft selbst arbeiteten, diese von inneren Kriegen zerwühlt wurde, haben sich mit der Organisation des antichristlichen Reichs beiderlei der Natur nach einander kontradiktorisch entgegengesetzte Stoffe auch äußerlich klar geschieden, und stehen nun in dieser Geschiedenheit einander in offenem Streit gegenüber als zwei einander schlechthin negirende Gemeinschaften. Ein Kampf, der sich um so höher spannt, je mehr beide Reiche sich ihrer Vollendung annähern, welches gleichmäßig geschieht.

Anm. Eine ausgesprochene Sonderung dieser beiden Reiche kann erst von dem Zeitpunkt an eintreten, da es zum klaren und allgemeinen Bewußtsein in der Christenheit darum kommt, daß das Christenthum seinem Wesen nach schlechthin nichts anderes ist als die reine und vollkommen entwickelte (religiös-sittliche) Humanität selbst, >überh. da das wahre Wesen des Christenthums für das Bewußtsein der christlichen Menschheit notorisch geworden ist.<

zustoßen. Diese Macht und Tendenz macht er denn auch von Anfang an geltend. Eine stätig sich steigernde Ausscheidung der widerchristlichen Elemente aus dem Umfange der christlichen Gemeinschaft ist das naturnothwendige Resultat des geschichtlichen Entwickelungsprocesses der christlichen Menschheit. Dieser ist wesentlich unmittelbar zugleich ein wirksamer Reinigungsproceß der christlichen Menschheit von allem Widerchristlichen in kontinuirlich wachsender Extension und Intensität.

§. 572. Nach §. 554. kann das Reich der Erlösung oder das ich Gottes seine Vollendung nicht früher erreichen, bevor nicht die dasselbe als wirklich der Erlösung persönlich theilhaftig aufgenommen menschlichen Einzelwesen in ihrem schlechthin organischen sammensein den Begriff der menschlichen Kreatur vollständig erschöpfen.

§. 573. Das Reich Gottes ist nach §. 562. wesentlich beides, ligiöse und sittliche Gemeinschaft, und in seiner Vollendung kann es r als das absolute Zusammenfallen der (extensiv und intensiv) soluten religiösen und der (extensiv und intensiv) absoluten sittlichen emeinschaft gedacht werden. Auf diesen Punkt hin tendirt als auf inen Vollendungspunkt seine geschichtliche Entwickelung.

§. 574. Da die durch den Erlöser hervorgerufene neue Lebensntwickelung, mittelst welcher die Erlösung sich geschichtlich realisirt, imitiv von der religiösen Seite ausgeht, und mithin das neue christliche Leben ursprünglich unter der religiösen Bestimmtheit gesetzt und ich seiner selbst zunächst nur nach seiner religiösen Seite wirklich bewußt ist (§. 564.): so tritt auch an der Gemeinschaft der Erlösung rsprünglich bestimmt die religiöse Seite hervor, und sie allein usdrücklich, und das Reich Gottes setzt sich selbst primitiv als religiöse Gemeinschaft, und zwar als ausschließlich und lediglich eligiöse Gemeinschaft, d. i. als Kirche. Dieß ist überdieß auch eine umgängliche geschichtliche Nothwendigkeit. Da nämlich bei dem intritt der Erlösung in die Geschichte die allgemeine an sich sittliche emeinschaft, d. i. die staatliche, infolge ihrer verkehrten Entwickelung nd ihrer Depravation zu einem Reich des Bösen (§. 512.), für die inwirkungen der Erlösung noch unzugänglich ist, ja das neue geschichtliche christliche Princip geradezu [illegible] zurückstoßen und aus hrem Bereiche ausschließen muß: so kann die christliche Gemeinschaft ich nicht anders konstituiren als ihr gegenüber, d. h. im Gegensatz gegen sie als die Welt, mithin nur als nicht-staatliche, d. h. aber überhaupt nicht-sittliche, sondern lediglich religiöse Gemeinschaft. Das Reich Gottes bildet sich also geschichtlich zunächst als die christliche Kirche.

§. 575. Diese Form der Gemeinschaft, die Kirche, [illegible] r Idee und ihrer Verwirklichung nach [illegible]

der Erlösung auftreten (vgl. oben §. 506.). Denn nur wenn die Frömmigkeit in ihrer vollen Wahrheit gegeben ist, kann auch ihre absolute Selbständigkeit, ihre absolute Unabhängigkeit von allem Materiell-Natürlichen, ihre absolute Macht, sich von allen materiell-natürlichen Substraten und Bedingungen loszubinden, an denen und mit denen zusammen sie sich in ihrem unmittelbaren Gegebensein vorfindet, einerseits wirklich vorhanden sein und andererseits zum Bewußtsein kommen. Ebenso ist aber auch erst mit dem Dasein der Kirche eine wirklich geschichtliche Wirksamkeit des erlösenden oder christlichen Principes eingetreten und der endliche vollständige Erfolg desselben gewährleistet. Beginnen muß die von dem Erlöser ausgehende neue Gemeinschaft ihre Entwickelung unter der Form der Kirche, und die geschichtliche Erscheinung dieser letzteren ist ein unendlich bedeutsames Entwickelungsmoment im Reiche Gottes.

§. 576. Nichts desto weniger ist die kirchliche Form, weil sie die rein und ausschließlich religiöse und mithin eine nur einseitige Form des menschlichen Lebens und der menschlichen Gemeinschaft ist, wie überhaupt dem Begriff des normal vollendeten menschlichen Lebens, ebensowohl wie es religiöses als wie es sittliches Leben ist, so ebendeßhalb namentlich auch dem Wesen des von der Erlösung ausgehenden neuen christlichen Lebens und seiner Gemeinschaft in ihrer Vollendung wesentlich unangemessen.

§. 577. Da einerseits das christliche Leben seinem Begriffe nach eben nur das menschliche Leben als solches in seiner absoluten Reinheit und in der vollständigen Entwickelung aller in ihm primitiv prädisponirten Funktionen, also das schlechthin normal und schlechthin vollständig entwickelte menschliche (religiös-sittliche) Leben, und ebendeßhalb das absolute Ineinandersein des Religiösen und des Sittlichen ist (§. 561. 562.), — andererseits aber die an sich seiende und natürlich angeborene Form des menschlichen Lebens als solchen der Staat ist, und diesem seinem Begriffe zufolge gleich wesentlich wie die sittliche Bestimmtheit auch die religiöse eignet, und zwar in seiner normalen Entwickelung durchgängig, so daß bei dieser in ihm sittliches Leben und religiöses schlechthin zusammenfallen, und in seiner Vollendung auch sittliche Gemeinschaft und religöse (§. 435. 436.): so kann die dem christlichen Leben und der christlichen Gemeinschaft in ihrer

Vollendung wirklich und specifisch entsprechende Form nur der vollendete christliche S t a a t sein.

§. 578. Wiewohl daher die christliche Gemeinschaft (das Reich Gottes) nicht als Staat a n h e b e n kann, sondern nur als Kirche (§. 574.), so ist doch das nothwendige Resultat ihrer eigenen Lebensentwickelung die allmälige Wiederaufhebung ihrer kirchlichen Form durch die Umbildung derselben in die staatliche (politische).

1. A. §. 409. Die vier besonderen Hauptformen der religiösen Gemeinschaft kommen in dem Kultus f ü r s i c h a l l e i n nicht alle in gleichem Maße zu ihrer Realisation. Ein stark hervortretendes Element desselben bildet der Natur der Sache nach die Gemeinschaft des religiösen individuellen Erkennens, die Gemeinschaft des Andächtigseins und des Kontemplirens mittelst der gegenseitigen Mittheilung der ▸Gottesahnung◂ *) und der Gottesanschauung. Da das eigenthümlich geeignete Darstellungsmittel für sie die Kunst ist, so ist diese ein für den Kultus, um sich zu gestalten, unentbehrliches Element. Der Kultus kann sich auch nicht lediglich auf die unmittelbare Kunst beschränken, sondern bei fortschreitender Entwickelung muß er auch die mittelbare in seinen Dienst mit hineinziehen. Keins von beiden Kunstelementen darf aber in ihm das andere unterdrücken, und je harmonischer sie beide zusammenwirken, desto vollendeter ist nach dieser Seite hin der Kultus. Ebenso bietet derselbe der Gemeinschaft des religiösen universellen Erkennens, der Gemeinschaft des Theosophirens und des Weissagens mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Erleuchtung und des Wortes Gottes durch religiöse Belehrung einen weiten Spielraum dar. Nicht minder aber auch der Gemeinschaft des religiösen individuellen Bildens, der Gemeinschaft des Betens, namentlich auch wie es Opfern ist, und des Seligseins mittelst der gegenseitigen Ausstellung der Charismen und des Enthusiasmus. Am wenigsten kann die Gemeinschaft des religiösen universellen Bildens, die Gemeinschaft des Heiligens und des religiösen Verdienens mittelst der gegenseitigen Uebertragung der Sakramente und der religiösen Verdienste sich im Kultus rein für sich allein auf irgend vollständige Weise vollziehen. Denn im Kultus selbst kann nicht die gemeinschaftliche Heiligung der Welt selbst in's Werk gesetzt werden (es müßte denn diese als eine rein magische vorgestellt werden), sondern es kann in ihm nur eine wirksame Vereinbarung zu ihr stattfinden, theils durch Fest-

*) 1. A.: Andacht.

stellung des bei ihr gemeinschaftlich einzuhaltenden Verfahrens, theils durch gegenseitige Erweckung zum Eifer in ihr.

1. A. §. 417. Bei weiterem Fortschritte ihrer Entwickelung reicht die Kirche mit dem Kultus für sich allein als Realisirung ihres Begriffes nicht mehr aus. Sie baut sich daher auf seiner Grundlage allmälig weiter aus nach ihren wesentlichen besonderen Seiten mittelst eines vierfachen Anbaues an denselben. Auch außerhalb seines Umfanges organisirt sie sich ein kirchliches Kunstleben: eine heilige Kunst, — ein kirchliches wissenschaftliches Leben: eine Theologie, — eine kirchliche Geselligkeit: den Konventikel, überhaupt das religiöse Ordenswesen im weitesten Sinne des Wortes, — und ein kirchliches eigentliches öffentliches Leben: einen Kirchenstaat >mit seiner Hierarchie und< mit seinem besonderen Kirchenrecht und seiner besonderen Kirchendisciplin, welcher letztere dann vermöge des §. 398. den eigentlichen Hauptbau des ganzen Kirchengebäudes bildet. Die gemeinschaftliche Basis aller dieser besonderen Institute und ihr unentbehrlicher Boden bleibt jedoch immer der Kultus.

Anm. Der Konventikel ist die Geselligkeit als rein religiöse. Er ist Gemeinschaft des religiösen Eigenthumes, d. i. der Charismen und der religiösen Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung), d. i. des Enthusiasmus, aber dieser rein als solcher, d. h. in völliger Isolirung von dem Eigenthum und der Selbstbefriedigung als sittlichen. Ungeachtet daher auch der Frömmigkeit die Geselligkeit wesentlich ist, so ist ihr doch der Konventikel nur auf den niederen Stufen ihrer Entwickelung Bedürfniß, nämlich nur in dem Maße, in welchem sie noch mit der Sittlichkeit auseinander fällt oder doch wenigstens der Umfang der Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher und der der sittlichen Gemeinschaft sich noch nicht decken. Denn die Vollkommenheit besteht natürlich in der vollständigen Kongruenz und Koinzidenz beider Geselligkeiten, der religiösen und der sittlichen. Der Unterschied von Klerikern und Laien tritt im Konventikel ebenso zurück wie in der gemeinen Geselligkeit der von Obrigkeit und Unterthanen. Bei uns Christen ist der Konventikel nicht etwa die christliche Geselligkeit (gegenüber von einer nichtchristlichen) überhaupt, sondern nur eine besondere Species der christlichen Geselligkeit, nämlich die rein oder lediglich religiöse christliche Geselligkeit.

§. 579. Während in dem Processe der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers oder des christlichen Princips auf der einen Seite die Kirche sich immer vollständiger ausbaut, christianisirt diese selbst auf der anderen Seite allmälig den Staat und entsäkularisirt ihn. Eben mittelst des Organes der Kirche erzieht sich der Erlöser in seiner kontinuirlich steigenden geschichtlichen Wirksamkeit aus der Welt heraus in zwar sehr allmäliger, aber stätiger Entwickelung eine Vielheit von christlichen Staaten, in denen sich unter der konkreten christlichen Bestimmtheit der Begriff des Staates als solcher auf wesentliche Weise geschichtlich realisirt. Aber in demselben Verhältniß, in welchem dem Erlöser mittelst der Kirche die Christianisirung des Staates gelingt, muß sich die fortschreitende Vollführung des Baues der Kirche als das Princip ihres Unterganges ausweisen. Die Kirche muß, je vollständiger sie sich als solche vollendet, desto mehr eine Fessel des von ihr selbst groß gezogenen christlichen Lebens werden, und indem sie demzufolge sich mit diesem je länger desto ernstlicher überwirft, muß sie nach und nach wieder in sich selbst zerfallen. Dieser ihr Verfall muß naturgemäß damit anfangen, daß sie sich — in offenem Widerspruche mit ihrem Begriff, der gebieterisch ihre absolute Einheit fordert (§. 407.), in eine immer größere Vielheit von besonderen Kirchen zersetzt, die sich gegenseitig befehden. Während nun so die Kirche langsam in sich zusammensinkt, siedelt sich das christliche (religiös-sittliche) Leben und die christliche (religiös-sittliche) Gemeinschaft nach und nach aus ihr in den Staat (die allgemeine menschliche, d. h. religiös-sittliche Gemeinschaft)*), hinüber, genau in demselben Verhältnisse, in welchem das christliche Princip von ihm immer vollständiger Besitz nimmt. Eben deßhalb kann die christliche Gemeinschaft allmälig die Kirche immer mehr entbehren, und so tritt diese je länger desto mehr in den Hintergrund zurück.

§. 580. »So lange die sittliche oder staatliche christliche Gemeinschaft noch nicht schlechthin vollendet ist, dehnt sich ihr Umfang immer noch nicht bis zu der vollständigen Extension der rein religiösen christlichen Gemeinschaft aus, bleibt also immer noch Kirche zurück neben dem christlichen Staat. Und weiter«: so lange das christliche

*) 1. A.: als solche.

religiös-sittliche Leben ein noch nicht *schlechthin* normalisirtes ist, — und dieß bleibt es in irgend einem Maße bis zur absoluten Vollendung des Reiches des Erlösers hin, — so lange kongruiren auch in ihm die religiöse Seite und die sittliche als solche noch nicht schlechthin, und decken sich mithin*) die christlich-religiöse Gemeinschaft und die christlich-sittliche oder christlich-staatliche**) noch nicht schlechthin. Ebenso lange fallen also auch schon in dem einzelnen christlichen Volke Kirche und Staat noch irgendwie auseinander, und dauert folglich in ihm noch irgend ein Minimum wenigstens von christlicher Kirche fort. [Sodann aber stehen ja bis zu jenem Punkte hin auch die einzelnen nationalen Staaten, selbst wenn sie wirklich christianisirt und somit durchgreifend zugleich religiös bestimmte wären, unter einander noch immer irgendwie im Verhältnisse der Trennung und der Isolirung, und ist somit auch nach dieser Seite hin das Fortbestehen der Kirche]***) immer noch ein wesentliches Bedürfniß, eben als das alle einzelnen besonderen christlichen Staaten zusammenschlingende gemeinsame Band. (Vgl. oben §. 440.) Ihre Bedeutung und geschichtliche Stellung ist aber von nun an eine wesentlich veränderte, da sie jetzt vorzugsweise nur noch auf dem Nichtzusammenfallen des Umfanges der religiösen und der sittlichen (christlichen) Gemeinschaft bei entschiedenem annäherungsweisem Zusammenfallen und Ineinandersein der (christlichen) Frömmigkeit und der (christlichen) Sittlichkeit beruht, während sie von vorn herein vor Allem auf dem Auseinanderfallen der (christlichen) Frömmigkeit (in der christlichen Kirche) und der (nicht christlichen) Sittlichkeit (in dem nichtchristlichen Staate) selbst beruhte.

---

*) 1. A.: in dem einzelnen christlichen Staate.

**) 1. A.: selbst abgesehen von der bis zur Vollendung der sittlichen Entwickelung in irgend einem Maße noch zurückbleibenden Differenz ihres Umfanges.

***) 1. A.: Und fürs Andere: »was das Verhältniß der einzelnen christlichen Nationen zu einander betrifft,« so lange die einzelnen nationalen Staaten, auch als wirklich christianisirte und somit zugleich auf durchgreifende Weise religiös bestimmte, gegen einander noch irgendwie im Verhältnisse der Trennung und der Isolirung stehen, mithin der Umfang der »rein« religiösen christlichen Gemeinschaft noch weiter reicht als der der christlich-staatlichen (christlich-politischen), d. h. der christlich-sittlichen, bleibt die (christliche) Kirche immer noch fortbestehen, und ist ihre Fortdauer.

Anm. Innerhalb des geschichtlichen Stadiums, von welchem der Paragraph handelt, gilt die Behauptung, daß die jedesmalige Kirche nicht um ein Haar breit christlicher ist als der jedesmalige Staat. Natürlich sofern beide genau innerhalb desselben geschichtlichen Längen- und Breitengrades liegen.

§. 581. Allein in demselben Maße, in welchem die einzelnen christlichen Staaten sich immer vollständiger von dem christlichen Princip durchdringen und entwickeln lassen, normalisirt sich auch das christliche religiös-sittliche Leben in jedem von ihnen immer vollständiger, und organisiren sie sich zugleich immer mehr unter einander zu einer einheitlichen Totalität, ohne übrigens ihre besondere Individualität und die in dieser begründete Selbständigkeit gegen einander aufzugeben. Es entsteht so allmälig ein allgemeiner christlicher Staatenorganismus. (Vgl. oben §. 442—444.) Da in diesem in seiner Vollendung einestheils das christliche Leben schlechthin normalisirt ist, und folglich die religiöse Seite desselben und die sittliche, mit ihnen aber, weil auf diesem Punkte die Entwickelung der menschlichen Gemeinschaft schlechthin vollendet ist, auch die christlich-religiöse Gemeinschaft und die christlich-sittliche sich absolut decken, auch ihrem Umfange nach, und anderntheils diese religiös-sittliche christliche Gemeinschaft (die christlich-sittliche Gemeinschaft als zugleich schlechthin christlich-religiös bestimmte) in ihrem absoluten Umfange zu Stande gekommen ist: so gibt es neben ihm für die Kirche keinen Ort mehr. (Vgl. oben §. 449.)

§. 582. [Die Gemeinschaft der Erlösung, von Haus aus Kirche, wird also je länger desto überwiegender Staat. Nichts desto weniger bleibt aber doch auch bis zum Schluß des jetzigen Weltlaufes immer noch ein Rest von Kirche bestehen. Sofern ja bis dahin die an sich sittliche Gemeinschaft und die religiöse sich noch nicht schlechthin decken (sowohl was Sittlichkeit und Frömmigkeit selbst betrifft, als auch, und zwar ganz besonders, was den Umfang der Gemeinschaften beider betrifft), bleibt auch die allumfassende rein und ausschließend religiöse Gemeinschaft, d. h. die Kirche immer noch unentbehrlich. Sie hat sich aber gegen das Ende hin wieder völlig auf ihr ursprüngliches Gebiet, den Kultus zurückgezogen, der selbst wieder in den freiesten, aber zugleich gediegensten und einfachsten Formen sich

gestaltet, und der Gegensatz, welcher ihrer Organisation zum Grunde liegt, der Gegensatz von Klerus und Laien, ist ein durchaus fließender geworden. Auch ist jeder Kirchenzwang, wie indirekt er auch immer sei, schlechthin hinweggefallen, in demselben Maße, in welchem jetzt das Bewußtsein, daß alles an sich Sittliche, d. h. alles Staatliche schon an sich selbst *wesentlich* zugleich ein Religiöses ist, ein allgemeines ist. Wenn hiernach die Täuschung je länger desto mehr wegfällt, welche wähnt, daß auch noch in diesem späteren Geschichtsstadium die Kirche christlicher sei als der Staat, gleichwohl aber bis zum Ende der irdischen Geschichte hin Staat und Kirche immer noch nicht *schlechthin* christliche sind: so tritt in diesem späteren Zeitlaufe zu Staat und Kirche nothwendig noch eine Gemeinschaft derjenigen hinzu, welche durch eine weiter geförderte Christlichkeit sich unter einander als ein engerer christlicher Kreis innerhalb des weiteren Kreises des christlichen Staates und der christlichen Kirche verbunden wissen. Diese Gemeinschaft organisirt sich als der *Bund der „freiwilligen Christen"*. Ungeachtet er leicht als Kirche erscheinen kann (weil er alles Gewicht auf die *Christlichkeit* legt), ist er doch nicht wirklich Kirche, weil keine *ausschließend* religiöse Gemeinschaft, wenn er gleich gar wohl auch seinen besonderen und eigenthümlich gestalteten Kultus haben mag. Er ist ein freier Verein und als solcher autonom gegenüber von beiden, dem Staat und der Kirche, und folglich auch nicht an die Grenzen des Einzelstaates gebunden. Aber eben so weit ist er davon entfernt, irgend eine Opposition gegen Staat oder Kirche zu bilden. Vielmehr ist er vorherrschend in praktischer Richtung wirksam, ein freiwilliger Gehülfe beider bei der Arbeit für ihren Zweck, soweit ihm nämlich dieser als der christliche erscheint.

Anm. Christliche *Association*, Vinet.]

§. 583. [Ihre abschließende Vollendung findet die Gemeinschaft der Erlösung aber nicht in diesem sinnlichen (irdischen) Dasein, sondern in dem himmlischen. In jenem kann sie sich nicht vollständig vollenden, weil in ihm theils in Folge des durch die sinnliche Zeugung vermittelten Wechsels der Generationen die Sünde, als sündiger Hang und als Thatsünde, sich in der christlichen Gemeinschaft immer wieder erneuert, — theils immer solche Individuen in ihr übrig bleiben

können, die sich als unempfänglich für die erlösende Gnade erweisen, vermöge der ihnen zustehenden Macht der Selbstbestimmung. Nichts desto weniger aber können die Elemente, welche zur Vollendung des Reiches der Erlösung als eines himmlischen erfordert werden, also die Elemente des höchsten Gutes, wie es näher das christliche ist, alle nur in diesem sinnlichen Leben, oder wenigstens doch auf der Grundlage desselben, erzeugt werden, weil sie nämlich alle sittliche sind. Die Vollendung des Reiches der Erlösung fällt daher zwar nicht mehr in die Geschichte der sichtbaren, sinnlichen irdischen Welt, sondern gehört der unsichtbaren, übersinnlichen Welt an; allein sie kann sich in dieser schlechterdings nur mittelst jener und des ihre Entwickelung durchführenden geschichtlichen Processes vollziehen.]

§. 584. [Hiernach kommt es zu keinem wirklichen Abschluß der sinnlich-irdischen Geschichte, sondern nur zu einem plötzlichen Abbruch derselben, — zu keiner Vollendung der menschlichen Dinge in dem sinnlich-irdischen Dasein, sondern ehe ihr Ausbau in diesem vollendet ist, weist es sich auch geschichtlich aus, daß dieser Bau in Wahrheit doch nur ein Baugerüst war für einen Bau auf einem anderen Boden, nämlich auf dem der übersinnlichen Welt. Es kommt sonach auch weder zu einem vollständig und vollendet christlichen Staat, noch zu einem vollendeten allgemeinen christlichen Staatenorganismus, und folgeweise auch nicht zu einem vollständigen Wegfall der Kirche*).]

*) 1. A. §. 591.: Die Verwirklichung dieses allgemeinen christlichen Staatenorganismus kann nur das Resultat davon sein, daß in allen einzelnen nationalen Staatsgemeinschaften das Princip der Erlösung seine Wirksamkeit schlechthin entwickelt und alle einzelnen Punkte vollständig durchdrungen hat.

1. A. §. 592.: Zu einer solchen Vollendung der einzelnen nationalen christlichen Staaten in sich selbst kraft ihrer vollständigen Durchdringung und Entwickelung durch das christliche Princip kann es aber nicht kommen ohne eine schlechthin vollständige Sekretion aller für dieses Princip beharrlich unempfänglichen und demselben beharrlich widerstrebenden, also aller eigentlich widerchristlichen menschlichen Einzelwesen aus ihnen und sofern sich diese antichristischen Individuen unter sich zu Gemeinschaften, also zu antichristischen Reichen organisirt haben, diese aber letztlich wieder zu einer höheren Einheit, zu einem allgemeinen antichristischen Reiche, auch dieses aus jedem äußeren Zusammenhange mit ihnen. Auch von dieser Seite her zeigt es sich daher von Neuem (vgl. oben §. 581., 2. A. §. 571.), daß es zur absoluten Vollendung wie der sittlichen Entwickelung der erlösten Menschheit so auch des

§. 585. [Der abbrechende Abschluß der sinnlich-irdischen Geschichte kann nicht eher eintreten, bevor nicht in ihrer Werkstatt das Material, aus welchem der Erlöser das vollendete himmlische Reich der erlösten Menschheit erbaut, vollständig fertig gearbeitet worden ist. Sein Eintritt ist folglich bedingt durch das vollständige Zustandegekommensein aller sittlichen Güter. Er kann nicht früher erfolgen, bevor nicht die Entwickelung der menschlichen Sittlichkeit sich nach allen ihren wesentlichen Seiten und Momenten über alle in ihrem Begriffe liegenden Stufen hinweg vollzogen hat, und zwar (was übrigens schon in jenem liegt), als eine schlechthin normalisirte. Die objektive sittliche Aufgabe muß zuvor vollständig gelöst sein innerhalb des Kreises der geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung durch den an der irdischen materiellen Natur vollständig vollzogenen Erkenntniß- und Bildungsproceß. Insbesondere muß also auch zuvor einerseits die Gesammtheit aller National-Individualitäten mit eingesammelt sein in das geschichtliche Reich der Erlösung durch das in irgend einem Maße erfolgreiche Missioniren des Christenthumes unter allen Völkern des Erdkreises, und andererseits die Vollzahl der menschlichen Einzelwesen vollständig zusammengebracht sein in der Gemeinde der Erlösten. Wann diese Bedingungen vollständig realisirt seien, das kann nur der Erlöser beurtheilen, der von seiner alles überragenden Höhe herab das Ganze seines Reiches überschaut, und nur er kann daher den Zeitpunkt erkennen, in welchem dem gegenwärtigen Weltlauf sein Ende zu setzen ist.]*)

Reiches Gottes vor der vollständigen Ausscheidung aller beharrlich für die Erlösung unempfänglichen menschlichen Einzelwesen aus dem Bereiche der geschichtlichen Herrschaft des Erlösers, also der christlichen Menschheit, nicht kommen kann.

*) 1. A. §. 593.: Diese Ausscheidung kann auf schlechthin vollständige Weise nur durch den Erlöser selbst (natürlich in seiner Einheit mit den ihm schlechthin organisch angeeigneten bereits vollendeten Erlösten, die überhaupt von ihm unzertrennlich sind, vgl. Joh. 12, 26. C. 14, 3. C. 17, 23. Phil. 1, 23. C. 3, 20.) bewirkt werden. Denn ihm allein wohnt die zu ihr erforderliche sowohl >Totalüberschau seines Reiches und< Kenntniß des Innern aller menschlichen Einzelwesen als auch kosmische Macht schlechthin bei.

1. A. §. 594.: Sie kann aber auch durch ihn nicht früher geschehen, bevor nicht die Bedingungen dazu eingetreten sind. Diese sind einmal, daß die

§. 586. [Sobald die Bedingungen des Abschlusses gegeben sind, so erfolgt dieser; er kann aber durch nichts anderes geschehen als durch die vollendete Offenbarung des Erlösers gegenüber von der Welt, die ihm auch bis dahin noch den Glauben verweigert hat. Dieser Welt aber kann der Erlöser sich, so gewiß sie für die Erweisungen seines Geistes unempfänglich ist, nicht anders mit Evidenz wahrnehmbar machen als vermöge eines sinnlichen Mediums. Der Abschluß des gegenwärtigen irdischen Weltlaufs geschieht mithin durch die sinnliche Wiedererscheinung des Erlösers in seiner Herrlichkeit.]*)

Gemeinschaft der thatsächlich (persönlich) Erlösten durch die den Begriff der menschlichen Kreatur vollständig erschöpfende Vollzahl menschlicher Einzelwesen wirklich erfüllt ist, — und fürs Andere, daß die geschichtliche Entwickelung des Reiches Gottes so weit gediehen ist, daß in ihm, nachdem die gesammte Menschheit christianisirt ist (Matth. 24, 14. Marc. 13, 10. Vgl. Luc. 24, 47. ApG. 1, 8. Joh. 10, 16.) alle wesentlichen Gestaltungen und Momente der sittlichen Idee oder genauer alle wesentlichen Elemente des sittlichen Gutes realisirt sind, und also zu seiner absoluten Vollendung sonst nichts mehr fehlt als eben jene Sekretion der für die Erlösung auf schlechthin beharrliche Weise unempfänglichen aus seinem äußeren Umfange und dem äußeren Zusammenhange mit ihm. Denn — das letztere angehend — erst auf diesem Punkte der Entwickelung des Reiches des Erlösers ist ja die Unempfänglichkeit für die Erlösung als eine absolute erwiesen, auf ihm aber allerdings auf schlechthin unfehlbare Weise (s. oben §. 580., 2. A. §. 570.). Und die erstere Bedingung betreffend, so kann ja das Reich des Erlösers seine Vollendung nicht früher erreichen, bevor nicht die in dasselbe als wirklich für sich selbst der Erlösung theilhaftig aufgenommenen menschlichen Einzelwesen in ihrem organischen Zusammensein den Begriff der menschlichen Kreatur vollständig erschöpfen (§. 123. 124. 2. A., §. 134. 135.). Weßhalb denn auch die zweite Bedingung selbst wieder durch die erste bedingt ist.

*) 1. A. §. 595.: Sobald diese beiden Bedingungen gegeben sind, tritt die Ausscheidung der beharrlich für die Erlösung unempfänglichen Individuen unter dem in diesem Zeitpunkt sinnlich lebenden Geschlecht der Menschheit aus dem äußeren Umfange des irdischen Reiches Gottes durch den Erlöser selbst unfehlbar ein. Sie kann von ihm nur vermöge eines absoluten Machtakts, d. h. einer Wunderwirkung vollzogen werden, »und näher« nur vermöge einer sinnlich wahrnehmbaren Einwirkung auf die dann sinnlich lebende Menschheit, da ja der Erlöser sich den für seinen Geist schlechthin unempfänglichen nicht anders unzweideutig erkennbar machen kann als mittelst des sinnlichen Augenscheins, also nicht anders als mit Hülfe eines sinnlichen Mediums So erfolgt denn jene letztlich durchgreifende Krisis mittelst der sinnlichen Wiedererscheinung des Erlösers in seiner Herrlichkeit.

§. 587. Diese Wiedererscheinung des Erlösers ist unmittelbar zugleich die Wiedererscheinung derjenigen von den bereits abgeschiedenen des Heils der Erlösung persönlich theilhaftig gewordenen menschlichen Einzelwesen, welche infolge ihrer schon vollständig vollendeten Wiedergeburt, d. h. der schon vollständig vollendeten Ausreifung ihres heilig geistigen Naturorganismus (beseelten Leibes) bereits auferstanden und in den Leib des Erlösers schlechthin eingegliedert sind (S. unten §. 793. 794.). Eben weil sie sonach von dem Erlöser schlechthin unzertrennlich sind, ist seine Wiedererscheinung unmittelbar zugleich auch die ihrige*).

Anm. Es ist dieß das, was die Apokalypse „die erste Auferstehung" nennt: 20, 4—6. Dabei ist es sehr bemerkenswerth, daß diese Stelle, ungeachtet sie ausdrücklich sagt: *αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη*, doch mit keiner Sylbe von einer Auferstehung oder einem Wiederaufleben derjenigen spricht, welche sie dieses Vorzugs theilhaftig werden läßt, sondern bloß davon, daß sie, nachdem der wiedererschienene Erlöser den Drachen sammt seinem Anhange besiegt hat (19, 11 bis 20, 3), die für sie bereiteten Throne einnehmen. Sie sind also schon vor dem hier mit dem Namen der ersten Auferstehung bezeichneten Zeitpunkte auferstanden. S. auch Joh. 3, 18. C. 5, 24. 25. C. 11, 25. 26.

§. 588. [Es tritt also am Schluß des gegenwärtigen Zeitlaufs noch einmal eine sinnliche Gegenwart des Erlösers — und seiner vollendeten Erlösten — ein, und ein Reich des Erlösers auf der gegenwärtigen Erde, — das s. g. tausendjährige Reich. Sofern seine Theilhaber als vollendete Geister auch über die äußere materielle Natur die volle Macht besitzen, welche im Begriffe des Geistes selbst liegt: muß der Zustand in demselben zugleich als ein Zustand vollendeter Herrschaft über die äußere materielle Natur, und somit auch sinnlicher Herrlichkeit, nur freilich einer schlechthin heiligen, gedacht

---

Anm. Nicht seine reale Gegenwart auf Erden (denn diese ist eine ununterbrochene schon von seiner Erhöhung an, s. oben §. 561., 2. A. §. 552.), ist das Neue, welches jetzt eintritt, sondern die sinnliche ▸(vgl. Matth. 26, 29. Luk. 22, 16. S. auch Matth. 8, 11 und a. St. m.)◂ Wahrnehmbarkeit dieser seiner (geistigen) Gegenwart auf Erden.

*) 1 Theff. 4, 14, 16.

werden. Das tausendjährige Reich ist seinem Begriffe zufolge ein Reich der Wunder.*)

§. 5[illegible]. Die Aufgabe dieses Reiches der Herrlichkeit ist die schließliche Besiegung der antichristlichen Mächte und des antichristlichen Reiches, das jetzt, im Bunde mit dem Reiche der Finsterniß, seine [illegible] Kräfte zusammen nimmt in verzweifeltem Kampf.**)

§. 5[illegible]. Infolge der vollständigen Ausscheidung der beharrlich widerchristlichen Individuen aus der christlichen Menschheit durch den in seiner Herrlichkeit wunderbar wiedererschienenen Erlöser vollendet sich die Entwickelung seines Reiches auf Erden vollends abschließlich. Es kommt nun zum vollendeten Reiche Gottes auf Erden. Denn der allgemeine christliche Staatenorganismus vollzieht sich jetzt zu seiner Vollendung, indem er sich unter Einem Haupte schlechthin [illegible] zusammenschließt. Dieses Haupt desselben ist nämlich eben der in seiner Verherrlichung wiedererschienene Erlöser. Er ist jetzt „der König aller Könige und der Herr aller Herren"***), und alle Reiche der Erde sind sein geworden†). In diesem nun vollendeten christlichen Staatenorganismus hat sich kraft der Erlösung die christliche Gemeinschaft auf die ihrem Begriff schlechthin entsprechende Weise [illegible], das Reich Gottes sich schlechthin vollendet, und die sittliche Aufgabe ist hiermit schlechthin gelöst.

§. 5[illegible]1. Eben hiermit ist nun aber auch die bei der Wiedererscheinung des Erlösers sinnlich lebende christliche Generation in ihrer

---

*) (1. A. vgl. unten zu §. [illegible].)

**) (1. A. § 197.): Indem die Wiedererscheinung des Erlösers die Ausscheidung der schlechthin beharrlich für die Erlösung unempfänglichen menschlichen Einzelwesen aus dem Bereiche der christlichen Menschheit vollzieht, ist sie unmittelbar zugleich auch die Ein für allemal entscheidende Besiegung der antichristlichen Macht und des antichristlichen Reiches und die Vernichtung derselben. (2 Thess. 1, 7—10. C. 2, 8. Offenb. 19, 11—20, 3.) Sie ist aber näher die Elimination aller dieser schlechthin beharrlich widerchristlichen menschlichen Individuen von der Erde überhaupt (Offenb. 19, 20. C. 20, 2. 3. 10. 15.), da die vollendete Lösung der sittlichen Aufgabe und mithin auch die Vollendung des Reiches des Erlösers das Zugeeignetsein der ganzen irdischen äußeren materiellen Natur an die Menschheit zu ihrer Voraussetzung hat. (Vgl. § 2[illegible]—211, 2. A. §. 245.)

***) Offenb. 19, 16.

†) Offenb. 19, 6. Dann geht Joh. 10, 16 in letzter Beziehung in Erfüllung.

sittlichen Entwickelung schlechthin vollendet, d. h. aber näher schlechthin gut und heilig vergeistigt. Sie ist in allen ihren Gliedern wirklicher (nicht mehr bloß annäherungsweiser) Geist geworden. Es kann ihr also die materielle Verkleidung, die sie noch an sich trägt, ausgezogen werden; ihr geistiger Naturorganismus (beseelter Leib) ist unter derselben ausgereift, und sie ist also fähig, als reiner Geist zu leben. Damit tritt nun die Verwandlung der dann noch sinnlich lebenden christlichen Individuen*) ein. So vergeistigt werden die Glieder der letzten menschlichen Generation jedes an seinem eigenthümlichen Ort dem großen Organismus der Erlösten (dem „Leibe des Erlösers"), eingegliedert, der mit dem Erlöser zugleich wiedererschienen ist (§. 587.) und eben durch diese Ergänzung sich vollends schlechthin vollendet. Der Erlöser hat sich nunmehr die Menschheit vollständig zugeeignet, und beseelt sie in allen ihren Punkten schlechthin. Der Erlöser ist jetzt schlechthin die Menschheit geworden, und die Menschheit schlechthin der Erlöser; und nun ist auch die Menschwerdung Gottes in dem Erlöser auf schlechthin abschließende Weise vollendet. (S. oben §. 554.)

§. 592. Für die nunmehr vollständig vergeistigte erlöste Menschheit, für dieses Reich reiner Geister bedarf es keines materiellen (sinnlichen) Offenbarungsmittels mehr. So thut sich denn unmittelbar zugleich auch von dem Erlöser und seinen schon früher vollendeten Erlösten alles wieder ab, was an ihrer Wiedererscheinung materieller (sinnlicher) Art war, und es bleibt nur ihre rein geistige absolute Gegenwart auf Erden zurück. Eben diese ist die absolute Vollendung der Wiedererscheinung des Erlösers

Anm. Es verhält sich also mit der sinnlichen Erscheinungsform des Erlösers bei seiner Wiederoffenbarung ganz ähnlich wie mit seiner Wiederannahme seines sinnlichen Naturorganismus nach seiner Auferstehung, die ja auch — als bloß ökonomische — eine nur ganz transitorische war. S. oben §. 551. Anm. Vgl. ApG. 1, 11.

§. 593. Mit der Wiederauflösung der materiellen äußeren irdischen Natur sind innerhalb der irdischen Weltsphäre für alle nicht wirklich geistigen Kreaturwesen die Bedingungen des Seins hinweggefallen. Die bis dahin, weil sie nicht als Geister vollendet waren,

*) 1 Cor. 15, 51. 52. 1 Theff. 4, 14—17. Vgl. auch 2 Cor. 5, 1. ff.

dem Todtenreich anheimgefallenen menschlichen Einzelwesen (s. §. 471.) finden nunmehr in diesem, weil es selbst, als eine nur materielle Localität, die Zerstörung erfahren hat*), keine Stelle mehr. Das Todtenreich gibt die bisdahin noch in ihm zurückgebliebenen menschlichen Individuen heraus.

Anm. Dieß ist die s. g. zweite Auferstehung, die Auferstehung zum Gericht: Offenb. 20, 11—15. Joh. 5, 28. 29.

§. 584. Diese aus dem Todtenreich entlassenen sind nunmehr reif für die letztliche Entscheidung ihres Geschickes, für das Endgericht. Eine Umkehrung ihrer persönlichen Entwickelung ist hinfort nicht mehr denkbar, weil die äußeren Entwickelungsimpulse jetzt alle erfolglos an ihnen erschöpft sind. Der Kreis der Entwickelung der irdischen Schöpfung ist ja nun vollständig abgerollt vor ihnen, das Erlösungswerk hat vor ihnen den ganzen Reichthum seiner Herrlichkeit und somit zugleich die ganze Herrlichkeit der Heiligkeit, Weisheit, Macht und Gnade Gottes entfaltet. Auch ist die Unmöglichkeit, den göttlichen Erlösungsrathschluß zu vereiteln, jetzt zu absoluter Evidenz gebracht. Wer durch dieß alles sich nicht hat gewinnen lassen für das Reich der Erlösung, wer sich auch jetzt noch nicht bewogen findet, zu dem Gott der Gnade in demüthiger Reue seine Zuflucht zu nehmen, für den gibt es hinfort überhaupt kein Motiv und kein Mittel der Bekehrung mehr, das noch an ihm versucht werden könnte, — er ist schlechthin und auf immer ungewinnbar für die Erlösung. So ist denn die Auferstehung der bis dahin noch im Tode gebliebenen zugleich ihre Auferstehung zum Gericht. Ihr Richter ist auch bereits zur Stelle: der verherrlichte Erlöser in seiner Einheit mit der bereits vollendeten erlösten Menschheit, — er, der nun enthüllt ist in seiner ganzen Gnade und Wahrheit, und schlechthin legitimirt nach seiner Vollmacht vor den zu richtenden. Das Gericht aber vollzieht sich ganz von selbst. Denn da von den zu richtenden durch den sinnlichen Tod die grobe materielle Hülle abgestreift ist, und ihr jetziger geistiger oder beziehungsweise geistartiger Naturorganismus — soweit sie nämlich einen solchen sich zu gestalten vermocht haben (s. §. 471.) – das adäquate Organ ihrer Persönlichkeit und mithin auch schlechthin durch-

*) Offenb. 20, 14.

sichtig für sie und der treue Spiegel ihres gesammten sittlichen Zustands ist: so liegt ihr Inneres, überhaupt ihre ganze sittliche Beschaffenheit unmittelbar aufgedeckt und klar da vor dem Richter und allen denen, welche Theilnehmer und Zeugen dieses Auftritts sind.

§. 595. Diejenigen von den in diesem Endgericht zu richtenden, welche sich noch in dieser letzten Stunde von der rettenden Bemühung des Erlösers haben ergreifen lassen, und kraft dessen ihre Wiedergeburt oder die Erzeugung eines heilig-guten und wirklich geistigen Naturorganismus (beseelten Leibes) letztlich noch vollbracht haben, werden nun auch noch zu der mit dem Erlöser vereinigten vollendeten Menschheit hinzugethan. Wirklich ihr eingegliedert können sie freilich nicht mehr werden; denn da ihr Organismus bereits schlechthin vollendet ist, so gibt es für sie in derselben keinen organischen Ort. Aber sie können ihr noch äußerlich angeschlossen, noch an die Extremitäten des Leibes des Erlösers angefügt werden (als Gibeoniten). Bei ihrer relativ allergeringsten Empfänglichkeit sind sie nur mit Mühe wenigstens dem Verderben entrissen worden*), bleiben aber weit zurück hinter der Herrlichkeit der früher gereiften Erlösten.

§. 596 Die auch bis zu dieser äußersten Frist beharrlich für die Erlösung unempfänglich gebliebenen aber — da es jetzt für sie keine göttliche Geduld mehr gibt, die einen Sinn hätte, — werden als unrettbare ausgestoßen aus der vollendeten irdischen Schöpfung, in der eben als vollendeter es für sie keinen Ort mehr gibt. Ausgeschieden aus dem kosmischen Organismus und somit auch aus dem Bereiche der Wirksamkeit der welterhaltenden Potenzen und Bedingungen können sie, da sie es nicht zu einem wirklich geistigen und damit auch in sich selbst unvergänglichen Sein gebracht haben, nur, sich allmälig in sich selbst aufzehrend, ihrer endlichen völligen Wiedervernichtung entgegengehen. Diese ihre Wiedervernichtung muß in der Art erfolgen, daß ihr nur relativ geistiger und nur relativ organisirter dämonischer Naturorganismus sich nach und nach wieder auflöst, d. h. daß die nur geistartige Materie, welche ihr Sein constituirt, allmälig ihre Organisation wieder fallen läßt, und wieder in die Elemente zurücksinkt. Dieß thut nun dieser ihr Naturorganismus

*) 1 Cor. 3, 15.

schon von sich selbst (von innen heraus) vermöge des ihm als materiellem Sein wesentlich einwohnenden Princips des Nichtseins. Der Proceß dieses Sich aus sich selbst heraus wieder in sich zersetzens der Organisation an der Materie ist überhaupt die Fäulniß, der Verwesungsproceß.*) Jenes die Organisation fallen lassen erfolgt aber zugleich auch von außenher, vermöge der von der bereits vollendeten, d. h. schlechthin geistigen (persönlichen) Welt auf die im Endgericht Verdammten ausgehenden Wirkungen. Diese letzteren sind näher die des oben §. 458. von uns so genannten geistigen Lichts, d. h. jenes den vollendeten kreatürlichen (persönlichen) Geistwesen eigenthümlichen Mediums ihrer Wirksamkeit nach außen hin. Dieses geistige Licht muß nämlich überhaupt auf die Materie, vermöge des zwischen beiden an sich statthabenden Gegensatzes, wesentlich negirend, d. h. sie als Materie aufhebend, wirken. Diese Einwirkung muß aber im Allgemeinen eine durchaus verschiedene sein, je nachdem das Verhalten des materiellen Einzelwesens gegen die Influenz des geistigen Lichts entweder ein freundliches, also das der Empfänglichkeit, ist, oder ein feindliches, also das der Unempfänglichkeit und des Widerstandes. Im ersteren Falle schließt die individuirte Materie sich dem geistigen Licht auf und läßt sich von ihm durch Differenzirung in sich selbst, also durch Organisation über sich selbst hinaus und der Geistigkeit entgegenführen. Die Wirkung des geistigen Lichts in der Materie ist dann die Wärme, durch welche die starre Masse in Fluß geräth. Sie ist deßhalb die unzertrennliche Begleiterin alles materiellen Lebens. Da, wo die individuirte Materie schon bis zum sinnlichen Leben potenzirt, wo mithin in ihr Empfindung gesetzt ist, reflektirt sich in diesem Falle die Einwirkung des geistigen Lichts (die Wärme) im Bewußtsein unmittelbar als das individuelle Leben fördernde Potenz, als Wohlgefühl des Lebens, als Lust. Im anderen Falle dagegen, wenn das Verhalten des materiellen Einzelseins gegen das geistige Licht ein feindseliges ist, also jenes sich den Einwirkungen dieses letzteren verschließt und widersetzt ist die Folge davon nichts desto weniger gleichfalls die Aufhebung der individuirten Materie, nur in anderer Weise und in entgegengesetzter Richtung, nämlich durch die Wieder-

*) Vgl. Marc. 9, 49.

zurückführung derselben unter den bereits erreichten Punkt ihrer Entwickelung, also die Vernichtung des materiellen Einzelseins mittelst der Wiederaufhebung der an ihm bereits vollzogenen Organisation, d. h. seiner Wiederzersetzung in die Elemente. Unter dieser Form ist der Proceß, um den es sich hier handelt, der Verbrennungsproceß, und die in diesem Falle stattfindende Wirksamkeit des geistigen Lichts in der Materie ist das Feuer. Das Feuer ist die negative Wärme, die destruirende Wirksamkeit des geistigen Lichts in der Materie, wie die Wärme die konstruirende, d. i. die organisirende. Wo die Materie bereits bis zum seelischen Leben sublimirt, mithin in ihr Empfindung gesetzt ist, da reflektirt sich das Feuer im Bewußtsein unmittelbar als das Leben hemmende Potenz, als das Wehgefühl der Lebensvernichtung, also als Schmerz. Dieß zuletzt beschriebene feindselige Verhältniß nun ist es, welches zwischen der bösen und unheiligen nur annäherungsweise vergeistigten, mithin in Wahrheit nur (fein) materiellen Natur der Verdammten und der bereits vollendeten, d. h. schlechthin vergeistigten heilig-guten (persönlichen) Welt mit dem von ihr ausströmenden geistigen Lichte besteht. Denn zu dieser letzteren stellen jene sich nothwendig in das Verhältniß absolut feindseligen Widerstands, weil ja in ihr Gott sein Sein hat, Er, der Gegenstand ihres absoluten Hasses. Den Wirkungen dieser schon vollendeten Welt, d. i. ihres geistigen Lichts verschließen sie hartnäckig ihre Natur, so viel ihrer Persönlichkeit dazu noch Vermögen übrig bleibt, und daher werden dieselben in ihnen zu einem verzehrenden Feuer, durch welches die ihr Sein konstituirende (feine) Materie vermöge der Aufhebung der an ihr vorhandenen Organisation und der Zersetzung in die Elemente allmälig vernichtet, d. h. dahin reducirt wird, daß das Ergebniß ihrer Funktionen zunächst nicht mehr persönliches Leben, sodann auch nicht mehr unpersönliches seelisches Leben, endlich überhaupt gar nicht mehr Leben ist. In demselben Verhältniß, in welchem diese Wiederaufhebung der Organisation an den Verdammten sich vollzieht, muß auch ihr Schmerz mehr und mehr zuerst seinen eigenthümlich menschlichen Charakter einbüßen, dann aber auch überhaupt verdumpfen. Der Ort dieser Verdammten muß natürlich außerhalb der schon vollendeten Welt gedacht werden. Aus ihr sind sie verstoßen, und sie fliehen sie auch ihrerseits selbst mit

bitterem Widerwillen, weil in ihr Gott der Gegenstand ihres glühenden Hasses, sein Sein hat, und weil sie mit ihrem geistigen Licht ihnen ein quälendes und verzehrendes Feuer ist. Vergebens suchen sie im Universum einen Ort, an den sie gehören und der ihrem Zustande befriedigend entspreche; denn sie sind der Auswurf der Schöpfung. Nur da in dieser, wo Gott noch kein kosmisches Sein hat, und wo die Welt noch eine materielle ist, können sie eine Stätte zu finden suchen, — also nur innerhalb der noch in der Schöpfungsarbeit begriffenen Weltsphären. Nur hier, wo die kosmischen Erhaltungskräfte noch befruchtend walten, können sie auch für ihr verschmachtendes und zerlechzendes Sein Erquickung zu schöpfen hoffen. Hier streben sie, aber erfolglos, sich einzubürgern, — hier mühen sie sich ab, um die welterhaltenden Potenzen an sich zu ziehen; hier, wo der Weltzweck Gottes noch erst in der Realisirung begriffen ist, trachten sie denselben durch ihre entgegenwirkende und verführende Einmischung (vgl. oben §. 503. 513.) zu vereiteln; hier reiben sie das ihnen noch übrig gebliebene Sein in stetem, aber nutzlosem Kampf gegen Gottes weltleitende Wirksamkeit und den Widerstand der gesammten vollendeten Kreatur wider sie auf. Aber auch in diesem Gebiet des noch gährenden Schöpfungsprocesses kann die kosmische Wirksamkeit Gottes ihnen keine wirkliche Stätte gestatten, nachdem sie sich selbst unbedingt aus der göttlichen Weltordnung heraus verbannt haben. Nur der noch (relativ) leere Weltraum*) mit seiner durch keine Organisation belebten Oede bleibt ihnen noch offen. In ihm vereinigen sie sich mit den Verdammten aller übrigen Weltsphären, und eben diese Vergesellschaftung mit der gesammten Dämonenwelt bildet ein neues Moment ihrer Qual.

Anm. 1. Wovon der Paragraph handelt, das ist der „*zweite Tod*“: Offenb. 20, 14, vgl. 2, 11. C. 21, 8.

Anm. 2. Dem hier entwickelten zufolge hat es gar keinen so unverständigen Sinn, wenn Schrift und Kirchenlehre die Pein der Verdammten als eine Qual *durch Feuer* darstellen. Auch ist dieses Feuer in der That, wie die Kirchenlehre es will, als ein *materielles* zu denken, — wiewohl freilich nicht als *unser grob*materielles. Diese materielle Qualität desselben rührt übrigens nicht etwa von

*) Der ἀήρ: Eph. 2, 2, vgl. 6, 12.

seiner Kausalität, dem geistigen Licht, her, sondern lediglich von dem Objekt, auf welches diese wirkt, der Materie an der Natur der Verdammten. Auch das folgt aus dem Paragraphen, daß die Verdammten allerdings auch leibliche Qualen zu leiden haben. Denn jener von ihrem Verhältnisse zu der bereits vollendeten Kreatur sich herschreibende Schmerz, kann ja, weil diese unmittelbar nur auf die Natur an ihnen, d. h. auf ihre (feinmaterielle, bloß geistartige) beseelte Leiblichkeit wirkt, zunächst nur ein leiblich seelischer sein. Und dieser muß dann auch bestimmt ein sinnlicher sein; denn die Naturorganismen der Verdammten sind ja, weil nicht wirklich geistige, nur materielle oder sinnliche, wenn gleich nicht grob sinnliche wie unsere gegenwärtigen. Aber freilich ein bloß (seelisch=) leiblicher kann dieser Schmerz der Verdammten nicht sein; denn er reflektirt sich ja, wie alle sinnlichen Empfindungen überhaupt, nothwendig auch in ihre Persönlichkeit hinein, und wird so zu einem eigentlich menschlichen (sittlichen) Schmerz. Diese seine persönliche Bestimmtheit muß jedoch je länger desto mehr zurücktreten, nämlich in demselben Verhältnisse, in welchem der bloß approximative Geist der Verdammten sich wieder in die elementarische Materialität zurückauflöst.

Anm. 3. Eine weitere Folgerung aus den Sätzen des Paragraphen ist auch, daß in der Endkatastrophe der Entwickelung jeder besonderen Weltsphäre die Zerstörung ihrer materiellen äußeren Natur durch einen Weltbrand (2. Petr. 3, 7. 10. 12. 1. Cor. 3, 13—15.) geschieht. Das Feuer ist die an dem materiellen Sein die Organisation zerstörende Potenz.

§. 597. Auf diesem Gipfelpunkte der irdischen Geschichte ist die [> Erlösung an ihr Ziel gelangt, und darum tritt sie ab und legt ihr Regiment nieder <].*) Die Entwickelung der Erlösung hat selbst an der erlösten Menschheit ihre Bestimmtheit, eine Gemeinschaft der Erlösung und durch einen Erlöser stätig vermittelt zu sein, wieder aufgehoben. Das Reich des Erlösers ist in seiner absoluten Vollendung das Reich Gottes rein als solches geworden. Das Verhältniß der Menschheit (den zweiten Adam oder den Erlöser miteingeschlossen) zu Gott ist nun als ein unmittelbares in seiner vollen Realität gegeben. Somit fällt jetzt jede erlösende Vermittelung zwischen beiden hinweg; die Erlösung hat sich durch ihren

*) 1. A.: Entwickelung des Reiches der Erlösung als solchen abgeschlossen.

eigenen Proceß selbst wieder aufgehoben. Und so stellt denn der zweite Adam sein Erlöseramt, als schlechthin ausgerichtet, wieder zurück in die Hand Gottes*).

§. 598. [Eins übrigt nur noch, um die Entwickelung des irdischen Schöpfungskreises zum vollständigen Abschluß zu bringen: die Wiederauflösung der äußeren materiellen Natur, die als Schlacke aus dem Processe jener Entwickelung zurückgeblieben ist. Die Vollziehung *dieser* Aufgabe ist das nächste Tagewerk für die vollendete Menschheit.]**)

§. 599. Mit der Vollendung, d. i. mit der vollendeten Vergeistigung der irdischen Weltsphäre ist diese unmittelbar zugleich *Him*-

*) 1 Cor. 15, 27. 28.

**) 1. A. §. 601.: So als das Haupt der schlechthin vollendeten rein geistigen Menschheit hat der Erlöser auf Erden sein schlechthin unbeschränktes Reich; aber schlechthin vollendet ist seine Aufgabe innerhalb der irdischen Weltsphäre und die Schöpfung dieser selbst auch jetzt noch nicht. Eins übrigt noch, nämlich die Wiederauflösung der *äußeren* materiellen irdischen Natur, die, nachdem sie bei der Entwickelung der Menschheit zu ihrer Vollendung ihren Dienst vollständig geleistet, keinen Zweck mehr hat, und in der irdischen Schöpfungssphäre aus der Entwickelung derselben als materielle Schlacke zurückgeblieben ist. Sie muß deßhalb aus dieser Weltsphäre ausgeschieden werden, damit sie ihrer Vollendung keinen Eintrag thue, durch Wiederauflösung in ihre Elemente. (2 Petr. 3, 7—12. Offenb. 20, 11. Röm. 8, 19—23.) Vgl. oben §. 467., 2. A. §. 452. Diese Wiederzerstörung der materiellen äußeren (irdischen) Natur ist ein *noch irdisches* Tagewerk für den Erlöser und seine vollendete erlöste Menschheit. Ihre Wirksamkeit ist also zunächst noch auf die Erde gerichtet, das Reich des Erlösers zunächst noch ein *irdisches Reich der Herrlichkeit*. Da dieses Reich eine bestimmte Aufgabe zu lösen hat, um deren willen allein es besteht, so ist seine Dauer eine *gemessene*. In ihm ist wegen der nunmehr vollendeten Vergeistigung der dasselbe bildenden Menschheit die *materielle* (sinnliche) Naturordnung des menschlichen Seins schlechthin aufgehoben. (1 Cor. 15, 50.) Einerseits haben in ihm die geschlechtliche Zeugung (Matth. 22, 30. Luc. 20, 35. 36. 1 Cor. 15, 45 ff. Offenb. 14, 4.) und der sinnliche Assimilationsproceß keine Statt mehr, und andererseits ist in ihm auch der Tod, der letzte Feind, vernichtet (Luc. 20, 36. 1 Cor. 15, 26. Offenb. 21, 4.), und Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht, (2 Tim. 1, 10.)

Anm. Wovon der Paragraph handelt, das ist das *chiliastische* Reich Christi Offenb. 20, 4—6, womit das δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου: Offenb: 19, 6—9. identisch ist. Darin hat der Chiliasmus in der That Recht, daß er *dieses* Reich des Erlösers in bestimmt gemessene Zeitgränzen einschließt, ungeachtet natürlich niemand imstande ist, sie zu berechnen. Bei dem Tagewerke in diesem Reiche wird die Chemie ihren Triumph feiern.

mel geworden, d. i. eine Kreatursphäre, in der Gott (als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit) auf reelle Weise ist (sein Sein hat), oder die von Gott (als göttlicher Natur und göttlicher Persönlichkeit) schlechthin bewohnt und erfüllt ist (vgl. oben §. 453.). Ebendamit ist aber auch die unbeschränkte Verbindung und Kommunikation der irdischen Welt mit den übrigen bereits vollendeten Weltsphären, d. i. mit den Himmeln hergestellt. Denn zwischen den rein geistigen Kreaturen gibt es, dem Begriff des Geistes zufolge, schlechthin keine trennende Schranke. (Vgl. oben §. 254. 255.)

Anm. Die Himmel kommen jetzt herab auf die selbst Himmel gewordene Erde, — das obere Jerusalem, das schon längst da war, nämlich im Himmel, steigt herab auf die Erde, die nun dem Himmel gleichartig und deßhalb auch heimathlich geworden ist: Offenb. 3, 12. C. 19, 1—9. C. 21, 1—22, 5. Gal. 4, 26. 2 Petr. 3, 13. Auch von dieser Seite her ist es wohl begründet, daß die heilige Schrift bei allen diesen Endkatastrophen die Engel, ebenso wie die vollendeten abgeschiedenen Gläubigen, als mithandelnde Personen einführt.

§. 600. Indem so die erlöste Menschheit auch mit den himmlischen Welten, d. i. mit den schon vor ihr geschaffenen und vollendeten Gattungen der persönlichen Kreatur in Gemeinschaft tritt, und mit ihnen zu einem Organismus höherer Ordnung zusammengewachsen ist: so kann nun der in dem zweiten Adam oder dem Erlöser Mensch gewordene Gott, unbeschadet seines absolut realen und innigen Einheitsverhältnisses mit jedem der beiden Theile, in beiden auf wesentliche Weise sein Sein haben, in der Menschheit und in der gesammten übrigen vollendeten persönlichen Kreatur. (S. oben §. 456.)

§. 601. Die Entwickelung der irdischen Schöpfung als solcher hat hier ihr Ziel erreicht. Von hieran beginnt für die (vollendete) irdische Kreatur eine wesentlich neue Periode ihres Seins und ihrer Wirksamkeit, die himmlische (S. oben §. 457.), die über das Gebiet des Sittlichen hinausliegt.

Zweiter Theil.

Die Tugendlehre.



§. 602. **Das höchste Gut ist das Produkt des Handelns der menschlichen Persönlichkeit, und zwar, da diese immer nur als individuelle gegeben ist, der individuellen menschlichen Persönlichkeit. Es ist also nur unter der Voraussetzung einer sie auf specifische Weise zu seiner Hervorbringung qualificirenden Entwickelung der individuellen menschlichen Persönlichkeiten oder überhaupt der menschlichen Individuen realisirbar. Diese eigenthümliche Beschaffenheit des menschlichen Individuums, vermöge welcher es zur Lösung der sittlichen Aufgabe (d. h. eben zur Realisirung des höchsten Guts), soweit sie auf seinen besonderen Antheil kommt, specifisch tauglich ist, ist die Tugend*). Die wissenschaftliche Erkenntniß der Tugend ist somit eine weitere unabweisliche Aufgabe der Ethik, und diese demzufolge nothwendig zweitens Tugendlehre.**

Anm. Grade als christliche kann die Ethik sich dieser Aufgabe am wenigsten entziehen; denn als solcher liegt ihr als wissenschaftlich zu begreifendes Objekt nächst der Idee des Reiches Gottes in Christo weiter die sittliche Erscheinung (oder die individuelle Sittlichkeit) Christi vor. Diese Sittlichkeit Christi nun ist einerseits, da derselbe ein Individuum ist, eine individuelle, und andererseits, da er thatsächlich der Erlöser geworden ist, also seinen eigenthümlichen Antheil an der Produktion des höchsten Guts wirklich vollbracht hat, eine zur Lösung der sittlichen Aufgabe spcifisch geeignete, also Tugend. Da aber der eigenthümliche Antheil Christi an der Lösung der sittlichen Aufgabe eben der ist, der Erlöser zu sein, also die die Verwirklichung des höchsten Guts überhaupt in seiner Vollständigkeit bewirkende kausale Potenz: so ist seine Tugend, wiewohl eine individuelle, doch zugleich wesentlich der reelle Komplex der Kausalitäten aller übrigen

*) Vgl. Daub, Proleg. zur theol. Moral, S. 429

individuellen Tugenden, die ja in ihr allein ihr Princip haben, und sie alle sind wesentlich in ihr implicite schon mitgesetzt. Sie kann daher nur mittelst einer vollständigen Konstruktion des Systems der Tugenden, also nur mittelst einer vollständigen Tugendlehre begriffen werden: so wie andererseits wiederum sie der alleinige Schlüssel zum Verständniß des Wesens der Tugend und des Organismus der Tugenden ist.

§. 603. Aus demselben Grunde, welcher oben §. 92. in Beziehung auf die Güterlehre bereits erörtert worden ist, muß auch die Tugendlehre aus einem doppelten Gesichtspunkte konstruirt werden, also zweimal, nämlich zuerst, als abstraktes Ideal, noch völlig abgesehen von Sünde und Erlösung, — und sodann in ihrer concreten Wirklichkeit. Die Nothwendigkeit dieses Verfahrens leuchtet hier insofern noch vollständiger ein als an jenem früheren Ort, als es sich ja mittlerweile herausgestellt hat, was dort noch dahingestellt bleiben mußte, daß der Hindurchgang der sittlichen Entwickelung durch die Abnormität in dem Begriff der Sittlichkeit selbst als unvermeidlich begründet ist (§. 480 ff.)

Erste Abtheilung.

Die Tugend als abstraktes Ideal, abgesehen von Sünde und Erlösung.

Erster Abschnitt.

Das Wesen der Tugend.

I. Die materialen Begriffsbestimmungen.*)

§. 604. Dem so eben (§. 602., vgl. oben §. 91.) aufgestellten allgemeinsten Begriff derselben zufolge ist die Tugend wesentlich eine individuelle sittliche Bestimmtheit**), und zwar ganz abstrakt ausgedrückt die individuelle sittliche Vollkommenheit.

Anm. Das s. g. Vollkommenheitsprincip gehört auf eigenthümliche Weise der Tugendlehre zu.

§. 605. Die specifische individuelle sittliche Tüchtigkeit zur Arbeit an der Realisirung des höchsten Guts kann in concreto nur in der normalen sittlichen Entwickelung des menschlichen Individuums bestehen; denn nur unter der Bedingung seiner normalen Entwickelung und nur vermöge dieser kann es seine individuelle sittliche Aufgabe lösen, welche eben die ist, seinen specifischen Beitrag zu leisten zur Verwirklichung des höchsten Guts.

---

*) Wir müssen protestiren gegen die Behauptung von Harleß (Chr. Ethik, S. 54): „Was die Tugend sei, ist aus dem Begriff der Tugend gar nicht abzuleiten."

**) Vgl. Hegel, Philos. des Rechts, §. 150. Schleiermacher, Syst. d. SL., S. 328 ff. 337 ff.

§. 606. Da sich nun die sittliche Entwickelung wesentlich durch den sittlichen Proceß, d. h. durch die Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit vollzieht: so ist die Tugend näher diejenige Bestimmtheit des Individuums, vermöge welcher dasselbe in dem normal und also auch stätig verlaufenden Proceß der Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit begriffen ist. Dieser Proceß ist nach der einen Seite hin zunächst ein Proceß der Zueignung der eigenen materiellen Natur des tugendhaften Subjekts, sodann aber, da hiermit für dasselbe unmittelbar zugleich auch die reale Möglichkeit der Zueignung der ihm äußeren materiellen Natur gegeben ist (§. 207.), ebenso wesentlich auch dieser letzteren, — und nach der anderen Seite hin ein Proceß der Zueignung dieser materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit beides — und zwar dieses beides in Einem — wie sie theils die eigene individuelle des zueignenden Subjektes, theils die universelle und in allen Einzelwesen identische ist.

Anm. Der Gedanke, daß die Tugend in dem menschlichen Individuum wesentlich ein Zugeeignetsein seiner sinnlichen Natur an seine Persönlichkeit ist, hat unter den Alten besonders dem Aristoteles sehr bestimmt vorgeschwebt, wenn er ihn gleich auf höchst mißverständliche Weise ausspricht. Ihm ist die Tugend die Einheit der empfindenden und der denkenden Seele, so daß jene als Neigung, Leidenschaft u. s. f. das vollbringt, was diese — die denkende Seele, der Verstand, — befiehlt. Eben deßhalb macht er dem Sokrates und dem Plato den Vorwurf, sie hätten die Tugend zu einer bloßen Wissenschaft gemacht, und dabei das Alogische oder das πάθος übersehen. Vgl. v. Henning, Principien der Ethik in histor. Entwickelung, S. 77 ff., Michelet, Syst. d. philos.-Moral, S. 186 ff. Unter den Neueren sagt Schleiermacher, Syst. d. SL., S. 332: „Man kann das Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit in der Tugend ansehen als Einerleiheit; denn die Tugend ist nur insoweit vollendet, als keine Neigung von ihr zu unterscheiden ist."

§. 607. Da die normale sittliche Entwickelung des menschlichen Individuums wesentlich seine Vergeistigung ist, und zwar seine normale, d. h. gute und heilige Vergeistigung: so ist die Tugend wesent-

lich **Geistigkeit**, und zwar normale, d. h. **heilig-gute** Geistigkeit des Individuums.

§. 608. Da dem Geiste wesentlich Unvergänglichkeit eignet, und dem menschlichen Einzelwesen bei seiner normalen Entwickelung, eben vermöge seiner Vergeistigung, Unsterblichkeit (§. 110.): so ist die Tugend wesentlich **Unvergänglichkeit** (ἀφθαρσία) und **Unsterblichkeit**.*)

§. 609. Da der sittliche Entwickelungsproceß des menschlichen Einzelwesens, wie er der Proceß seiner Vergeistigung ist, sich wesentlich durch den Proceß seines individuellen Bildens vollzieht, also dadurch, daß es sich Eigenthum erzeugt (§. 251.): so ist die Tugend wesentlich normale **sittliche Eigenthumhaftigkeit** des Individuums, und unter der religiösen Bestimmtheit gefaßt göttliche (charismatische) Begabtheit desselben. Da bei der normalen Entwickelung Sittlichkeit und Frömmigkeit sich schlechthin decken (§. 124.): so liegt es im Begriffe der Tugend, daß in dem Tugendhaften seine Eigenthumhaftigkeit und seine göttliche Begabtheit schlechthin kongruiren, und er keine Eigenthumhaftigkeit hat, die nicht göttliche Begabtheit wäre, und keine göttliche (charismatische) Begabtheit, die nicht Eigenthumhaftigkeit wäre.

Anm. Die Tugend ist also in der That eine göttliche Gabe. Dieß schließt aber in keiner Weise aus, daß sie eine menschlich erworbene ist.

§. 610. Da das Eigenthum unmittelbar zugleich Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (näher als Begeisterung) ist (§. 252.), und die göttliche Begabung unmittelbar zugleich Enthusiasmus (§. 270.): so ist die Tugend wesentlich auch **Glückseligkeit** (nämlich eben als Begeisterung), und unter der religiösen Bestimmtheit (selige) **Gottbegeistertheit**. Aus dem im vorigen Paragraphen berührten Grunde decken sich in dem Tugendhaften seine Glückseligkeit und seine Gottbegeistertheit schlechthin.

Anm. 1. Daß die Tugend wesentlich **Glückseligkeit** ist,**) ergibt sich auch folgendermaßen: Da die Tugend die eigenthümliche sittliche Beschaffenheit des Individuums ist, vermöge welcher es zur

---

*) Vgl. v. **Ammon**, Hdb. d. chr. Sittenl., I., S. 397.

) >Vgl. auch J. H. **Fichte, Specul. Theol., S. 601.<

Produktion des höchsten Gutes, soweit dieselbe ihm insbesondere als individuelle sittliche Aufgabe gestellt ist, specifisch geeignet ist, und da diese Beschaffenheit sofort aufgehoben sein würde, sobald es nicht in stätigem Produciren des höchsten Gutes begriffen wäre: so ist mit der Tugend unmittelbar zugleich ein bestimmter stätig anwachsender Theil des höchsten Gutes gegeben, nämlich eben der specifische Antheil des tugendhaften Individuums an demselben, d. h. seine Glückseligkeit. Nur der Tugendhafte also kann wahrhaft glücklich sein; denn nur er ist mit seinem Leben in der Produktion des höchsten Gutes miteinbegriffen. Die Glückseligkeit ist der Totalreflex des gesammten sittlichen Seins des Individuums in seinem Selbstbewußtsein als individuellem, eine Bestimmtheit seines alle einzelne Lebensmomente begleitenden allgemeinen individuellen Lebensgefühls. Und zwar reflektirt sich in dem individuellen Selbstbewußtsein des Tugendhaften, da er mit seinem Leben in der Produktion des höchsten Gutes miteinbegriffen ist, die Totalität seines Seins als sein eigenthümlicher Antheil an dem höchsten Gute. Es ist allerdings mit Spinoza zu sagen: Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus. Wird freilich die Glückseligkeit als sinnliche genommen (wie auch von Reinhard, Syst. d. christ. Moral, II, S. 153—160, in der Erörterung dieses Punktes), so können augenscheinlich Tugend und Glückseligkeit nicht zusammenfallen. Die tugendhafte Glückseligkeit ist aber ihrem Begriffe selbst zufolge (s. oben §. 252.) grade Selbstbefriedigung des Individuums in seiner stätig wachsenden Geistigkeit.

Anm. 2. Auch das Glückseligkeitsprincip gehört sonach auf eigenthümliche Weise der Tugendlehre zu. Daher auch der lebhafte Zug, den die beiden Principien der Vollkommenheit (s. oben §. 604.) und der Glückseligkeit zu einander haben, wie sie denn auch nur in ihrer Kombination brauchbar sind.

§. 611. So lange indeß die Tugend eine noch werdende ist, kann sie auch noch nicht vollkommene Glückseligkeit sein. Ja selbst die vollendete Tugend des Individuums kann bis zur Vollendung des höchsten Gutes überhaupt hin, noch nicht seine vollkommene Glückseligkeit sein; denn seinen eigenthümlichen Antheil an dem höchsten Gute kann es ja nicht früher besitzen, bevor nicht das sittliche Gut thatsächlich höchstes Gut ist, also sich schlechthin vollendet hat. Bis dahin ist deßhalb die mit der Tugend zugleich gegebene Glückseligkeit immer nur eine relative, und mit ihr immer noch ein Maß von

Sehnsucht mitgesetzt. Nichts desto weniger ist sie aber doch eine schlechthin wahre. Denn indem einerseits das Werden der Tugend in dem Tugendhaften ein stätiges ist, und andererseits der Tugendhafte mit seinem Leben in einem stätigen Produktionsprocesse des höchsten Gutes steht, nimmt er die künftige Vollendung dieses sowohl als seiner eigenen Tugend zuversichtlich vorweg in seinem Selbstbewußtsein. Diese vertrauungsvolle Vorwegnahme, welche das Komplement seiner thatsächlichen Glückseligkeit bildet, ist die Hoffnung. Durch sie befriedigt sich die Glückseligkeit des Tugendhaften bei ihrer noch zurückbleibenden Mangelhaftigkeit in sich selbst*), und so ist sie die Zufriedenheit, die aber nur in ihrem Zusammensein mit der Hoffnung eine sittlich normale ist.

Anm. Nur der Tugendhafte kann auf sittlich normale Weise zufrieden sein, d. h. mit Hoffnung; denn nur er kann hoffen, weil nur er eine Bürgschaft besitzt für das künftige vollständige Zustandekommen seiner Glückseligkeit und seines Antheils an dem höchsten Gute. Der Lasterhafte dagegen ist grade in einem Zerstörungsprocesse beider begriffen.

§. 612. Wenn die Tugend das normale Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens ist (§. 606.): so ist sie wesentlich die Kräftigkeit der Persönlichkeit des Individuums in ihrem Verhältnisse zur materiellen Natur, — nämlich vermöge des geistigen Naturorganismus (beseelten Leibes), welchen sie sich kraft des sittlichen Processes in normaler Weise erzeugt oder näher angeeignet hat. In dem tugendhaften Individuum ist das von vornherein gegebene Verhältniß zwischen der Persönlichkeit und der materiellen Natur gradezu umgekehrt, und das Uebergewicht entschieden auf die Seite der Persönlichkeit hinüber getreten, so daß in ihm diese nicht nur schlechthin unabhängig ist von der materiellen Natur, sondern auch diese in irgend einem, und zwar stätig sich steigernden Maße, unter ihrer Botmäßigkeit hat, — nämlich in demselben Maße, in welchem die Tugend sich ihrer Vollendung annähert. Und zwar ist Tugend die normale Kräftigkeit der Persönlichkeit in ihrem Verhältnisse zur materiellen Natur.

*) Röm. 8, 24.

Anm. „Die Kraft der Vernunft in der Natur ist die Tugend", sagt Schleiermacher, Syst. d. SL., S. 75. Vgl. auch in der Abh. „Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes" S. 358 f. (S. W., Abth. III., B. 2.) Aehnlich de Wette, wenn er (Chr. Sittenlehre, I., S. 47, vgl. S. 59 f.) die Tugend als „die Reinheit und Stärke des Willens, der sich dem Gebote mit Pflichttreue unterwirft", definirt. Nur daß hier die Beschränkung auf den Willen unstatthaft ist, und die Seite des Selbstbewußtseins nicht minder in Betracht kommt als die der Selbstthätigkeit. Eben derselbe Punkt ist schon für Kant (s. besonders die Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre, S. 232—234) das Hauptmoment im Begriffe der Tugend. Sie ist ihm „die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht" (a. a. O., S. 220) oder „die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht" (ebendas., S. 232), und er bezeichnet sie kurzweg als „eine moralische Stärke" (ebendas., S. 224). Das hier in Rede stehende Moment macht auch den Grundgedanken aus bei Karl Bayer, Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend. Erlangen 1839. So heißt es hier S. 138: „Sittliche Thatkraft ist Tugend". Vgl. S. 174: „Diese beiden Bestimmungen sind die Thätigkeitsformen und also die charakterisirenden Zeichen der Tugend, selbständige Kraft der Liebe". S. auch S. 401 f. und sonst oft.

§. 613. Die normale Kräftigkeit der Persönlichkeit gegenüber von der materiellen Natur ist Kräftigkeit der Persönlichkeit im Verhälniß zur materiellen Natur Beides, wie sie einerseits seine eigene und andererseits die ihm äußere ist.

§. 614. Die erstere Seite angehend, ist die Tugend im Allgemeinen Selbstbeherrschung, — näher aber einerseits die Qualifikation der eigenen materiellen Natur des Individuums, seiner somatischen und seiner psychischen, zum Dienst seiner Persönlichkeit als Organ dieser, d. h. Gesundheit*), — und andererseits die Freiheit des Individuums von den seine Persönlichkeit bestimmenden Einflüssen seiner materiellen Natur, d. h. von der Verunreinigung durch das in der Materialität wurzelnde sündige Princip, Beides als sinnliches und

*) Vgl. Hegel, Philos. Propädeutik, S. 63.

als [illegible] d. h. Reinheit. >Gesundheit und Reinheit gehen [illegible] wesentlich Hand in Hand.<

Anm. 1. Weil die Tugend wesentlich Selbstbeherrschung ist, eignet ihr auch wesentlich eine erhabene Ruhe, die aber nichts weniger ist als Apathie, wie Kant Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre, S. 214 f. sie nennt. Sie ist allerdings Freiheit vom pathologischen Zwecke (§. 150 ff.), nicht aber ohne den sittlichen Zweck (§. 144 165.), auf dem vielmehr die Stärke der Tugend grade beruht.

Anm. 2. Mens sana in corpore sano ist eine alte Beschreibung der menschlichen Tugend. Die große Bedeutung der somatischen Gesundheit für die Sittlichkeit, und somit mittelbar auch für die Lebensvollendung der Persönlichkeit und die gesammte individuelle sittliche Entwicklung kann Jeder aus eigener Erfahrung leicht erkennen lernen. Namentlich erfährt Jeder, wie sehr seine Selbstbeherrschung durch seine Gesundheit bedingt ist, — aber auch durch seine Reinheit. Vgl. [illegible] Thl. [illegible], III., S. 307.

Anm. 3. Wie einen „[illegible]“ der Sinnlichkeit, ebenso gibt es auch einen „[illegible]“ der Selbstsucht.

§. 617. [illegible] ist die Tugend als [illegible] der Persönlichkeit des Individuums in seinem Verhältniß zu [illegible] zu seiner Außenwelt. [illegible] Das Verhältniß des Individuums zu seiner Außenwelt ist nun näher ein Verhältniß theils zu der äußeren materiellen Natur, theils zu anderen menschlichen Einzelnen [illegible] durch die äußere materielle Natur vermittelt (s. oben §. 2[illegible]). [illegible] Würdigkeit [illegible] Selbständigkeit (vgl. §. 2[illegible]) [illegible] gravitas, homo gravis. [illegible]

§. 618. [illegible] Gemeinschaft mit allen übrigen menschlichen Einzelnen [illegible] Entwicklung des menschlichen Individuums ist §. 15[illegible] [illegible] Entwicklung.

d. h. als tugendhafte, zu denken als das volle In Gemeinschaft getreten sein des Individuums, so daß es vollständig erschlossen ist für die Gemeinschaft, vollständig für die Anderen durchsichtig und durchdringlich ist, und hinwiederum sie durchsieht und durchdringt, — vollständig aus sich selbst herausgegangen ist durch Selbstmittheilung, und nichts desto weniger vollständig bei sich selbst bleibt, vermöge der in dieser Selbstmittheilung sich vollziehenden wesentlichen Ergänzung seiner selbst durch die Anderen, mit Einem Wort als Liebe. So ist die Tugend weiter wesentlich Liebe. Nicht etwa ist die Liebe eine einzelne besondere Tugend, sondern sie ist die Tugend selbst. In allen besonderen Tugenden ist die Liebe, und sie alle sind Tugenden wesentlich mit dadurch, daß die Liebe in ihnen ist. Die vollendete Liebe ist die vollendete Tugend selbst und umgekehrt. (Vgl. §. 156.) Als Liebe ist aber die Tugend Beides und gleichmäßig gebende Liebe und empfangende, d. h. Gütigkeit und Dankbarkeit. In der Tugend sind diese beiden wesentlich in einander, indem sie gegenseitig in einander übergehen. (Vgl. §. 150)*.)

Anm. Man kann auch sagen, die Dankbarkeit sei die Glückseligkeit oder näher die Zufriedenheit (§. 611.), wie sie von der Liebe durchdrungen und beseelt ist. Indem nämlich die Glückseligkeit und resp. Zufriedenheit das Bewußtsein, und zwar das gefühlsmäßige, des tugendhaften Individuums um die Beschaffenheit des Verhältnisses des Ganzen zu ihm ist, ist es ihm, wie es in Liebe dem Ganzen geöffnet ist und dieses für sich geöffnet besitzt, das Bewußtsein oder näher Gefühl davon, wie sein eigenthümlicher Antheil am höchsten Gute nicht lediglich sein eigenes Werk ist, sondern ebenso wesentlich nach einer anderen Seite hin das Werk des Ganzen, das Werk der gemeinsamen Arbeit aller übrigen, — natürlich so, daß das Maß der Mitwirksamkeit dieser Anderen ein sehr verschiedentlich abgestuftes ist. Nur der Tugendhafte also kann dankbar sein; denn nur er steht mit seinem individuellen Sein thatsächlich in einem solchen Verhältnisse zum Ganzen.

§. 617. Als in normaler Weise sittlich entwickeltes ist das tugendhafte Individuum, wie es in Liebe für die Gemeinschaft aufgeschlossen ist, so auch vermögend, der Gemeinschaft zu leisten, was sie von ihm

---

*) »Vgl. Hirscher, Katechetik, S. 481 f.«

zu fordern hat, nämlich einen eigenthümlichen, von keinem Anderen producirbaren Beitrag zur Erreichung des ihr gesetzten sittlichen Zwecks. Hierin nun besteht seine Tüchtigkeit für die Gemeinschaft, und die Tugend ist so wesentlich auch Tüchtigkeit für die Gemeinschaft. Da aber die eigenthümliche sittliche Aufgabe des Einzelnen in seinem Verhältnisse zur sittlichen Gemeinschaft eben sein Beruf ist (§. 275.), so ist die Tugend als Tüchtigkeit für die Gemeinschaft näher Berufstüchtigkeit.

§. 618. Da mit der Berufstüchtigkeit des Individuums unmittelbar zugleich die Anerkennung seiner persönlichen Würde von Seiten der Gemeinschaft, d. h. seine Ehre gesichert ist (§. 277.): so ist die Tugend weiter wesentlich Ehrenhaftigkeit (Ehrlichkeit).

§. 619. Da die sittliche Entwickelung des Individuums wesentlich auch die sittliche Bearbeitung seiner natürlichen Individualität ist, nämlich die Aufhebung der Partikularität an ihr durch die Herausarbeitung der universellen Humanität aus ihr, mit Einem Worte Bildung (§. 163.): so ist die Tugend wesentlich auch Gebildetheit, und zwar normale. Diese Gebildetheit ist Gebildetheit des gesammten materiellen Naturorganismus des Individuums, des somatischen und des psychischen, und eben hiermit dann auch seiner Persönlichkeit.

§. 620. Sofern durch die sittliche Entwickelung der sinnliche Naturorganismus und zwar näher der somatische des Individuums zu einem unmittelbaren Kunstwerke gebildet wird, welches die individuelle Bestimmtheit seines Selbstbewußtseins (also seine Ahnungen und Anschauungen) darstellt (§. 333. 341 f.), demselben mithin der Charakter der Schönheit (§. 248.), und zwar bei normaler sittlicher Entwickelung der normalen oder positiven Schönheit, aufgeprägt wird, ist die Tugend wesentlich auch Schönheit des Individuums, und zwar normale oder positive.

Anm. 1. In dem hellenischen Begriffe der Tugend, der *Καλοκαγαθία*, ist die Schönheit ein besonders hervorstehendes Moment.

Anm. 2. Die hehre Schönheit des vergeistigten beseelten Leibes des Individuums! Als schlechthin unsinnliche ist sie freilich für uns eine schlechthin nicht bloß unanschaubare, sondern auch unvorstellbare.

§. 621. Da der menschlichen Sittlichkeit die *religiöse* Bestimmtheit wesentlich ist (§. 114.), so ist die Tugend als die normale sittliche Bestimmtheit des menschlichen Individuums wesentlich auch *Frömmigkeit*, nämlich normale. Und da bei der normalen sittlichen Entwickelung Sittlichkeit und Frömmigkeit *schlechthin* kongruiren (§. 124.): so fallen in dem Tugendhaften seine Sittlichkeit und seine Frömmigkeit schlechthin zusammen, und seine Tugend ist *schlechthin (durchweg)* religiös bestimmte oder Frömmigkeit. In ihrer Vollendung ist die Tugend als absolute Qualifikation des Individuums zur Gemeinschaft Gottes mit ihm absolute *Heiligkeit*.

II. Die formalen Begriffsbestimmungen.

§. 622. Da die Tugend wesentlich Zugeeignetsein der eigenen materiellen Natur des Individuums an seine Persönlichkeit, nämlich vermöge des Bestimmtseins jener durch diese, ist (§. 606.), — die materielle Natur des Individuums in ihrem Bestimmtsein durch seine Persönlichkeit aber wesentlich einerseits (nämlich nach der Seite des Selbstbewußtseins hin) Sinn und andererseits (nämlich nach der Seite der Selbstthätigkeit hin) Kraft ist (§. 171.): so ist die Tugend wesentlich das normale Sinn und Kraft geworden sein der materiellen Natur des Individuums oder näher seines materiellen Naturorganismus, des somatischen und des psychischen, d. h. tugendhafte oder normale *sittliche Gesinnung* und tugendhafte oder normale *sittliche Fertigkeit**). Nämlich das Selbstbewußtsein des Individuums, indem es sich die materielle Natur desselben zugeeignet hat, ist eben damit selbst Natur, und zwar näher Sinn geworden, — und die Selbstthätigkeit des Individuums, indem sie sich die materielle Natur desselben zugeeignet hat, ist eben damit selbst Natur, und zwar näher Kraft geworden. Aber die so in das Selbstbewußtsein und die Selbstthätigkeit, überhaupt in die (ideelle) Persönlichkeit hineingesetzte (reale) materielle Natur ist eben hiermit als Materie aufgehoben und unter die persönliche Bestimmtheit, also ideell gesetzt oder vergeistigt. Das vergeistigte Selbstbewußtsein des Individuums nun ist eben seine

---

*) »Plato, Meno, p. 78, b: νῦν δὴ ἔλεγες, ὅτι ἐστὶν ἡ ἀρετὴ βούλεσθαί τε τἀγαθὰ καὶ δύνασθαι.«

sittliche Gesinnung, und die vergeistigte Selbstthätigkeit ist eben seine sittliche Fertigkeit. Grade in der Entstehung der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit in dem Individuum besteht in concreto die Vergeistigung desselben, welche im Begriffe der Tugend liegt (§. 619.) und deßhalb können, da nur bei seiner Normalität der sittliche Proceß wirklicher Vergeistigungsproceß ist (§. 469.), die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit nur als tugendhafte (normale) als schlechthin wirkliche, d. h. als unbedingt entschiedene zustande kommen.

Anm. 1. Es ist also nicht so, wie Schleiermacher (Syst. d. SL., §. 294) behauptet, daß Gesinnung und Fertigkeit sich zu einander verhalten „wie Wesen und Erscheinung, reiner Idealgehalt und Zeitform.“ (S. auch ebendess. Erziehungslehre, S. 132—135.)

Anm. 2. Nicht erst in ihrer Vollendung, wie Reinhard (Syst. d. christl. Mor., II., S. 83 ff.) behauptet, ist die Tugend Fertigkeit, sondern auch schon von ihrer Entstehung an, wiewohl bis zu ihrer Vollendung hin allerdings nur relative.

Anm. 3. Die Bildung der Gesinnung und der Fertigkeit hängt aufs engste zusammen mit der durch die sittliche Entwickelung des Individuums erfolgenden Bildung der Neigungen und der Vermögen (§. 193.), und die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit einerseits und die Neigungen und die Vermögen andererseits stehen zu einander in der genauesten Beziehung.

§. 623. So als tugendhafte Gesinnung und tugendhafte Fertigkeit ist die Tugend Habitualität der sittlichen Normalität in dem Individuum. Eben darum, weil die Tugend wesentlich Geistigkeit ist, ist sie ein wirklicher Habitus, und sie ist dieß genau in demselben Maße, in welchem sie bereits Geistigkeit ist, oder — was der Sache nach damit schlechthin zusammenfällt, — in welchem die tugendhafte Gesinnung und die tugendhafte Fertigkeit bereits entwickelt sind.

§. 624. Die Gesinnung liegt auf der Seite des Selbstbewußtseins, die Fertigkeit auf der Seite der Selbstthätigkeit. Und zwar ist jene eine Bestimmtheit des ganzen Selbstbewußtseins, nach seinen beiden Seiten, der individuellen und der universellen, — und ebenso diese eine Bestimmtheit der ganzen Selbstthätigkeit, ebenfalls nach ihren beiden Seiten. Die Gesinnung ist also Sache beider, der

Empfindung und des Sinnes oder näher des Verstandessinnes, und die Fertigkeit ist Sache beider, des Triebes und der Kraft oder näher der Willenskraft. Nichts desto weniger geht, weil die sittliche Entwickelung überhaupt von der individuellen Seite anhebt (§. 166.), die Gesinnung in ihrer Bildung von der Empfindung*) (die aber, um sittliche Gesinnung zu sein, bereits zum Gefühle ethisirt sein muß, vgl. §. 174.) und die Fertigkeit in ihrer Bildung von dem Triebe (der aber, um sittliche Fertigkeit zu sein, bereits zur Begehrung ethisirt sein muß, vgl. §. 174.) aus. Allein dieß ist nur der Anfang, bei dem nicht stehen geblieben werden darf, sondern die Gesinnung muß sich von der Empfindung aus auch den Sinn oder näher den Verstandessinn (den Verstand) schlechthin zueignen, und die Fertigkeit von dem Triebe aus auch die Kraft oder näher die Willenskraft (den Willen). Wirkliche (sittliche) Gesinnung wird die Empfindung erst dadurch, daß sie sich mit dem sie bestimmenden Sinne (Verstande) durchdringt, und wirkliche (sittliche) Fertigkeit wird der Trieb erst dadurch, daß er sich mit der ihn bestimmenden Kraft (Willen) durchdringt. Nach Maßgabe der Verschiedenheit der Individualitäten kann allerdings durchaus normalerweise, was die Gesinnung angeht, bei dem Einen die Empfindung vorwiegen vor dem Sinne (dem Verstande), bei dem Anderen umgekehrt, und was die Fertigkeit angeht, bei dem Einen der Trieb vor der Kraft (dem Willen), bei dem Anderen umgekehrt; aber nichts desto weniger ist es die unbedingte sittliche Forderung an Jeden, daß seine sittliche Gesinnung Sache zugleich seiner *ganzen* Empfindung und seines *ganzen* Sinnes (Verstandes) sei, und seine sittliche Fertigkeit Sache zugleich seines *ganzen* Triebes und seiner *ganzen* Kraft (Willens). Je vollständiger in dem tugendhaften Individuum in seiner Gesinnung Empfindung und Sinn (Verstand) beide im Gleichgewichte stehen, und zwar beide als Maximum gesetzt, — und in seiner Fertigkeit Trieb und Kraft (Wille), nämlich wiederum beide als Maximum gesetzt, eine desto höhere Formation trägt seine tugendhafte Individualität an sich.

Anm. Hiernach ist das zu beurtheilen, was man oft sagen hört von einer Güte des Herzens, welche mit Schwachheit des Verstandes

*) Vgl. *Schleiermacher*, Die chr. Sitte, S. 309.

verbunden sei, und dergl. Sofern es sich um die sittliche Güte beider, des Herzens, d. h. des Gefühles, und des Verstandes handelt, nicht um die bloß natürliche, so kann allerdings, weil die Bildung der Gesinnung vom Gefühle ausgeht, sittliche Herzensgüte normalerweise zusammenbestehen mit sittlicher Verstandesschwäche, nicht aber auch umgekehrt sittliche Verstandestüchtigkeit mit sittlicher Herzensuntüchtigkeit. Vgl. auch Schleiermacher, Krit. der bisher. Sittenlehre, S. 164 ff.

§. 625. Sofern die Gesinnung Sache des Sinnes oder näher des Verstandes ist, bezieht sie sich auf beide Momente der Verstandesfunktion (s. oben §. 188.), das Urtheil und den Begriff, oder, wie sie in ihrer Normalität sich näher bestimmen (s. oben §. 226.), die Absicht und den Zweck, — und sofern die Fertigkeit Sache der Kraft oder näher des Willens ist, bezieht sie sich auf beide Momente der Willensfunktion (s. oben §. 188.), den Entschluß und die That, oder, wie sie in ihrer Normalität sich näher bestimmen (s. oben §. 226.), den Vorsatz und die Ausführung. Eben darin besteht die Vollendung der tugendhaften Gesinnung, daß die tugendhafte Absicht und der tugendhafte Zweck schlechthin in einander sind, und eben darin die der tugendhaften Fertigkeit, daß der tugendhafte Vorsatz und die tugendhafte Ausführung schlechthin in einander sind.

§. 626. Bei dem Handeln ist wesentlich eben die Gesinnung der Beweggrund und die Fertigkeit die Triebfeder (s. oben §. 227.). Der tugendhafte Beweggrund ist nichts Anderes als die tugendhafte Gesinnung selbst, und die tugendhafte Triebfeder nichts Anderes als die tugendhafte Fertigkeit. Der tugendhafte Bestimmungsgrund (Motiv) beim Handeln liegt also in der tugendhaften Gesinnung und der tugendhaften Fertigkeit, und zwar in ihrer Kongruenz, und in nichts Anderem.

Anm. Besondere Motive neben der Gesinnung und der Fertigkeit gibt es nicht. Der rechte Bestimmungsgrund (Motiv) ist eben die tugendhafte Gesinnung und Fertigkeit und nichts weiter.

§. 627. Da bei normaler Entwickelung des Individuums Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit sich gleichmäßig entwickeln (§. 190.): so sind in dem Tugendhaften die tugendhafte sittliche Gesinnung und die tugendhafte sittliche Fertigkeit immer in gleichem Maße entwickelt, und

es stehen so in der Tugend allezeit beide im Gleichgewicht vollständiger specifischer Verhältnißmäßigkeit für einander. Die Verhältnißmäßigkeit der tugendhaften sittlichen Gesinnung (d. h. des tugendhaften Selbstbewußtseins) zu der tugendhaften sittlichen Fertigkeit (d. h. der tugendhaften Selbstthätigkeit), so daß jene vollständig ebensoweit reicht mit ihren sittlich normalen Absichten und Zwecken, als diese mit ihren sittlich normalen Vorsätzen und Ausführungen, begründet die Lauterkeit der Tugend, — die Verhältnißmäßigkeit der tugendhaften sittlichen Fertigkeit (d. h. der tugendhaften sittlichen Selbstthätigkeit) zu der tugendhaften sittlichen Gesinnung (d. h. dem tugendhaften Selbstbewußtsein), so daß jene vollständig ebensoweit reicht mit ihren sittlich normalen Vorsätzen und Ausführungen, wie diese mit ihren sittlich normalen Absichten und Zwecken, begründet die Kräftigkeit der Tugend. Sittliche Lauterkeit und sittliche Kräftigkeit sind also wesentliche Eigenschaften der Tugend, und dieselbe ist wirkliche Tugend nur dadurch, daß sie schlechthin, und mithin auch in schlechthin gleichem Maße Beides, lauter und kräftig ist. Lauter ist sie vermöge der Stärke der Gesinnung, kräftig vermöge der Stärke der Fertigkeit.

Anm. 1. Wenn wir behaupten, daß in dem Tugendhaften das tugendhafte Selbstbewußtsein oder die tugendhafte sittliche Gesinnung und die tugendhafte Selbstthätigkeit oder die tugendhafte sittliche Fertigkeit immer in gleichem Maße entwickelt, und so immer schlechthin verhältnißmäßig für einander sind, — so soll damit nicht von ferne geläugnet sein, daß, auch die absolute Normalität der sittlichen Entwickelung der Menschheit vorausgesetzt, in einem tugendhaften Individuum das Maß seiner tugendhaften Gesinnung das seiner tugendhaften Fertigkeit übersteigen kann, und umgekehrt. Dieser Fall wird vielmehr so gut wie durchgängig eintreten, da wohl in jedem menschlichen Einzelwesen irgend ein Uebergewicht, entweder des Selbstbewußtseins oder der Selbstthätigkeit, natürlich prädisponirt ist und eben wesentlich zu seiner Individualität selbst gehört. Allein dieß hindert doch keineswegs, daß diese beiden ungleichmäßig angelegten Seiten der Persönlichkeit in vollkommen gleichem Maße, jede in ihrer Art, entwickelt sein können, in welchem Falle dann zwischen ihnen, ungeachtet sie an und für sich nicht von gleichem Gewichte sind, doch die specifische, allerdings nur relative, Verhältnißmäßigkeit, welche in der Individualität des bestimmten Einzelwesens gesetzt ist,

genau stattfinden wird. Und eben dieß allein ist es, was wir zur Tugend schlechterdings fordern.

Anm. 2. Das Mißverhältniß der sittlichen Gesinnung (der sittlichen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins) gegen die ihr vorausgeeilte sittliche Fertigkeit (die sittliche Bestimmtheit der Selbstthätigkeit) ist die sittliche Unlauterkeit, — das Mißverhältniß der sittlichen Fertigkeit gegen die ihr vorausgeeilte sittliche Gesinnung ist die sittliche Schwäche. Beide sind von der Tugend durch ihren Begriff ausgeschlossen.

Anm. 3. Eine schlechthin unwirksame und wirkungslose sittliche Gesinnung, also eine absolute sittliche Schwäche, und ein schlechthin gesinnungslos wirkende sittliche Fertigkeit, also eine absolute sittliche Unlauterkeit, lassen sich beide nicht denken. Jene, die absolut unthätige (todte) Sittlichkeit, wie diese, die absolut mechanische Sittlichkeit, ist eine contradictio in adjecto. Vgl. auch Schleiermacher, Krit. der bisher. Sittenl., S. 152 ff., Daub, Syst. der theol. Moral, I., S. 238 ff.

§. 628. Da ferner bei der normalen Entwickelung des Individuums Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit in demselben Maße, in welchem sie sich entwickeln, auch gegenseitig in einander eingehen (§. 189 f.): so gehen auch die tugendhafte sittliche Gesinnung und die tugendhafte sittliche Fertigkeit in demselben Maße, in welchem sie sich entwickeln, unmittelbar zugleich gegenseitig in einander ein und auf. Die Tugend ist also wesentlich die sich kontinuirlich immer vollständiger vollziehende Einheit der tugendhaften sittlichen Gesinnung und der tugendhaften sittlichen Fertigkeit, in ihrer Vollendung aber die absolute Einheit beider*). Da so in der vollendeten Tugend, wie einerseits nach §. 625. einmal Urtheil und Begriff oder näher Absicht und Zweck und das andere Mal Entschluß und That oder näher Vorsatz und Ausführung, ebenso auch Gesinnung, d. h. Absicht und Zweck, und Fertigkeit, d. h. Vorsatz und Ausführung, schlechthin in einander sind: so ist in ihr das vollständige gegenseitige Ineinandersein dieser vier: der Absicht, des Zweckes, des Vorsatzes und der Ausführung, welches zur Vollendung des Handelns gefordert wird (s. oben §. 226.), thatsächlich gegeben.

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. SL. §. 310.

Anm. 1. Das immer vollständigere Ineinander eingehen der tugendhaften Gesinnung und der tugendhaften Fertigkeit hängt genau damit zusammen, daß sich im Verlaufe der normalen sittlichen Entwickelung in dem menschlichen Individuum das Ineinandersein der Neigungen und der Vermögen je länger desto vollständiger vollzieht. (§. 195.) Vgl. oben §. 622. Anm. 3.

Anm. 2. Auf dem Ineinandersein der tugendhaften Gesinnung und der tugendhaften Fertigkeit beruht eben die Wahrheit und die Intensität der Tugend und mithin auch der Geistigkeit des tugendhaften Individuums.

Anm. 3. Nur bei der sittlich normalen oder der tugendhaften Entwickelung können der Natur der Sache zufolge die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit schlechthin in einander ein- und aufgehen, oder nur als normale oder tugendhafte können die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit schlechthin Eins werden.

§. 629. Als das normale Zugeeignetsein der materiellen Natur des Individuums an seine Persönlichkeit durch das jene bestimmende Handeln dieser ist, da die Individualität des menschlichen Einzelwesens eben in seiner materiellen Natur ihre Wurzel hat (§. 130.), die Tugend wesentlich zugleich das normale Zugeeignetsein seiner Individualität an seine in normaler Weise entwickelte Persönlichkeit. Die Tugend ist also wesentlich die Individualität des Individuums, wie sie durch die Persönlichkeit desselben selbst, d. i. durch sein eigenes selbstbewußtes und selbstthätiges Handeln in normaler Weise bestimmt ist, die Individualität als in normaler Weise sittlich gesetzte, d. h. die Individualität als von dem Individuum selbst in normaler Weise gesetzte, als sein eigenes Werk, d. i. als das Werk seiner eigenen vernünftigen und freien Selbstbestimmung, als seine normale zweite, d. i. sittliche Natur*). Dieß nun ist der tugendhafte Charakter. Die Tugend ist daher ihrem Begriffe nach tugendhafter Charakter, und grade als dieser ist sie wesentlich die normale Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum. Das ist die Vollendung der

*) Vgl. Wirth, Spekul. Ethik, II, S. 27, dem der Charakter, die „eigenthümliche ursprüngliche Individualität als zweite Natur gesetzt", ist.

Tugend des Individuums, daß es ein normal vollendeter (tugendhafter) Charakter geworden ist, d. h. daß das Individuelle (die individuelle Bestimmtheit) an ihm schlechthin ein durch es selbst, d. h. durch seine Persönlichkeit, vermöge seines eigenen selbstbewußten und selbstthätigen Handelns (in schlechthin normaler Weise) gesetztes ist. Der Gegensatz gegen die Tugend überhaupt in formaler Hinsicht ist deßhalb die Charakterlosigkeit.

Anm. 1. Aus dem Gesagten erklärt sich von selbst die enge Beziehung, in welche wir Charakter und Gebildetheit (Bildung) zu einander zu setzen pflegen. Ohne eine Entwickelung der Individualität, wie sie wesentlich durch den Proceß der Bildung vermittelt wird (s. §. 163.), ist eine Ethisirung derselben nicht möglich. Bei sittlicher Rohheit gibt es noch keinen eigentlichen Charakter.

Anm. 2. Nur als normaler oder tugendhafter kann der Charakter sich wirklich vollenden. S. unten §. 687.

§. 630. Da der sittliche Proceß als normaler wesentlich der Proceß der Erzeugung von Geist ist: so ist die sittlich gesetzte Individualität wesentlich näher die als Geist gesetzte, die vergeistigte. Der Charakter ist so die durch das Individuum selbst (als Person) aus ihrer ursprünglichen Materialität heraus vergeistigte Individualität. So als Geist ist der Charakter dann eben die Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum in ihrem Verhältnisse zur materiellen Natur. Die Tugend ist also als tugendhafter Charakter wesentlich die durch das Individuum selbst in normaler Weise oder gut und heilig vergeistigte Individualität desselben.

§. 631. Im Begriffe des Charakters liegt unmittelbar als wesentliches Merkmal die Festigkeit. Im Allgemeinen schon sofern er eine geistige Bestimmtheit des Individuums ist, der Geist aber seinem Begriffe zufolge inalterabel ist. Näher dann aber auch, sofern im Charakter die Individualität eine von dem sittlichen Subjekte selbstbewußter- und selbstthätigerweise gesetzte und hiermit ausdrücklich bestätigte ist, also nicht mehr eine noch schwankende, von der es noch nicht definitiv entschieden ist, wie das Subjekt sich »mit seiner Selbstbestimmung« zu ihr stellen werde.

§. 632. Da die kausale Basis der Individualität die materielle Naturseite des menschlichen Einzelwesens ist: so ist der Charakter schon in dieser ursprünglich angelegt, als **Naturell**; und da dieses Naturell in concreto auf den eigenthümlichen Mischungsverhältnissen in dem individuellen Naturorganismus, d. h. auf dem **Temperamente** (§. 131.), beruht: so ist der Charakter wesentlich durch das Naturell und näher das Temperament bedingt*). Es gibt deßhalb außer den geschlechtlichen und den nationalen Differenzen des Charakters eben so viele Grundcharaktere, als es Grundtemperamente gibt, und niemand kann sich einen beliebigen Charakter geben, d. h. einen außerhalb des Umfanges seines Geschlechtes, seiner Volksthümlichkeit und seines Temperamentes liegenden. In seinen ersten Ansätzen ist der Charakter kaum von dem Naturell und dem Temperamente unterscheidbar; in der weiteren sittlichen Entwickelung aber treten diese, welche bloß eine beharrliche eigenthümliche Bestimmtheit der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes sind, immer mehr zurück, und es tritt dagegen immer mehr eine beharrliche eigenthümliche Bestimmtheit des (persönlichen) Verstandes und des (persönlichen) Willens hervor, d. h. eben ein eigenthümlicher Charakter.

Anm. 1. Niemand kann sich beliebig statt eines phlegmatischen Charakters einen sanguinischen geben u. s. f., oder gar statt eines männlichen einen weiblichen oder umgekehrt.

Anm. 2. Bei dem sittlich Rohen finden wir fast nur Temperament und so gut wie keinen Charakter.

§. 633. Die Bildung des Charakters geht davon aus, daß das Individuum sich der sittlichen Nothwendigkeit einer Umbildung seiner Individualität, wie sie die natürliche ist, bewußt wird, also von einer Entzweiung desselben mit seiner natürlichen Individualität. Sie geht daher durch einen Kampf des sittlichen Subjektes mit seiner Individualität zu ihrer Ueberwindung hindurch, der nicht ohne Anstrengung geschehen kann, und erst in ihrer Vollendung kommt es wieder zur absoluten Einheit des sittlichen Subjektes und seiner

*) Vgl. **Michelet**, Anthropol. und Psychol., S. 142—145.

(nun nicht mehr natürlichen oder sinnlichen, sondern geistigen) Individualität und hiermit auch des Charakters und der Individualität*).

Anm. Auch von dieser Seite her zeigt es sich, wie die Tugend nicht ohne Anstrengung erworben werden kann. S. unten §. 658.

§. 634. Da der Charakter die Individualität in ihrer sittlichen Entwickelung und eben damit auch in ihrer sittlichen Qualität ist, und überdieß das eigentliche Produkt des sittlichen Lebensprocesses des Individuums, und zwar als geistiges ein in sich selbst unvergängliches und schlechthin bleibendes: so bestimmt sich in letzter Beziehung der sittliche Werth des Individuums nach ihm als dem eigentlich Beharrlichen in seiner Sittlichkeit, welches der Träger aller seiner wechselnden sittlichen Zustände ist. Eben deßhalb ist die Tugend in ihrer Vollendung nichts Anderes als der vollendete tugendhafte Charakter (§. 629.), und das Maß des tugendhaften Charakters das Maß der Tugend selbst.

§. 635. Als individuelle sittliche Vollkommenheit ist die Tugend in jedem menschlichen Einzelwesen eine specifisch differente. Nichts desto weniger ist sie doch in allen wesentlich Eine und dieselbe, da die Faktoren, aus deren normalem Wechselverhältnisse sie resultirt, die Persönlichkeit und die materielle Natur, in allen und für alle wesentlich dieselbigen sind.

§. 636. Vermöge dieser ihrer wesentlichen Identität gehören die individuell differenten Tugenden aller Einzelnen wesentlich zusammen, und nur in ihrer organischen Einheit kann sich die wirkliche, wahrhaft ihrem Begriffe entsprechende menschliche Tugend realisiren. Denn weil die menschliche Persönlichkeit in Jedem nur als eine individuelle und eben damit nur einseitige und beschränkte gegeben ist, so ist auch jede individuell differente Tugend eine nur einseitige und beschränkte Realisirung des Begriffes der menschlichen Tugend, und nur die organische Totalität der individuell differenten menschlichen Tugenden stellt dieselbe, wie sie an sich ist, auf adäquate

*) Vgl. Hartenstein, Grundbegrr. der eth. Wissensch., S. 446.

Weise dar. Die individuell differenten Tugenden der Einzelnen fügen sich aber unter einander nothwendig eben so zu einem organischen Ganzen zusammen wie die differenten menschlichen Individualitäten selbst, auf denen eben die specifische Verschiedenheit jener causaliter beruht.

Anm. Da das höchste Gut, welches durch die Gesammtsumme der Tugend der Einzelnen zustande kommt, ein in sich selbst einheitliches Ganzes ist: so muß auch die Gesammtmasse der individuell differenten Tugend in sich ein einheitliches organisches Ganzes bilden.

Zweiter Abschnitt.

Das System der Tugenden.

§. 637. Die Tugend ist als sittliche Bestimmtheit *des Individuums selbst* (des Individuums in seiner Totalität) »in jedem Einzelnen« wesentlich *in sich selbst Eine*; dessen ungeachtet aber breitet sie sich »in ihm« ebenso wesentlich in eine *Mannichfaltigkeit von besonderen Tugenden aus*, die sich in jedem tugendhaften Individuum wieder jede einzelne auf individuell differente Weise färben. Denn da der aktive Faktor der Tugend, die Persönlichkeit in concreto nur in einer Mehrheit von persönlichen Funktionen gegeben ist, so kann durch ihn die Tugend in dem Individuum auch nur in einer *Mehrheit* von normalen Zueignungen der materiellen Natur an die verschiedenen besonderen Seiten der Persönlichkeit, d. h. in einer Mehrheit von besonderen Tugenden erzeugt werden. Diese vielen besonderen Tugenden gehören aber »in dem Individuum« ebenso wesentlich schlechthin organisch zusammen wie die vielen besonderen Funktionen der Persönlichkeit. Wie von diesen keine anders gegeben sein kann als in ihrer organischen Einheit mit allen übrigen, so muß auch von jenen ganz das Gleiche gelten. Die Tugend ist Tugend nur sofern sie ein *schlechthin unauflösliches* Ganzes von besonderen Tugenden ist. Eine besondere Tugend *in der Isolirung von den übrigen*, und wäre es auch nur von einer einzigen, gibt es nicht. Kein bestimmter an sich betrachtet normaler sittlicher Habitus des Individuums kann in diesem wirklich ein solcher, d. h. ein tugendhafter sein, außer wiefern er ein solcher Zustand bestimmt *des ganzen Menschen* ist.

Anm. Der Eintheilungsgrund der Tugend kann nur von der Seite der Persönlichkeit hergenommen werden, nämlich von der Plura-

lität ihrer Funktionen, da in der Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit diese das Bestimmende, das Formgebende ist, die materielle Natur aber das Bestimmtwerdende, das Form empfangende. Ueber die Schwierigkeiten bei der Eintheilung der Tugend vgl. Schleiermacher's Abhandlung „Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes" (S. W. Abth. III, B. 2.), S. 351—357.

§. 638. Da der Grundfunktionen der Persönlichkeit nur zwei sind, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, so ergibt sich unmittelbar nur eine Zweiheit von Grundtugenden, die Tugend des Selbstbewußtseins und die Tugend der Selbstthätigkeit. Die Tugend des Selbstbewußtseins in ihrer Vollendung, d. h. das Selbstbewußtsein des Individuums in seiner vollendeten normalen Entwickelung, wie die materielle Natur ihm schlechthin zugeeignet ist in normaler Weise, oder das schlechthin normal vergeistigte, das schlechthin normaler absoluter geistiger Sinn (Vermögen wahrzunehmen, >zu erkennen<) gewordene Selbstbewußtsein ist die Vernünftigkeit (vgl. oben §. 199.), — die Tugend der Selbstthätigkeit in ihrer Vollendung, d. h. die Selbstthätigkeit des Individuums in ihrer vollendeten normalen Entwickelung, wie die materielle Natur ihr schlechthin zugeeignet ist in normaler Weise, oder die schlechthin normal vergeistigte, die schlechthin normale absolute geistige Kraft (Vermögen zu bilden) gewordene Selbstthätigkeit ist die Freiheit (nämlich in der subjektiven Bedeutung) (vgl. oben §. 200.). Die Vernünftigkeit ist die Tugend des erkennenden Handelns, die Freiheit die des bildenden, — jene ist die theoretische Grundtugend, diese die praktische. Vernünftigkeit ist die Tugend als Gesinnung, Freiheit die Tugend als Fertigkeit. Tugendhafte Gesinnung ist nur der rein formale Ausdruck für die >Vernünftigkeit, tugendhafte Fertigkeit nur der rein formale Ausdruck für die< Freiheit. Da in der Vernunft und in der Freiheit Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit einander gegenseitig schlechthin bestimmen und schlechthin in einander sind, und eben deßhalb auch Vernunft und Freiheit selbst schlechthin in einander sind (§. 203.): so können auch die Tugenden der Vernünftigkeit und der Freiheit nie die eine ohne die andere vorkommen, sondern immer nur mit und in einander. Das Selbstbewußtsein ist nicht vernünftig ohne die Freiheit, d. h. wenn es irgendwie durch eine andere Kausalität bestimmt wird

als durch die Selbstthätigkeit des Individuums selbst: und die Selbstthätigkeit ist nicht frei ohne die Vernünftigkeit, d. h. wenn sie irgendwie durch eine andere Kausalität bestimmt wird als durch das Selbstbewußtsein des Individuums selbst. Schlechthin in einander sind aber Vernünftigkeit und Freiheit, wie Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit selbst, nur in ihrer absoluten Vollendung. Bis zu dieser hin sind sie immer noch relativ außer einander. Wo sie jedoch, in welchem Maße auch immer, wirklich gegeben sind, da ist auch ihr Außereinandersein ein in stätiger Weise im Verschwinden begriffenes.

§. 639. Da aber Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit in der Wirklichkeit nie rein als solche gegeben sind, sondern immer nur als näher durch den Charakter entweder der individuellen Differenz, oder der universellen Identität bestimmt: so gilt das Gleiche auch von den ihnen entsprechenden Tugenden der Vernünftigkeit und der Freiheit. Diese können nie rein als solche vorkommen, sondern immer nur entweder als individuell bestimmte, oder als universell bestimmte. Sie zerfallen also wieder in vier andere Tugenden, welche die eigentlichen konkreten Grundtugenden (Kardinaltugenden) sind. 1) Die individuell bestimmte Vernünftigkeit oder die Tugendhaftigkeit oder sittliche Vollkommenheit des individuell bestimmten Selbstbewußtseins, d. h. der Empfindung, ist die Genialität. Sie ist die Tugend, welche specifisch zum individuellen Erkennen, d. h. zum Ahnen und Anschauen qualificirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen Erkennen, so daß dasselbe schlechthin von keinem Anderen vollzogen werden kann, die eigenthümliche künstlerische Tugend. 2) Die universell bestimmte Vernünftigkeit oder die Tugendhaftigkeit oder sittliche Vollkommenheit des universell bestimmten Selbstbewußtseins, d. h. des Sinnes, näher des Verstandessinnes, ist die Weisheit. Sie ist die Tugend, welche specifisch zum universellen Erkennen, d. h. zum Denken und Vorstellen qualificirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Erkennen, so daß dasselbe schlechthin von jedem Andern gleicherweise zu vollziehen ist, die eigenthümliche wissenschaftliche Tugend. 3) Die individuell bestimmte Freiheit oder die Tugendhaftigkeit oder sittliche Vollkommenheit der individuell bestimmten Selbstthätigkeit, d. h. des Triebes, ist die Originalität. Sie ist

die Tugend, welche specifisch zum individuellen Bilden, d. h. zum Aneignen und Genießen qualificirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen Bilden, so daß dasselbe schlechthin von keinem Anderen vollzogen werden kann, die eigenthümliche gesellige Tugend. 4) Die universell bestimmte Freiheit oder die Tugendhaftigkeit oder sittliche Vollkommenheit der universell bestimmten Selbstthätigkeit, d. h. der Kraft, näher der Willenskraft, ist die (sittliche) Stärke. Sie ist die Tugend, welche specifisch zum universellen Bilden, d. h. zum Machen und Erwerben, qualificirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Bilden, so daß dasselbe schlechthin von jedem Anderen gleicherweise zu vollziehen ist, die eigenthümliche öffentliche (oder bürgerliche) Tugend. Diese vier Kardinaltugenden haben eine bestimmte Beziehung zu den vier Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft. Die Genialität ist die Tugend des Kunstlebens, die Weisheit die Tugend des wissenschaftlichen Lebens, die Originalität die Tugend des geselligen Lebens und die Stärke die Tugend des öffentlichen (oder bürgerlichen) Lebens. Zu den beiden Grundsphären der sittlichen Gemeinschaft, der Familie und der Kirche, und ebenso zum Staate in seiner Totalität, stehen alle vier in dem gleichen Verhältni.sse In dem Individuum kann übrigens jede dieser vier Grundtugenden so entschieden hervortreten vor den drei übrigen, daß sie diese völlig in den Hintergrund zurückdrängt. Je mehr alle vier unter einander im Gleichgewichte stehen beim Maximum jeder einzelnen, desto höher ist die individuelle Formation der Tugend. Die niedrigste Formation derselben findet statt bei dem Gleichgewichte aller vier Kardinaltugenden bei dem Minimum jeder einzelnen.

Anm. 1. Unter dem religiösen Charakter ist die Genialität die Theopneustie. Vgl. §. 527.

Anm. 2. Sollen denn aber Alle genial und originell sein? In der That, wiewohl in sehr verschiedenem Grade. Nur sofern das Individuum genial und originell ist, vermag es wirklich einen eigenthümlichen und specifischen Beitrag zur Lösung der sittlichen Aufgabe oder zur Realisirung des höchsten Gutes zu liefern, und nur insofern hat es also eine wirkliche Bedeutung für die sittliche Gemeinschaft und zählt wirklich mit in der Menschheit. Genialität und Originalität kommen auch schon bei dem Kinde zum Vorscheine, und bei ihm oft am

reinsten *), nämlich jetzt, bei der Abnormität der sittlichen Entwickelung. Viele geniale und originelle Kinder sind erwachsen höchst gewöhnliche Menschen.

§. 640. Wie so die Tugend im Allgemeinen in die Tugend des Selbstbewußtseins und in die der Selbstthätigkeit, und zwar beide Male theils unter dem universellen Charakter, theils unter dem individuellen, zerfällt: so zerlegt sie sich ebenmäßig auch nach den verschiedenen besonderen Seiten, welche an ihr heraustreten, auf dem Grunde jener beiden sich kreuzenden Eintheilungsprincipien tetrachotomisch. Nämlich soweit die Natur der Sache es zuläßt. Denn von der Geistigkeit, der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit, der Gesundheit, der Vermöglichkeit und der Selbständigkeit liegt es auf der Hand, daß sie eine Eintheilung nach jenen Principien nicht gestatten, sofern dieselbe bei ihnen eine völlig nichtssagende sein würde; die normale Eigenthumhaftigkeit, die Glückseligkeit (und Gottbegeistertheit), die Zufriedenheit und die Schönheit aber haben ihren Begriffen zufolge ihre Wurzel, die drei ersteren specifisch und ausschließlich in der individuell bestimmten Selbstthätigkeit und die vierte und letzte in dem individuell bestimmten Selbstbewußtsein, und können deßhalb nicht zugleich als Tugenden der drei anderen Grundelemente des menschlichen Geschöpfs betrachtet werden. Die besonderen Tugenden, welche sich durch diese weitere Eintheilung ergeben, stehen dann wieder in eigenthümlichen Beziehungen zu den vier besonderen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft. Die Tugenden des individuellen Selbstbewußtseins haben eine specifische Relation zum Kunstleben, die des universellen Selbstbewußtseins zum wissenschaftlichen Leben, die der individuellen Selbstthätigkeit zum geselligen Leben und die der universellen Selbstthätigkeit zum öffentlichen Leben. Zu den beiden besonderen Grundsphären der sittlichen Gemeinschaft und zu der Totalität dieser letzteren, dem Staate, stehen auch diese weiteren besonderen Tugenden alle in dem gleichen Verhältnisse.

Anm. Die Vermöglichkeit läßt allerdings wenigstens eine dichotomische Eintheilung zu, sofern sie theils auf die Seite des Selbst-

*) >Vgl. Ehrenfeuchter, Theor. d. chr. Cultus, S. 167. Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., II., S. 449—454. J. H. Fichte, Anthropol., S. 575 f. 586.<

bewußtseins, theils auf die der Selbstthätigkeit eine Beziehung hat. Nach der Seite jener hin ist sie Vermöglichkeit an und durch Wissen, d. h. Gelehrtheit, nach der Seite dieser hin Vermöglichkeit an und durch Eigenbesitz, d. h. Reichthum. Es hat daher seinen ganz guten Sinn, wenn Aristoteles (Ethic. Nicomach. I., 8) auch die äußeren Güter mit zur Tugend rechnet. Vgl. Michelet, Philos. Moral, S. 192 f.

§. 641. Als normale Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum (§. 612.) überhaupt ist die Tugend als »Tugend des« individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) der Muth, die (normale) Kräftigkeit der Empfindung als Empfindung der individuellen Persönlichkeit, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Besonnenheit, die (normale) Kräftigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, als Sinnes der individuellen Persönlichkeit, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Tapferkeit*), die (normale) Kräftigkeit des Triebes als Triebes auf die individuelle Persönlichkeit, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Beharrlichkeit, die (normale) Kräftigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, als Kraft der individuellen Persönlichkeit.

Anm. Auch von diesen vier Tugenden leuchtet es ein, daß sie auf eigenthümliche Weise den vier sittlichen Hauptsphären entsprechen. Selbst vom Muth und der Tapferkeit. Ohne frischen Muth gibt es keinen Künstler und keine Empfänglichkeit für die Kunst. Eine Schlafmütze ist nicht zu brauchen im Kunstleben. Ein tapferes Wesen aber ist eine besondere gesellige Zierde. Es ist nicht zufällig geschehen, daß im geselligen Leben grade der Kriegerstand eine so bedeutende Rolle spielt. Ohne dieses Element wird es nur zu leicht schaal. Der Uniformrock und die soldatische Manier für sich allein thun freilich die Sache nicht, sondern das wirkliche frische ritterliche Wesen thut's.

§. 642. Als Selbstbeherrschung (§. 614.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Ge-

*) „Der eingeschränkte Gebrauch des Wortes Tapferkeit unter uns zeigt, daß wir in der Gesellschaft diese Tugend nicht genug zu schätzen wissen." de Wette, Chr. Sittenlehre, III., S. 32.

nialität) die Sanftmuth*) (oder Gleichmüthigkeit), die Selbstbeherrschung der Empfindung, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Unbefangenheit, die Selbstbeherrschung des Sinnes, näher des Verstandessinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Enthaltsamkeit**), die Selbstbeherrschung des Triebes, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Geduld, die Selbstbeherrschung der Kraft, näher der Willenskraft.

Anm. Ohne Gelassenheit, die auch eine Genialität ist, wird nichts aus der Kunst, ohne Unbefangenheit nichts aus der Wissenschaft, ohne Enthaltsamkeit***) nichts aus der Geselligkeit, ohne Geduld nichts aus dem öffentlichen (oder bürgerlichen) Leben.

§. 643. Als Reinheit (§. 614.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die Schamhaftigkeit†), die Reinheit der Empfindung††), — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Nüchternheit, die Reinigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Keuschheit†††), die Reinheit des Triebes, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Mäßigung*†) (Leidenschaftslosigkeit), die Reinheit der Kraft, näher der Willenskraft.

Anm. 1. Ohne Schamhaftigkeit gibt es keine gesunde Kunst, ohne Nüchternheit keine gesunde Wissenschaft, ohne Keuschheit keine gesunde Geselligkeit, ohne Mäßigung kein gesundes öffentliches Leben.

---

*) 1. A.: Gelassenheit. Sprüchw. 14, 30. C. 16, 32.

**) 1. A.: Mäßigkeit.

***) 1. A.: Mäßigkeit.

†) Vgl. Wirth, Specul. Ethik, II., S. 19 f., J. Müller, Die chr. Lehre von der Sünde, I., S. 287 d. 1. A.

††) »Wofür schon der Umstand zeugt, daß die Schamröthe ihre Erscheinungsform ist. Vgl. oben §. 324. (2. A. §. 334.)«

†††) Vgl. Wirth, a. a. O., II., S. 18 f. 21.

*†) Ueber den Begriff der Mäßigung vgl. de Wette, Chr. Sittenl., III., S. 35—39. 348—353.

Anm. 2. Da Empfindung und Trieb ihrem Begriffe selbst zufolge solche Bestimmtheiten der menschlichen Kreatur sind, in welchen in der unmittelbaren Einigung der materiellen Natur und der Persönlichkeit in ihr jene der bestimmende Faktor ist, und diese der bestimmt werdende. (§. 172.), — die Reinheit aber wesentlich darin besteht, daß die persönlichen Funktionen nicht durch die Sinnlichkeit bestimmt oder auch nur mitbestimmt werden (§. 614.): so sind Empfindung und Trieb an sich unrein. Wird mithin ihre Reinheit gefordert, so müssen sie erst rein werden. Dieß können sie aber nur dadurch werden, daß die Persönlichkeit des Individuums, sie sich zueignend, sie selbst wieder bestimmt, und ihnen den Stempel der Persönlichkeit aufdrückt, womit sie dann ethisirt werden. So ethisirt ist nun die Empfindung das Gefühl und der Trieb die Begehrung (§. 174.). Die Reinheit des individuellen Selbstbewußtseins besteht also in concreto wesentlich in der Tüchtigkeit desselben, sich als Empfindung nie anders zu vollziehen als unter der Form des Gefühles, und dieses eben ist die sittlich reine Empfindung, — und die Reinheit der individuellen Selbstthätigkeit besteht in concreto wesentlich in der Tüchtigkeit derselben, sich als Trieb nie anders zu vollziehen als unter der Form der Begehrung, und diese eben ist der sittlich reine Trieb. Sind in dem Menschen Empfindung und Trieb rein als solche wirksam, so stellt er sich damit dem Thiere gleich.

§. 644. Als Gewichtigkeit (§. 615.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die Anmuth, die Gewichtigkeit der Empfindung, d. h. die Tüchtigkeit des Individuums, auf das individuelle Selbstbewußtsein, d. i. die Empfindung der Anderen zu wirken, sie seiner eigenen Empfindung gemäß, mithin überhaupt seiner Absicht gemäß bestimmend (einnehmend), — als die Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Lehrhaftigkeit, die Gewichtigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, d. h. die Tüchtigkeit des Individuums, auf das universelle Selbstbewußtsein, d. i. den Sinn, näher den Verstandessinn der Anderen zu wirken, ihn seinem eigenen Sinn, näher Verstandessinn, gemäß, mithin überhaupt seiner Absicht gemäß bestimmend (überzeugend), — als die Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Würde, die Gewichtigkeit des Triebes, d. h. die Tüchtigkeit des Individuums, auf

die individuelle Selbstthätigkeit, d. i. den Trieb der Anderen zu wirken, ihn seinem eigenen Triebe gemäß, mithin überhaupt seiner Absicht gemäß bestimmend (nämlich beschränkend, in Schranken haltend), — als die Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Beredsamkeit, die Gewichtigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, d. h. die Tüchtigkeit des Individuums, auf die universelle Selbstthätigkeit, d. i. die Kraft, näher die Willenskraft, der Anderen zu wirken, sie seiner eigenen Kraft, näher Willenskraft, gemäß, mithin überhaupt seiner Absicht gemäß bestimmend (überredend).

Anm. 1. Ohne Anmuth kann der Künstler nicht wirken (namentlich innerhalb des Gebietes der unmittelbaren Kunst, s. oben §. 333. 341 f.), — ohne Lehrhaftigkeit der Mann der Wissenschaft nicht, — ohne Würde der Gesellschafter, der gesellige Tonangeber nicht, — ohne Beredsamkeit der Mann des öffentlichen Lebens, der Staatsmann nicht.

Anm. 2. Die Anmuth beruht auf dem Empfindungszustande des Individuums, auf seinen Ahnungen und Anschauungen, — die Lehrhaftigkeit auf seinem Sinne und zwar näher Verstandessinne, auf seinem Wissen und seinen Vorstellungen, — die Würde auf dem Zustande seiner Triebe, auf seiner Gewalt über dieselben, durch welche er sie beschränkt, auf seinem Eigenthume und seiner Glückseligkeit, namentlich wie sie Begeisterung ist (die Begeistertheit ist die wahre Würde), — die Beredsamkeit auf seiner Kraft und zwar näher Willenskraft.

Anm. 3. Die Beredsamkeit ist allerdings eine Tugend, wie Theremin lehrt.

Anm. 4. Anmuth und Würde gehören wesentlich zusammen, und ebenso Lehrhaftigkeit und Beredsamkeit. Erst auf dem harmonischen Zusammenwirken aller vier beruht die volle Gewichtigkeit des Individuums.

§. 645. Als Liebe (§. 616.) im Allgemeinen ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) das Mitgefühl (Beides als Mitfreude und als Mitleid*)), die liebevolle Empfindung, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) das Wohlwollen,

*) Röm. 12, 15.

der liebevolle Sinn, näher Verstandessinn, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Uneigennützigkeit, der liebevolle Trieb, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Wohlthätigkeit, die liebevolle Kraft, näher Willenskraft. Mitgefühl und Wohlwollen constituiren zusammen die Liebe als Gesinnung, Uneigennützigkeit und Wohlthätigkeit die Liebe als Fertigkeit.

Anm. Die Uneigennützigkeit ist überhaupt die liebevolle Mittheilung des Eigenthumes an den Nächsten in ihrer vielfachen Abstufung, von dem bloßen Nichtzurückhalten des Eigenthumes an über die Selbstverläugnung hinweg bis zur eigentlichen Hingebung und Selbstaufopferung hin. Das Opfern fällt ja wesentlich in die Funktion der individuell bestimmten Selbstthätigkeit hinein. S. oben §. 238. 269.

§. 646. Als Liebe ist die Tugend dann näher auch insbesondere Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum (§. 512.) als Kräftigkeit der Liebe in ihm, energische Liebe. Diese tugendhafte Energie der Liebe ist als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) das Vertrauen, die Energie der liebevollen Empfindung, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Billigkeit, die Energie des liebevollen Sinnes, näher Verstandessinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Treue, die Energie des liebevollen Triebes, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Großmuth, die Energie der liebevollen Kraft, näher Willenskraft. Das Vertrauen ist eine specifisch höhere Potenz des Mitgefühles, die Billigkeit des Wohlwollens, die Treue der Uneigennützigkeit und die Großmuth der Wohlthätigkeit.

§. 647. Aber auch allen besonderen Seiten an der Tugend wohnt wesentlich die Liebe ein. Wie die Liebe in der Tugend als Eigenthumhaftigkeit ist, ist sie die Offenheit, — wie sie in der Tugend als Glückseligkeit, Hoffnung und Zufriedenheit ist, ist sie die Heiterkeit (der Frohsinn), — wie sie in der Tugend als Selbstbeherrschung ist, ist sie der Zartsinn, — wie sie in der Tugend als Gesundheit ist, ist sie die Regsamkeit (die Rührigkeit, die Rüstigkeit), — wie sie in der Tugend als Reinheit ist, ist sie die

Naivität, — wie sie in der Tugend als Vermöglichkeit ist, ist sie die Freigebigkeit (Liberalität), — wie sie in der Tugend als Selbständigkeit ist, ist sie die Nachgiebigkeit (die Friedfertigkeit), — wie sie in der Tugend als Gewichtigkeit ist, ist sie die Dienstfertigkeit (vielleicht würde man bezeichnender sagen: die Popularität, im antiken Sinne, d. h. die zur Uebernahme des Patronates qualificirende Gesinnung und Fertigkeit), — wie sie in der Tugend als Tüchtigkeit für die Gemeinschaft (als Berufstüchtigkeit) ist, ist sie der Gemeinsinn, — wie sie in der Tugend als Ehrenhaftigkeit ist, ist sie die Leutseligkeit (mit Einschluß der Anspruchslosigkeit), — wie sie in der Tugend als Gebildetheit ist, ist sie die Freundlichkeit, — wie sie in der Tugend als Schönheit ist, ist sie die Holdseligkeit (Huld), — endlich wie sie in der Tugend als Frömmigkeit ist, ist sie die Erbaulichkeit, die Qualifikation des Individuums zur religiösen Gemeinschaft.

§. 648. Als Qualifikation für die Gemeinschaft (oder als Berufstüchtigkeit) (§. 617.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die Aufrichtigkeit, die tugendhafte Aufgelegtheit der Empfindung zum Gemeinschafthalten, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Wahrhaftigkeit, die tugendhafte Aufgelegtheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, zum Gemeinschafthalten, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Bescheidenheit, die tugendhafte Aufgelegtheit des Triebes zum Gemeinschafthalten, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Gerechtigkeit, die tugendhafte Aufgelegtheit der Kraft, näher der Willenskraft, zum Gemeinschafthalten*).

Anm. Auch diese vier Tugenden entsprechen sichtlich auf specifische Weise den vier besonderen sittlichen Hauptsphären. Ohne Aufrichtigkeit, d. h. ohne innere Wahrheit, gibt es keine rechte Kunst, ohne Wahrhaftigkeit keine rechte Wissenschaft, ohne Bescheidenheit keine rechte

*) Vgl. Reiff, Ueber einige wichtige Punkte in der Philosophie, S. 42, wo die Gerechtigkeit als „die rechte Einheit des Wirkens und des Aufsichwirkenlassens" definirt wird.

Geselligkeit und ohne Gerechtigkeit kein rechtes öffentliches (bürgerliches) Leben.

§. 649. Als Ehrenhaftigkeit (§. 618.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) Ehrgefühl, die tugendhafte Empfindung als Empfindung für die Ehre, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) der Edelmuth (Edelsinn), der tugendhafte Sinn, näher Verstandessinn, als Sinn, näher Verstandessinn, für die Ehre, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Ehrliebe (der Ehrtrieb), der tugendhafte Trieb als Trieb nach Ehre, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Hochherzigkeit, die tugendhafte Kraft, näher Willenskraft, zur Ehre, d. h. zu einem ehrenhaften Handeln.

Anm. Diese vier Tugenden sind die eigentlich adligen Tugenden.

§. 650. Als Gebildetheit (§. 619.) besteht die Tugend darin, daß in dem Individuum Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, unter der universellen Bestimmtheit sich rein zu vollziehen, nicht durch die natürliche oder partikuläre Individualität gehindert werden, unter der individuellen Bestimmtheit aber sich nicht in partikulärer Weise vollziehen. Als diese Gebildetheit nun ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) das Zartgefühl (der Takt), die tugendhafte Gebildetheit der Empfindung (so daß von ihr alles Partikuläre abgestreift ist), — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Klugheit, die tugendhafte Gebildetheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) der Anstand, die tugendhafte Gebildetheit des Triebes, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Geschicklichkeit, die tugendhafte Gebildetheit der Kraft, näher der Willenskraft.

Anm. Das Zartgefühl hat seine eigenthümliche Relation zur Kunst, die Klugheit hat eben eine solche zur Wissenschaft, der Anstand zur Geselligkeit und die Geschicklichkeit zum öffentlichen (bürgerlichen) Leben.

§. 651. Als Frömmigkeit (§. 621.) endlich besteht die Tugend in einer solchen Beschaffenheit des Selbstbewußtseins und der

Selbstthätigkeit im Individuum, vermöge welcher sie specifisch geeignet sind, sich durch Gott bestimmen zu lassen, oder sich, jenes als Gottesbewußtsein, diese als Gottesthätigkeit zu vollziehen, und zwar unter beiderlei Charakter, dem individuellen und dem universellen. Näher ist die Tugend als Frömmigkeit als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die Demuth, die Frömmigkeit der Empfindung, die Lebendigkeit des religiösen Gefühles, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Gläubigkeit, die Frömmigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, die Lebendigkeit des religiösen Sinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Gewissenhaftigkeit, die Frömmigkeit des Triebes, die Lebendigkeit des religiösen Triebes, d. h. des Gewissens, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Folgsamkeit gegen Gott, die Frömmigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, die Lebendigkeit der religiösen Kraft, d. h. der göttlichen Mitthätigkeit.

Anm. 1. Die Demuth ist eben, noch ganz abgesehen von der Sünde, wesentlich „das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl". Es ist eine sehr richtige Bemerkung Kant's, daß sie nothwendig zugleich mit einer hohen moralischen Erhebung verbunden ist. Vgl. Met. Anfgsgr. der Tugendlehre, S. 269. (Bd. 5.). Nur im Verhältnisse des Menschen zu Gott ist von Demuth im eigentlichen Sinne des Wortes zu reden. Vgl. de Wette, Chr. Sittenl., III., S. 275 f. > Ausgenommen den Fall, wo der Mensch als mit Gottes Autorität bekleidet dem Menschen gegenüber steht. <

Anm. 2. Die Gewissenhaftigkeit und die Folgsamkeit gegen Gott sind ihrer nahen Verwandtschaft ungeachtet nicht ohne Weiteres identisch. Diese gehorcht dem allgemeinen, objektiven göttlichen Gesetze, jene der individuellen, subjektiven inneren religiösen Regung.

Dritter Abschnitt.

Die Entwickelungsverhältnisse der Tugend.

§. 652. Da die Tugend die normale sittliche Entwickelung des Individuums ist (§. 605.), so wird sie erst allmälig in demselben. Es gibt also keine angeborene Tugend, sondern nur eine durch die eigene sittliche Funktion und mithin auch durch die eigene Selbstbestimmung des Individuums vermittelte, d. h. nur eine erworbene.

Anm. Es ist daher ein sehr richtiger Satz: „Kinder haben keine Tugenden". (Schleiermacher, Syst. d. SL., S. 329. 331.) Angeborene Talente gibt es dagegen allerdings, oder vielmehr alle Talente sind ihrem Begriffe zufolge angeboren. S. unten §. 664.

§. 653. Wenn die Tugend so wesentlich eine allmälig werdende ist, so ist sie doch, als eine durch eine normale sittliche Entwickelung werdende, eben so wesentlich eine stätig werdende, also eine continuirlich fortschreitende*).

§. 654. Die Tugend ist eine nur werdende nothwendig bis zur absoluten Vollendung der sittlichen Entwickelung des menschlichen Individuums und dieses selbst hin. Dessen ungeachtet kann sie nichts desto weniger in jedem Lebensmomente desselben eine schlechthin wahre sein. Ueberall nämlich, wo in einem Individuum in der Weise ein Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit (vermöge der bestimmenden Funktion dieser auf jene) vorhanden ist, daß von ihm aus die Lösung seiner individuellen (sittlichen) Aufgabe in Hinsicht auf die Hervorbringung des höchsten Gutes möglich,

*) Vgl. Kant, Metaphys. Anfangsgr. der Tugendl., S. 237.

und in ihm die Bedingungen zur Fortsetzung eines stätig auf dieses Ziel hin gerichteten Handelns von ihm aus vollständig gegeben sind, und zwar als in Wirksamkeit stehend, überall da ist auch wahre Tugend.

Anm. Auch in dem Kinde also kann es, ungeachtet des §. 652., wahre Tugend geben, nämlich in demselben Maße, in welchem es bereits in die sittliche Entwickelung eingetreten ist.

§. 655. Da die normale sittliche Entwickelung des menschlichen Individuums schlechterdings nur in der sittlichen Gemeinschaft stattfinden kann und durch sie schlechterdings bedingt ist: so ist auch ihr Grad wesentlich durch den Höhestand dieser bedingt. Die Entwickelung der menschlichen Tugend hält, was ihre Stufenleiter angeht, gleichen Schritt mit der Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft und sonach mit der sittlichen Entwickelung der Menschheit selbst*). Je weiter diese in normaler Weise fortschreitet, eine desto gediegenere und reichere Basis für die Entwickelung seiner Tugend hat der Einzelne an dem allgemeinen Stande der sittlichen Entwickelung der Gemeinschaft, welcher er angehört, oder an ihrem Gemeingeiste (§. 140.), von dem er getragen wird, desto höhere Bildungen der Tugend hat sie also zu ihrem Ergebnisse, und desto schneller geht sie auch von statten. Die menschlichen Tugenden werden mithin im Verlaufe der sittlichen Entwickelung der Menschheit von Generation zu Generation immer höhere, und die denkbarer Weise höchsten können erst mit dem vollständigen Abschlusse derselben oder mit der vollständigen Realisirung der sittlichen Gemeinschaft oder des höchsten Gutes hervortreten; die Erreichung der schlechthin vollendeten Formationen der menschlichen Tugend ist also durch die vollendete Realisirung des höchsten Gutes bedingt.

§. 656. Ebenso bestimmt setzt aber auch wieder das höchste Gut die Vollendung der Entwickelung der menschlichen Tugend und namentlich auch die Realisirung auch jener denkbarer Weise höchsten Gestaltungen derselben voraus. Denn es kann nur als das Produkt

---

*) „Die Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systemes und selbst das ganze System". Hegel bei Rosenkranz, Hegel's Leben, S. 175. >Vgl. auch Reinhard, Chr. Moral, IV., S. 190.<

der Tugenden Aller und aller Tugenden (auch die höchsten mit eingeschlossen) gedacht werden. Beide, die Tugend und das höchste Gut, werden und vollenden sich also nur mit und in einander*).

§. 657. Je mehr die Zahl der an der Realisirung des höchsten Gutes mitarbeitenden tugendhaften Individuen sich vermehrt, und je höherer Art, eben infolge der mehr und mehr vorrückenden Realisirung dieses höchsten Gutes, ihre Tugenden werden, mit desto beschleunigterer Schnelligkeit läuft der Proceß der normalen sittlichen Entwickelung der Menschheit ab.

§. 658. Da das Individuum ein tugendhaftes wesentlich dadurch ist, daß es in einem normalen Processe der Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit steht (§. 606.), diese Zueignung aber wesentlich Anstrengung auf Seiten des zueignenden Subjektes einschließt: so kann die Tugend nicht ohne Anstrengung erworben werden, und nicht anders gedacht werden denn als, so lange sie eine werdende ist, mit Anstrengung verbunden. Eben so wesentlich involvirt sie aber auch ein relatives Ueberwundenhaben der Anstrengung, und in ihrer Vollendung das absolute, und es eignet ihr so wesentlich die Leichtigkeit des normalen Handelns, und zwar als stätig wachsende. Eben nach dieser Seite hin ist sie wesentlich Fertigkeit (§. 622 ff.).

Anm. Vgl. auch Hartenstein, Grundbegr. der eth. Wiss., S. 328. Anstrengung ist an sich noch nicht der Kampf, der unter der Voraussetzung der absoluten Normalität der sittlichen Entwickelung der Menschheit der Tugend fremd ist.

§. 659. Der Mehrheit der Tugenden ungeachtet ist die Tugend doch vermöge ihrer Einheit in sich selbst (§. 637.) schlechthin untheilbar**). Keine der besonderen Tugenden kann anders gegeben sein als mit allen übrigen zugleich, und in jedem normalen sittlichen Akte müssen alle besonderen Tugenden zusammen sein und zusammen wirken***), wiewohl natürlich in den mannichfachsten Mischungsverhältnissen. Denn die verschiedenen besonderen Seiten der Tugend

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. SL., S. 329 f.

**) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 340 ff.

***) Vgl. Schleiermacher, Krit. der bisher. Sittenlehre, S. 153 f.

können als wesentliche Momente dieser nie die eine schlechthin ohne die anderen gegeben sein, und ebenso die beiden sich kreuzenden Paare von Gegensätzen, in denen die weitere Besonderung der Tugenden ihr Princip hat, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit auf der einen Seite und Individualität und Universalität auf der anderen. Wozu noch kommt, daß da eben infolge des zuletzt berührten Umstandes die besonderen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft nie anders gegeben sind als mit und in einander, jede besondere Sphäre des höchsten Gutes aller besonderen Tugenden bedarf, jede besondere Tugend mithin durch alle besonderen Sphären des höchsten Gutes hindurchgeht und zu allen Elementen desselben mitwirkt*). Wer Eine Tugend hat, hat also alle; wiewohl nicht ohne Weiteres alle in gleichem Maß.

§. 660. Wenn so alle besonderen Tugenden wesentlich in einander sind, so sind sie dieß doch nur nach dem Maß der tugendhaften Entwickelung des Individuums. Da nämlich die tugendhafte Entwickelung ein kontinuirlich wachsendes Ineinandersein und Ineinanderaufgehen einerseits des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit und andererseits der Individualität und der universellen Humanität ist: so müssen je weiter sie vorschreitet, desto vollständiger auch alle besonderen Tugenden, aber ohne als solche irgend verwischt zu werden, in dem Individuum in einander sein. Dieß ohnehin auch deßhalb, weil das Individuum, je weiter seine Sittlichkeit in normaler Weise entwickelt ist, desto vollständiger in allen besonderen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft steht, so daß diese in demselben Verhältnisse in ihm um so vollständiger in einander sind. Das Gleiche gilt aber auch von der sittlichen Gemeinschaft selbst. Da, je weiter sie sich in normaler Weise entwickelt, desto vollständiger auch alle ihre besonderen Hauptsphären in einander eingehen: so sind auch in ihr je länger desto mehr alle besonderen Tugenden — aber wieder ohne irgendwie als solche verwischt zu werden, — vollständig in einander.

§. 661. Die normale oder tugendhafte sittliche Entwickelung des Individuums besteht also wesentlich wie einerseits in der stätig wachsenden Entfaltung der an sich Einen Tugend in eine Vielheit

*) Schleiermacher, Syst. d. SL., S. 331. 342.

von besonderen Tugenden, so andererseits in der stätig wachsenden einheitlichen Harmonie dieser vielen besonderen Tugenden (weil der besonderen sittlichen Funktionen), so daß sich also die Tugend durch ihre eigene Entfaltung selbst unmittelbar wieder in ihre Einheit zurücknimmt aus ihrer Mannichfaltigkeit. Bei der tugendhaften (normalen) Entwickelung des Individuums ist in ihm das Maß der Entfaltung der Tugend in sich selbst zugleich das Maß der Harmonie der besonderen Tugenden unter einander und umgekehrt.

§. 662. Die Tugend ist so auf jeder Stufe ihrer Entwickelung Harmonie der Tugenden und somit auch der sittlichen Funktionen des Individuums und seines sittlichen Lebens überhaupt; je weiter aber ihre Entwickelung vorschreitet, eine desto reichere und zugleich tiefere. Ganz dasselbe ist auch von der normalen Entwickelung des Ganzen der sittlichen Gemeinschaft zu sagen.

§. 663. Nichts desto weniger findet in jedem tugendhaften Individuum ein specifisches Uebergewicht einzelner besonderer Tugenden über andere statt, bald ein Uebergewicht der Tugend des Selbstbewußtseins über die der Selbstthätigkeit, bald umgekehrt, und in beiden Fällen wiederum bald unter dem Charakter der Individualität, bald unter dem der Universalität. Aber es darf hierbei immer nur ein Uebergewicht (nie das gänzliche Ausfallen irgend einer besonderen Tugend) stattfinden, und zwar ein solches, welches relative betrachtet grade das richtige Gleichgewicht ist. Es hat nämlich sein specifisches Maß an der Individualität selbst, wie sie natürlich angelegt ist. Auch bei ihm oder vielmehr grade vermöge desselben ist in dem Individuum die volle Harmonie der besonderen Tugenden gegeben. Ohne ein solches specifisches Uebergewicht einzelner besonderer Tugenden über andere in dem Individuum würde es bei vollendeter Entwickelung der Tugend gar keine individuelle Verschiedenheit dieser geben. Bei der tugendhaften Entwickelung begründet auch dieses Uebergewicht durchaus keinen wirklichen sittlichen Defekt, da ja das bei ihm stattfindende sittliche Minus in der sittlichen Gemeinschaft an einem entsprechenden sittlichen Plus anderer tugendhafter Individuen seine vollständige Ergänzung besitzt.

Anm. 1. Das Uebergewicht einzelner besonderer Tugenden über andere in dem Individuum, von dem hier die Rede ist, darf aber

nicht etwa von einem Uebergewicht einzelner besonderer Seiten der Tugend über andere, also z. B. der Kräftigkeit der Persönlichkeit über die Gebildetheit oder dieser über die Reinheit oder der Reinheit über die Liebe oder der Liebe über die Frömmigkeit u. s. f., mißverstanden werden. Ein derartiges Uebergewicht wird durch den Begriff der normalen oder tugendhaften Entwickelung des Individuums ohne weiteres ausgeschlossen.

Anm. 2. Am schärfsten tritt die individuelle Differenz in Ansehung der Mischungsverhältnisse der Tugenden in der charakteristischen Verschiedenheit der Tugend des Mannes und der des Weibes hervor.

§. 664. Diese in der Individualität, wie sie natürlich bedingt ist, ursprünglich angelegte Präponderanz einer einzelnen besonderen Tugend vor anderen ist das Talent. Das Talent ist auf der einen Seite entweder überwiegend Talent der Receptivität oder überwiegend Talent der Spontaneität (Produktivität), auf der anderen Seite entweder quantitatives oder qualitatives. Eine absolute Talentlosigkeit gibt es nicht.*) In seiner Kulmination, besonders wie es in eminenter Weise alles zugleich ist, auf der einen Seite beides receptives und spontanes und auf der anderen Seite beides quantitatives und qualitatives, ist es das Genie**), welches mithin von dem Talent nicht specifisch verschieden ist. Das entwickelte Talent ist die Virtuosität, die deßhalb immer nach anderen Seiten hin von einer relativen Beschränktheit begleitet ist.

Anm. 1. Genie und Genialität (s. oben §. 639.) sind nicht ohne weiteres identisch, ungeachtet ein Genie nicht wohl ohne Genialität gedacht werden kann. Denn es kann gar wohl Genialität ohne Genie geben, selbst bei nur mittelmäßigem Talent.

Anm. 2. >Die quantitativen Talente sind die s. g. guten Köpfe. Sie haben es in allem leicht.< Am sauersten hat es das

*) „Es gibt keine absolute Talentlosigkeit unter den Menschen, sondern nur eine relative. Die Seite des Individuums, auf welcher es als unbegabt erscheint, ist in ihrer reinen Ausbildung diejenige, auf welcher es sich am innigsten der Gemeinschaft anschließt und hingibt. Also auch diese Schranke ist nicht sowohl positive Beschränktheit als passive Empfänglichkeit, welche das Individuum zu einem der Gemeinschaft bedürftigen Gliede des Reiches Gottes macht." Lange, Leben Jesu, I., S. 33.

**) >Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II., S. 230. 246. 247. 319—322. 330 f. 420 f. 422. 428—454. I., S. 218—226. 228 f. 468.<

bloß qualitative überwiegend spontane Talent, am gemächlichsten das überwiegend receptive bloß quantitative Talent. ▹Vgl. Schopenhauer, Die Welt 2c., II., S. 154 f. Vgl. auch S. 156—162.◃

Anm. 3. Virtuos zu sein ist das Charakteristische der Gebildetheit in ihrer Vollendung. Die Virtuosität ist allerdings natürlich bedingt, durch das Talent, keineswegs aber die Tugend. Da es übrigens eine absolute Talentlosigkeit nicht gibt, so sollen alle Menschen Virtuosen sein.

§. 665. Auf der Verschiedenheit der Talente beruht demnach die normale Verschiedenheit der individuellen Gestaltungen der Tugend und die Berechtigung der sittlichen Eigenthümlichkeiten. Allerdings ist in dem Individuum, indem in ihm von Natur ein Uebergewicht einzelner sittlicher Funktionen über andere angelegt ist, von vornherein eine relative Disharmonie seines sittlichen Lebens prädisponirt; aber sie kann und soll in ihm sittlich aufgehoben werden, durch seine sittliche Entwickelung. Jenes Uebergewicht selbst zwar kann auch durch sie nicht beseitigt werden, wohl aber die durch dasselbe herbeigeführte Disharmonie. Diese letztere ist nämlich in demselben Maße, in welchem sie infolge der Entwickelung des Individuums aktualiter hervortritt, unmittelbar zugleich auch durch die vollständige Zueignung der Individualität an die universelle Humanität, d. h. durch die sittliche Bildung schlechthin zu überwinden und in vollen Einklang aufzulösen; die natürliche Individualität ist durch die sittliche Bearbeitung wie einerseits in sich zu entwickeln, so andererseits zugleich als wirklich in sich geschlossene Einheit, als sittliche Eigenthümlichkeit, d. h. als Charakter (§. 629.) zu setzen. Die vollendete normale Charakterbildung ist in Ansehung seines Verhältnisses zu sich selbst die sittliche Aufgabe des Individuums. In dieser Beziehung ist die sittliche Forderung an dasselbe die vollendete normale Ausbildung aller seiner Talente schlechthin zusammen mit der vollendeten Harmonie aller seiner sittlichen Funktionen: welches beides auch der Natur der Sache nach immer schlechthin zusammen gegeben ist.

Anm. Eben deßhalb, weil mit dem Talent von vornherein in dem Individuum eine Disharmonie seines sittlichen Lebens angelegt ist, ist im Fall der Abnormität der sittlichen Entwickelung grade bei hervorragenden Talenten sittliche Zerrissenheit eine so gewöhnliche Erscheinung.

§. 666. Wenn das Talent an sich betrachtet eine Beschränkung der Tugend in dem Individuum ist: so ist es doch grade diese Beschränktheit seiner Tugend, wodurch sich das Individuum als integrirendes Glied dem Organismus der sittlichen Gemeinschaft eingliedert, und wodurch mithin nicht nur seine Bedeutung für das sittliche Ganze, sondern auch die Normalität seiner eigenen sittlichen Entwickelung wesentlich mitbedingt ist.

§. 667. Je vollständiger alle Einzelnen ihre eigenthümlichen Talente ausgebildet haben, desto vollständiger wird auch die Harmonie ihres Zusammenwirkens in ihrem Sich gegenseitig ergänzen, und desto vollendeter die sittliche Gemeinschaft. Und so ist denn das Individuum in der vollendeten normalen Entwickelung seiner Talente das zur Lösung seines bestimmten Antheils an der allgemeinen sittlichen Aufgabe oder zur Erwirkung des ihm als seine besondere Aufgabe zufallenden bestimmten Theiles des höchsten Gutes auf vollständige Weise specifisch geeignete, d. h. das vollendet tugendhafte.

Zweite Abtheilung.

Die Tugend in ihrer konkreten Wirklichkeit.

Erster Abschnitt.

Die Untugend des alten natürlichen Menschen.

Erstes Hauptstück.

Das Wesen der Untugend.

I. Die materialen Begriffsbestimmungen.

§. 668. Vermöge der natürlichen sündigen Depravation und des in ihr mitgesetzten sündigen Hanges ist in dem natürlichen Menschen eine schlechthin normale sittliche Entwickelung und infolge dieser eine wirklich normale individuelle Sittlichkeit unmöglich; und da eben in dieser die specifische Tüchtigkeit des menschlichen Individuums zur Lösung seiner sittlichen Aufgabe oder zur Arbeit an der Realisirung des höchsten Gutes, soweit dieselbe auf seinen individuellen Antheil kommt, besteht, so kann der natürliche Mensch als solcher keine Tugend haben. Keineswegs zwar ist durch das natürliche Sündenverderben etwa überhaupt jede sittliche Entwickelung desselben ausgeschlossen, — denn da in ihm durch die Sünde die Persönlichkeit nicht überhaupt aufgehoben, sondern nur gestört ist, so findet in ihm auch noch in irgend einem Maße eine bestimmende Einwirkung derselben auf die materielle Natur, d. h. ein Handeln — wenn gleich

kein schlechthin vollkräftiges — statt, und als Resultat davon auch irgend ein Maß von Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit, d. h. irgend ein Maß von Sittlichkeit; aber beide, sein Handeln und seine Sittlichkeit, sind nothwendig abnorme, und zwar beides, quantitativ und qualitativ, abnorme. Die individuelle Sittlichkeit des natürlichen Einzelwesens ist daher wesentlich sittliche Untüchtigkeit, d. h. Untüchtigkeit zur Arbeit an der Realisirung des höchsten Gutes, mit einem Worte Untugend.

§. 669. Diese Untugend ist, wie die Tugend auch, wesentlich eine individuelle sittliche Bestimmtheit, und zwar ganz abstrakt ausgedrückt individuelle sittliche Unvollkommenheit, beides quantitative und qualitative. Näher ist sie diejenige Bestimmtheit des menschlichen Individuums, vermöge welcher es in einem abnorm und folglich auch nicht stätig verlaufenden Proceß der Zueignung der materiellen Natur, beides seiner eigenen und der ihm äußeren, an die menschliche Persönlichkeit, wiederum beides seine eigene individuelle und die universell menschliche überhaupt, begriffen ist.

§. 670. Als theils quantitativ theils qualitativ abnorm entwickelte individuelle Sittlichkeit ist die Untugend einerseits in ihrer Entwickelung zurückgebliebene individuelle Sittlichkeit, d. h. Tugendmangel, und andererseits falsch entwickelte individuelle Sittlichkeit, d. h. falsche Tugend. Dieß gilt natürlich auch von allen ihren einzelnen besonderen Seiten. Da das Zurückgebliebensein der sittlichen Entwickelung in Keinem das absolute, d. i. der vollständige Defekt jeder sittlichen Entwickelung überhaupt sein kann, mithin in jedem Untugendhaften irgend ein Maß von sittlicher Entwickelung vorhanden ist, aber, eben weil er ein Untugendhafter ist, von falscher sittlicher Entwickelung: so kann die Untugend in Keinem bloßer Tugendmangel sein. Auf der anderen Seite kann sich aber auch die sittliche Entwickelung, da ihre absolute Vollendung durch ihre Normalität bedingt ist, als untugendhafte in Keinem schlechthin vollenden, und so kann die Untugend auch in Keinem bloße falsche Tugend sein. Die Untugend ist also überall eine Mischung von Tugendmangel und falscher Tugend, aber jedesmal mit der bestimmten Prävalenz des einen dieser beiden Elemente.

§. 671. Da die sittliche Entwickelung wesentlich ein Proceß der Vergeistigung des menschlichen Individuums ist, das wirkliche Gelingen dieses Vergeistigungsprocesses aber wesentlich durch die Normalität der sittlichen Entwickelung bedingt ist, und die abnorme sittliche Entwickelung nur eine approximative und relative Geistigkeit, d. h. eine bloße Geistartigkeit des menschlichen Individuums zum Ergebniß hat (§. 469.): so ist die Untugend wesentlich nur relative Geistigkeit, d. h. bloße Geistartigkeit des Individuums, und zwar näher abnorme, d. h. böse und unheilige (bloße) Geistartigkeit desselben. Sie ist also einerseits (als Tugendmangel) Mangel an (wirklichem) Geist und andererseits (als falsche Tugend) falscher (relativer) Geist. Nach Maßgabe der verschiedenen Stufen der Untugend (s. unten §. 689. bis 705.) ist auch diese unheilig-böse Geistartigkeit eine mannichfach abgestufte, sowohl was ihre Materie (den Grad der Annäherung an die wirkliche Geistigkeit) als ihre Form (den Grad ihrer Bösheit und Unheiligkeit) angeht. Eben als böse Geistartigkeit ist die Untugend unmittelbar auch einmal einerseits relative (nämlich nach Maßgabe des Grades der Ungeistigkeit, d. i. der Materialität, in der bloßen Geistartigkeit des Individuums,) Vergänglichkeit und andererseits falsche (relative) Unvergänglichkeit und fürs Andere einerseits relative Sterblichkeit und andererseits falsche (relative) Unsterblichkeit des Individuums.

§. 672. Wie die Tugend wesentlich normale sittliche Eigenthumhaftigkeit des Individuums und, religiös gefaßt, göttliche (charismatische) Begabtheit (§. 609.) ist: so ist dem entsprechend die Untugend wesentlich einerseits sittliche Eigenthumlosigkeit und andererseits abnorme oder falsche sittliche Eigenthumhaftigkeit, religiös genommen aber >einerseits Charismenlosigkeit und andererseits falsche (dämonische) Charismenhaftigkeit.<*) Eben damit aber auch einerseits Glückseligkeitslosigkeit und andererseits falsche Glückseligkeit, und im Zusammenhange damit wieder einmal einerseits Hoffnungslosigkeit und andererseits falsche Hoffnung und fürs Andere einerseits

*) 1. A.: nach beiden Seiten hin Charismenlosigkeit.

Zufriedenheitslosigkeit und andererseits falsche Zufriedenheit.

§. 673. Da die Vollendung der Entwickelung der Persönlichkeit im Menschen wesentlich durch die Normalität seiner sittlichen Entwickelung bedingt ist (§. 468.), so involvirt die Untugend nothwendig ein relatives Zurückgebliebensein der Entwickelung der Persönlichkeit im Individuum, und ist daher wesentlich eine relative Unkräftigkeit seiner Persönlichkeit im Verhältniß zur materiellen Natur, beides der eigenen und der äußeren. Da jedoch jenes Zurückgebliebensein der Persönlichkeit in ihrer Entwickelung immer nur ein relatives sein kann, mithin eben so wesentlich auch ein relatives Gefördertsein der Entwickelung der Persönlichkeit ist: so ist die Untugend nicht minder auch eine relative Kräftigkeit der Persönlichkeit des Individuums in dem angegebenen Verhältniß. Nur ist, weil ihre Entwickelung bei der Untugend die abnorme ist, diese relative Kräftigkeit der Persönlichkeit in ihr wesentlich eine abnorme oder verkehrte. Die Untugend ist also einerseits Unkräftigkeit und andererseits abnorme oder falsche Kräftigkeit der Persönlichkeit (und zwar nach ihren beiden Seiten, als Selbstbewußtsein und als Selbstthätigkeit) im Individuum in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur.

Anm. In der Untugend ist eine Verletzung oder Beschränkung und Fehlerhaftigkeit der Persönlichkeit des Individuums (§. 461.), also eine unpersönliche Bestimmtheit an ihr Natur geworden.

§. 674. Näher ist in dieser Beziehung die Untugend was zuerst das Verhältniß der Persönlichkeit zu der eigenen materiellen Natur des Individuums angeht, einerseits Selbstknechtschaft und andererseits falsche Selbstbeherrschung und fürs Andere einerseits Unreinheit und andererseits falsche Reinheit, — sodann aber was das Verhältniß zur äußeren materiellen Natur angeht, einmal sofern es ein Verhältniß zu dieser rein als solcher ist, einerseits Unvermöglichkeit und andererseits falsche Vermöglichkeit, und fürs Andere sofern es ein Verhältniß mittelst derselben zu anderen menschlichen Einzelwesen ist, einerseits Unselbständigkeit und Unbedeutendheit und andererseits falsche Selbständigkeit (Eigenwille) und falsche Gewichtigkeit. Vgl. oben §. 613—615.

§. 675. Sofern die abnorme sittliche Entwickelung die volle und unbedingte Hingebung des Individuums an die Gemeinschaft aus- und die selbstsüchtige Richtüng einschließt, ist die Untugend weiter wesentlich einerseits *Lieblosigkeit* und andererseits *falsche Liebe*, und zwar nach beiden Seiten hin als *Ungütigkeit*, »bez. *falsche Gütigkeit*,« und *als Undankbarkeit*, »bez. *falsche Dankbarkeit*.« Und diese Lieblosigkeit und falsche Liebe ist in der Untugend wesentlich auch in allen besonderen Untugenden mitgesetzt, und diese sind Untugenden wesentlich mit dadurch, daß in ihnen die Lieblosigkeit ist. Die vollendete Lieblosigkeit ist die vollendete Untugend selbst und umgekehrt. Diese Lieblosigkeit des untugendhaften Individuums ist keineswegs etwa eine Aufhebung der äußeren Gemeinschaft mit den übrigen Individuen (welche, da die sinnliche und noch mehr die sittliche Existenz desselben wesentlich durch diese Anderen mitbedingt ist, consequent durchgeführt seine Selbstvernichtung sein würde), sondern nur die Negation der individuellen Zwecke dieser Anderen als seinem eigenen individuellen Zwecke gegenüber unberechtigter.

Anm. Am ausgesprochensten ist die Untugend Lieblosigkeit und falsche Liebe als *selbstsüchtige* Untugend; denn die Selbstsucht ist an sich der direkte Gegensatz der Liebe.

§. 676. Schon als Lieblosigkeit und falsche Liebe, zugleich aber auch wegen ihres Unvermögens, den Zweck der sittlichen Gemeinschaft wahrhaft und auf specifische Weise zu fördern, ist die Untugend ferner wesentlich einerseits *Untüchtigkeit für die Gemeinschaft* oder Berufsuntüchtigkeit und andererseits falsche Tüchtigkeit für die Gemeinschaft oder genauer Qualifikation für die falsche, d. h. die widersittliche Gemeinschaft, also *Gefährlichkeit für die* normale sittliche *Gemeinschaft*.

§. 677. Eben deßhalb ist sie wesentlich einerseits Unehrenhaftigkeit und in höherer Potenz *Ehrlosigkeit* (Schandbarkeit, Schmählichkeit) und andererseits *falsche Ehrenhaftigkeit*.

Anm. Der Untugend, zumal als Laster, haftet *wesentlich* Schande an.

§. 678. Da das vollständige Gelingen der Bildung und ihre Normalität ebenfalls durch die Normalität der sittlichen Entwickelung

bedingt ist: so ist die Untugend wesentlich einerseits Ungebildetheit und andererseits falsche Gebildetheit oder Verbildetheit.

§. 679. Aus dem oben §. 620 ausgeführten Grunde ist sie weiter das Gegentheil der Schönheit, nämlich einerseits Schönheitslosigkeit (Unschönheit) und andererseits falsche oder negative (vgl. §. 248 Anm. 2.) Schönheit, d. i. Häßlichkeit des Individuums.

§. 680. Endlich da die Entwickelung der Frömmigkeit wesentlich durch die Entwickelung der Persönlichkeit bedingt ist (§. 117.), so ist die Untugend auch noch wesentlich einerseits Irreligiosität (Unfrömmigkeit) und andererseits falsche Frömmigkeit, als beides aber Unheiligkeit.

II. Die formalen Begriffsbestimmungen.

§. 681. Da auch die Untugend wesentlich ein Zugeeignetsein der eigenen materiellen Natur des Individuums an seine Persönlichkeit ist, nur ein — quantitativ und qualitativ — abnormes: so ist sie gleichfalls — wie die Tugend (§. 631.) — sittliche Gesinnung und sittliche Fertigkeit, nämlich abnorme oder untugendhafte. Indeß können doch beide, die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit, als untugendhafte auch rein ihrer Form nach (ganz abgesehen von ihrer Materie, d. h. von ihrer Normalität oder Abnormität), nicht in ihrer vollen Wahrheit oder als ihrem Begriff wahrhaft entsprechende zu Stande kommen, weil ja ihre Bildung wesentlich nichts sonst ist als eben die Vergeistigung der Persönlichkeit des Individuums, nämlich einerseits seines Selbstbewußtseins und andererseits seiner Selbstthätigkeit (§. 622.), die wirkliche Vergeistigung des menschlichen Einzelwesens aber schlechterdings durch die Normalität seiner sittlichen Entwickelung bedingt ist. Was auch so ausgedrückt werden kann: Weil in dem untugendhaften Individuum Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit alterirt sind, so ist immer in irgend einem Maße in der untugendhaften Gesinnung ein Defekt des wirklichen Selbstbewußtseins mitgesetzt, und in der untugendhaften Fertigkeit ein Defekt der wirklichen Selbstthätigkeit, also immer in jenem irgend ein Maß von Naturbewußtlosigkeit und in dieser irgend ein Maß von Naturnothwendigkeit, d. h. aber eben immer noch irgend

ein Minus in jenem der sittlichen Gesinnung, in dieser der sittlichen Fertigkeit.

§. 682. Als quantitative und qualitative Abnormität der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit ist die Untugend beides einerseits Schwäche und andererseits Verderbtheit (Verkehrtheit) beider.

§. 683. Weil Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit nie schlechthin außer einander sind, so ist in dem Untugendhaften die Schwäche und Verderbtheit der sittlichen Gesinnung nie anders gegeben als zusammen mit der Schwäche und Verderbtheit der sittlichen Fertigkeit, und umgekehrt diese nie anders als zusammen mit jener. Weil aber die abnorme sittliche Entwickelung, als Entwickelung einer in ihren inneren Verhältnissen gestörten Persönlichkeit, unmittelbar irgend ein Zurückbleiben entweder des Selbstbewußtseins hinter der Selbstthätigkeit oder der Selbstthätigkeit hinter dem Selbstbewußtsein in ihrer Entwickelung involvirt: so hat jedesmal die eine von jenen beiden Schwächen und Verderbtheiten das bestimmte Uebergewicht über die andere. Je weiter die Untugend sich in sich selbst entwickelt, desto inniger sind die untugendhafte Gesinnung und die untugendhafte Fertigkeit in einander. Zu einem absolut vollständigen Ineinandersein beider kann es aber deshalb nicht kommen, weil in dem untugendhaften Individuum überhaupt eine vollendete Entwickelung der Persönlichkeit unmöglich ist.

§. 684. Die untugendhafte sittliche Gesinnung und die untugendhafte sittliche Fertigkeit in ihrer Einheit bilden zusammen den Bestimmungsgrund beim untugendhaften Handeln. (Vgl. §. 626.) Diese ihre Einheit kann aber dem vorigen Paragraphen zufolge nie eine absolute sein. Je vollständiger in dem untugendhaften Bestimmungsgrunde der untugendhafte Beweggrund, d. i. die untugendhafte sittliche Gesinnung, und die untugendhafte Triebfeder, d. i. die untugendhafte sittliche Fertigkeit sich decken, in desto höherem Grade ist das Handeln untugendhaft.

§. 685. Als untugendhafte sittliche Gesinnung und untugendhafte sittliche Fertigkeit ist die Untugend Habitualität der sittlichen Abnormität in dem Individuum, ein Zur Natur und Naturnothwendigkeit gewordensein derselben in ihm. Da jedoch der sittliche Habitus überhaupt wesentlich auf der Geistigkeit des sittlichen Seins des Individuums beruht, bei abnormer sittlicher Entwickelung aber eine

wirkliche Geistigkeit des Individuums nicht zu Stande kommt, sondern nur eine approximative, eine bloße Geistartigkeit desselben: so ist die Untugend immer nur eine relativ habituelle sittliche Abnormität, wobei es eine große Mannichfaltigkeit von Abstufungen des Grades ihrer Annäherung an die absolute Habitualität geben muß.

§. 686. Als diese Habitualität der sittlichen Abnormität im Individuum ist die Untugend Knechtschaft*) des Individuums, nämlich unter der sittlichen Abnormität, d. h. der Sünde. Da jedoch jene Habitualität immer eine nur relative ist (§. 685.), so ist auch die mit der Untugend wesentlich verknüpfte Knechtschaft unter der Sünde immer nur eine relative, in Ansehung ihres Grades aber eine aufs mannichfachste abgestufte.

§. 687. Allerdings hat auch die abnorme sittliche Entwickelung des menschlichen Einzelwesens ein Zugeeignetwerden seiner natürlichen Individualität an seine Persönlichkeit und mithin ein Sittlich gesetzt werden jener durch diese, d. h. die Erhebung der natürlichen Individualität zum sittlichen Charakter, nur — weil sie durch eine abnorm entwickelte Persönlichkeit vollzogen wird, — in abnormer Weise, zur Folge. (Vgl. §. 629.) Auch die Untugend ist also wesentlich Charakter, nur abnormer, d. h. untugendhafter. Indeß da die Zueignung der natürlichen Individualität an die Persönlichkeit sich wesentlich mittelst der Zueignung der eigenen materiellen Natur des Individuums an seine Persönlichkeit vollzieht, diese letztere (Zueignung) aber nur bei normaler Entwickelung der Persönlichkeit, d. h. überhaupt bei normaler sittlicher Entwickelung, auf vollständige Weise gelingen kann: so ist bei der Untugend (in welcher die Persönlichkeit eine alterirte, folglich relativ unkräftige ist), eine wirkliche Vollendung des Charakters nicht möglich. Der Untugend eignet daher wesentlich zugleich eine relative Charakterlosigkeit, die sich nach den verschiedenen Formen und Potenzen jener verschiedentlich modificirt und abstuft.

§. 688. Den beiden Hauptformen der Sünde und des natürlichen sündigen Hanges entsprechend ist die Untugend wesentlich beides, sinnliche und selbstsüchtige. Da aber jene beiden Hauptformen

*) Joh. 8, 34.

der Sünde und des sündigen Hanges immer nur miteinander gegeben sind, nur, der Verschiedenheit der sittlichen Entwickelung der Einzelnen gemäß, bald unter der Prävalenz der sinnlichen Form, bald unter der der selbstsüchtigen (§. 467. 486.): so kommen auch die sinnliche Untugend und die selbstsüchtige immer zusammen vor in dem untugendhaften Individuum, doch so daß immer ein bestimmtes Uebergewicht auf eine von beiden fällt. Der allgemeine Charakter der sinnlichen Untugend ist der Leichtsinn, der der selbstsüchtigen der Starrsinn, welche übrigens aus dem angeführten Grunde immer beide zusammen gegeben sind, nur unter jedesmaliger Präponderanz des einen von beiden.

Anm. Bei den Kindern hat die Erziehung immer vorzugsweise entweder mit dem leichten Sinn oder mit dem harten Kopf zu kämpfen.

§. 689. Wie die Sünde überhaupt so tritt auch die Untugend, beides als sinnliche und als selbstsüchtige, auf beiden Potenzen auf, auf der bloß natürlichen, oder als Untugend der sittlichen Rohheit und auf der geistigen oder als Untugend der eigentlichen Bösheit. Da aber keine der beiden Potenzen der Sünde je für sich allein vorkommen kann, sondern immer nur beide zusammen gegeben sein können, nur jedesmal unter der Prävalenz einer von beiden (§. 488.): so kommen auch die Untugend der sittlichen Rohheit und die Untugend der Bösheit in dem untugendhaften Individuum immer nur beide mit einander vor, nur unter dem jedesmaligen Uebergewicht einer von beiden.

§. 690. Da bei der sittlichen Abnormität ein absolutes Bestimmtwerden der materiellen Natur des Individuums durch seine Persönlichkeit unmöglich ist: so kann bei der Untugend die sittliche Rohheit nie vollständig aufgehoben werden, eben deßhalb aber auch die Bösheit sich nicht zu einer absoluten steigern.

Anm. Eine absolute sittliche Rohheit gibt es nicht. Sie wäre ein absolutes Quiesciren der Persönlichkeit, also ein überhaupt außerhalb des Bereiches des Sittlichen liegender Zustand. Der Untugendhafte, dessen Untugend schlechthin sittliche Rohheit wäre, wäre eben keine Person, kein Mensch mehr, sondern ein Thier. Und ebenso wäre der Untugendhafte, dessen Untugend schlechthin Bösheit wäre, ein Teufel.

§. 691. Da die Untugend nur auf der geistigen Potenz, also nur als Bösheit ein (»nämlich relativ«) wirkliches Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit im Individuum ist: so ist sie strenge genommen nur als Untugend der Bösheit (untugendhafte) sittliche Gesinnung und sittliche Fertigkeit. Als bloß natürliche Untugend oder als Untugend der sittlichen Rohheit ist sie im Gegentheil sittliche Gesinnungslosigkeit und sittliche Fertigkeitslosigkeit. Und so ist auch nur die Untugend auf der bloß natürlichen Potenz die eigentliche Charakterlosigkeit, während die Untugend auf der geistigen Potenz abnormer oder untugendhafter Charakter ist, wiewohl immer relativ unvollendeter.

§. 692. Je nachdem die Untugend entweder die bloße sittliche Rohheit oder die eigentliche Bösheit ist (nämlich immer *überwiegend* entweder die eine oder die andere), modificirt sich auch nach mehreren von ihren besonderen Seiten hin ihr Charakter verschiedentlich. Geistartigkeit zunächst ist die Untugend nur als eigentliche Bösheit; als sittliche Rohheit ist sie vielmehr Geistlosigkeit. Die sittliche Eigenthumhaftigkeit angehend ist sie als sittliche Rohheit Eigenthumlosigkeit, als Bösheit falsche (verkehrte) Eigenthumhaftigkeit. Was die Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum anbelangt, so hat die Untugend als sittliche Rohheit den Charakter der Schwäche der Persönlichkeit im Individuum, infolge welcher dieses sich in seinen sittlichen Funktionen durch die materielle Natur, d. i. durch die sinnliche Empfindung und den sinnlichen Trieb, bestimmen läßt, anstatt die materielle Natur durch seine Persönlichkeit zu bestimmen. Als Bösheit dagegen hat sie vergleichungsweise den Charakter der Stärke der Persönlichkeit, aber der Stärke einer in sich selbst alterirten und fehlerhaften, kurz einer relativ unpersönlichen Persönlichkeit. Da nun in der Untugend immer beide Potenzen, die natürliche und die geistige, zusammengesetzt sind, so ist sie auch immer eine Mischung von Schwäche und relativer Stärke, nur jedesmal mit dem bestimmten Uebergewicht einer von beiden. Die Reinheit angehend kann der Natur der Sache nach die Untugend nur sofern sie auf der geistigen Potenz gesetzt ist, Unreinheit sein. Denn auf der bloß natürlichen Potenz ist sie wohl sinnliche Rohheit, zur Unreinheit aber wird diese nur dadurch, daß sie von dem Individuum auch sittlich gesetzt wird; als bloß natürliche

ist sie weder rein noch unrein. Was endlich das Verhältniß der Persönlichkeit zur äußeren materiellen Natur betrifft, so ist dieses in der Untugend zwar immer das der Ohnmacht, allein doch nicht auf gleiche Weise bei der sittlichen Rohheit und bei der Bösheit. Als jene ist die Untugend in dieser Beziehung ohne Weiteres Ohnmacht, als diese zwar relative Macht, aber falsche Macht, beides als Vermöglichkeit und als Selbständigkeit und Gewichtigkeit. In der Wirklichkeit ist mithin die Untugend, da sie immer als Mischung von bloß natürlicher und von geistiger gegeben ist, im Verhältniß zur äußeren materiellen Natur immer eine Mischung von Ohnmacht und von falscher Macht (wie sie sich besonders in dem widersittlichen Mißbrauch der Herrschaft über die äußere materielle Natur kund gibt), doch so, daß allemal eine von beiden vorwiegt, die Ohnmacht, wenn die Untugend vorherrschend sittliche Rohheit ist, die falsche Macht, wenn sie vorherrschend eigentliche Bösheit ist.

§. 693. Die bloßen Tugendmängel können, mit Ausnahme der Unreinheit, alle ohne Weiteres überwiegend der bloß natürlichen Potenz der Untugend angehören; sie können aber auch überwiegend selbstbewußter- und selbstthätigerweise gesetzte abnorme sittliche Bestimmtheiten, also Untugenden der geistigen Potenz sein. Die falschen Tugenden hingegen sind ihrem Begriffe zufolge immer ausdrücklich sittlich gesetzte, und können folglich immer nur als Untugenden der geistigen Potenz oder der Bösheit vorkommen.

§. 694. Im Allgemeinen ist der Natur der Sache nach die Untugend in ihren früheren Stadien überwiegend »sittliche« Rohheit, in ihren späteren überwiegend Bösheit.

§. 695. Da vermöge der natürlichen sündigen Depravation in dem Menschen die Macht der Selbstbestimmung nicht absolut aufgehoben, sondern nur alterirt ist: so ist die abnorme Entwickelung der Sittlichkeit und mithin auch die Untugend in den verschiedenen menschlichen Einzelwesen quantitativ sehr verschieden nach Maßgabe des verschiedenen Maßes des Widerstandes, welchen sie dem natürlichen sündigen Hange entgegensetzen. Aus diesen unübersehlichen quantitativen Differenzen tritt aber bestimmt eine qualitative hervor, und es stellen sich so zwei wesentlich verschiedene Arten der Untugend heraus, die *bloße Untugend* (oder die Untugend im engeren Sinne) und

das Laster. Da nämlich der sündige Hang über den natürlichen Menschen keine ihm das abnorme Handeln absolut aufzwingende Gewalt ausübt, sondern nur eine ihm das wirklich normale Handeln unmöglich machende (§. 485.): so kann auch das natürliche menschliche Individuum dem Hange zum abnormen Handeln einen Widerstand leisten, der freilich nicht stark genug ist, um ihn zu besiegen, wohl aber geeignet, seine Wirksamkeit einzuschränken. Sofern nun die Abnormität der sittlichen Entwickelung des Individuums auf dieser bloßen Ohnmacht seines Widerstandes gegen den sündigen Hang beruht, also nur auf dem Nichtzustandekommen eines wahrhaft normalen Handelns, nur darauf, daß ein die Normalität anstrebendes Handeln sich nicht in wahrhaft normaler Weise zu vollziehen vermag, so ist die abnorm entwickelte individuelle Sittlichkeit bloße Untugend, — sofern aber die Abnormität die Folge davon ist, daß das Individuum sich dem sündigen Hange wirklich hingibt, seine Befriedigung wirklich zu seinem Endzweck macht, also bei seinem Handeln die Normalität überhaupt gar nicht anstrebt, sondern bestimmt die Abnormität selbst (wenn gleich nicht grade als solche) sich zum Zwecke setzt, so ist die Untugend das Laster. Bloße Untugend und eigentliches Laster verhalten sich folglich zu einander wie die bloße (negative) Fehlerhaftigkeit und die wirkliche (positive) Verkehrtheit der individuellen Sittlichkeit. Die bloße Untugend ist die lediglich überwunden werdende Normalität der Sittlichkeit des Individuums, das Laster ist die beabsichtigte Abnormität derselben. Die bloße Untugend ist der wesentliche Defekt der Tugend, das Laster ist der direkte Gegensatz derselben. Die bloße Untugend ist die sittlich schlechte, das Laster die sittlich böse oder widersittlich entwickelte individuelle Sittlichkeit (vgl. oben §. 103.), jene ist die sittlich schlechte und falsche, diese die sittlich böse Bestimmtheit der individuellen menschlichen Natur und Persönlichkeit. Die bloße Untugend ist die bloße sittliche Untüchtigkeit des Individuums, diejenige sittliche Beschaffenheit desselben, vermöge welcher es zur Produktion des höchsten Gutes, soweit dieselbe auf seinen besonderen Antheil kommt, specifisch ungeeignet ist, — das Laster ist die widersittliche oder die sittlich böse Tüchtigkeit des Individuums, vermöge welcher es zur Produktion des Sittlichbösen specifisch geeignet ist. Beide sind eine Knechtschaft des Individuums unter

der Sünde (§. 686.); aber der bloß Untugendhafte trägt die Bande dieser Knechtschaft widerwillig und mit Widerstreben, und hört nicht auf an ihnen zu rütteln, — der Lasterhafte dagegen erkennt die Sünde willig an als seine Herrin, und gibt ohne weitere Renitenz zu seiner Knechtschaft unter ihr seine ausdrückliche Zustimmung. Daher ist erst das Laster die eigentliche Herrschaft der Sünde, sofern nämlich in dem Begriffe der Herrschaft wesentlich mitliegt, daß sie die Bethätigung einer von Demjenigen, auf welchen sie gerichtet ist, unbestrittenen Macht ist. Der eigenthümliche allgemeine Charakter der bloßen Untugend ist das stete unsichere Schwanken zwischen dem Guten und dem Bösen, der beständige Kampf und Streit mit dem sündigen Hange, in der Art, daß er nie zu einem wahren Siege des Menschen über denselben ausschlägt, sondern ihm immer in irgend etwas nachgegeben werden muß*), damit es nur überhaupt zum wirklichen positiven Handeln kommen kann. (S. §. 485.) In diesem Kampfe kann das Maß des Widerstandes entweder im Steigen begriffen sein, oder im Sinken. Im ersteren Falle ist auch die Stärke des sündigen Hanges in einem entsprechenden Abnehmen begriffen, ohne daß er jedoch — nämlich abgesehen von der Erlösung — je bis zu einem solchen Minimum herabsinken könnte, bei welchem er wirklich für den bloß Untugendhaften für sich selbst überwindbar und somit auch austilgbar würde. In diesem Falle stellt das sittliche Dasein des bloß Untugendhaften eine höchst edle und Ehrfurcht gebietende Erscheinung dar. Wiewohl auch sein Gepräge wesentlich das der sittlichen Ohnmacht ist, so erscheint doch diese Ohnmacht vergleichungsweise und subjektiv beurtheilt unbedingt als hohe sittliche Energie. Im anderen Falle ist die Untugend bereits im bestimmten Uebergange in das eigentliche Laster begriffen, und sie gibt deßhalb auch unmittelbar den Eindruck der Ohnmacht. Der allgemeine Charakter des eigentlichen Lasters dagegen ist Entschiedenheit, nämlich für das Böse. In ihm hat in dem Individuum das Gute alle seine Macht verloren, wenigstens in bestimmten besonderen Beziehungen, und das Böse führt die unangefochtene Herrschaft, wenigstens in jenen besonderen Beziehungen. Vermöge der völligen Ohn-

*) Mtth. 26, 41. Röm. 7, 14 ff. Gal. 5, 17.

macht der Tendenz zum Guten (immer unter der obigen Restriktion) ist in ihm die Sünde mächtig. Es trägt daher das Gepräge der Stärke, wie die bloße Untugend das der Schwäche, weil in ihr keines der beiden entgegengesetzten Principien des Guten und des Bösen eine unbehinderte Macht ausübt, und also beide, wenn gleich in verschiedenem Maße, energielos sind.

Anm. 1. Empirisch ist es äußerst schwierig, die Grenzlinie zwischen der bloßen Untugend und dem Laster zu bezeichnen, da der Uebergang von jener zu diesem, wie bemerkt worden, ein ganz allmäliger ist, und überdieß unmittelbar nur der Uebergang zum einzelnen Laster, nicht zur Lasterhaftigkeit selbst (s. unten §. 699.) ist, eine absolute Lasterhaftigkeit aber empirisch nie vorkommen kann, sondern immer nur eine Annäherung an sie (s. unten §. 704.). Nichts desto weniger findet doch zwischen beiden, wenn man ihre Begriffe in abstracto faßt, ein wesentlicher und qualitativer Unterschied statt.

Anm. 2. Die gewöhnliche Definition des Lasters, daß es die habituell gewordene Sünde sei, ist, wenn man das Laster in seiner strengen Bedeutung (nämlich in seinem Unterschiede von der bloßen Untugend) nimmt, ungenau. Denn auch die bloßen Untugenden — die s. g. sittlichen Schwächen und Fehler (s. unten §. 697.) — sind habituelle sittliche Bestimmtheiten des Individuums, wenn gleich allerdings bei ihnen der Habitus noch nicht so vollkommen fixirt ist, wie bei dem Laster, in welchem der Wille und die Persönlichkeit überhaupt nicht mehr mit der Sünde im Kampfe liegt, sondern sich für sie entschieden hat. Mit unserer Begriffsbestimmung stimmt der Sache nach die v. Ammon's (Handb. d. chr. Sittenl., I., S. 264) zusammen: „Ist der ganze Wille eines Menschen unsittlich, so ist er lasterhaft; steht er hingegen nur nach einzelnen Begehrungen mit dem Moralgesetze im Widerstreite, so heißt er sündlich". Nur wird in ihr das Laster sogleich als eigentliche Lasterhaftigkeit genommen. S. unten §. 699. Dagegen ist es mißverständlich, wenn nach Schwarz (Ev.-christl. Ethik, I., S. 279 d. 3. A.) das Laster „die zur Fertigkeit gewordene böse Gesinnung" bezeichnet, „welche im Ganzen Lasterhaftigkeit und als einzelnes Laster eine zur Natur gewordene Pflichtwidrigkeit (!) oder gewissenlose Selbstbestimmung ist".

Anm. 3. Indem wir innerhalb des natürlichen Lebens, abgesehen von der Erlösung, das Vorhandensein einer wirklich schlechthin normal entwickelten individuellen Sittlichkeit, d. h. einer wirklichen Tugend,

unbedingt läugnen müssen (s. oben §. 560.), erkennen wir dem Paragraphen zufolge zugleich das Dasein relativer und subjektiv gemessen sehr hoch anzuschlagender Tugend auch innerhalb jenes Gebietes freudig an. Das virtutes paganorum sunt splendida vitia ist daher allerdings ein durchaus schiefer und irreleitender Ausdruck*); aber doch der Ausdruck einer an sich unerschütterlichen Wahrheit. Denn in der That gibt es auch erfahrungsmäßig außerhalb des geschichtlichen Bereiches der Erlösung (im weitesten Sinne des Wortes) nirgends ein Individuum, dessen sittliche Beschaffenheit zur Produktion des höchsten Gutes, nämlich zur specifischen Mitwirksamkeit bei derselben, wirklich geeignet wäre. Es liegt dieß schon in dem Schicksale dieser leuchtenden heidnischen Tugendhelden zu Tage und in der Ohnmacht der von ihnen ausgehenden reformatorischen geschichtlichen Wirkungen. S. auch Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 306, und Michelet, Syst. der philos. Moral, S. 253—255.

§. 696. Beide, die bloße Untugend und das Laster, nehmen, wie die Untugend überhaupt, beide Formen an, die sinnliche und die selbstsüchtige.

§. 697. Die bloße Untugend tritt auf beiden Stufen der Untugend auf, auf der bloß natürlichen und auf der geistigen, als bloße Untugend der sittlichen Rohheit und als bloße Untugend der Bösheit. Jene ist die Schwachheit, diese der Fehler. Da die bloß natürliche Untugend und die geistige immer zusammengesetzt sind (§. 689.), so sind in dem bloß Untugendhaften Schwachheiten und Fehler immer nur mit einander gegeben, aber immer mit bestimmter Vorherrschaft der einen von beiden.

§. 698. Das Laster, da sein Begriff die ausdrückliche positive Zustimmung des Menschen zu der sittlichen Abnormität in sich schließt, kann nie auf der bloß natürlichen Potenz auftreten, sondern immer nur auf der geistigen, immer nur unter dem Charakter der eigentlichen Bösheit. Dessen ungeachtet hat es seine wesentlichen Stufen. Die positive Affirmation des Bösen, welche den Begriff des Lasters konstituirt, kann sich nämlich beziehen entweder auf das Böse lediglich seiner Materie nach, lediglich auf die (böse) Lust und den (bösen)

---

*) Vgl. auch Flatt, Vorlesungen über chr. Moral, S. 722—724. 772 f. >Rückert, Theol., I., S. 234.<

Genuß, welche das Sündigen dem Individuum gewährt, es sei nun ein sinnlicher Genuß oder ein selbstsüchtiger, oder auf das Böse seiner Form nach, auf dasselbe als sittliche Abnormität oder als Böses. In jenem Falle ist das Laster das viehische, in diesem das teufelische (das dämonische oder diabolische)*). Jenes kann theils überwiegend Laster der Sinnlichkeit, theils überwiegend Laster der Selbstsucht sein, bei diesem, da bei ihm das eigentliche Objekt der sittlichen Selbstbestimmung die Form (nicht die Materie) des Handelns ist, hat der Unterschied zwischen der sinnlichen und der selbstsüchtigen Form alle Bedeutung verloren. So lange der Mensch unter den jetzigen materiellen Existenzbedingungen steht, ist mit der Sünde unvermeidlich allemal irgend eine, sei es nun sinnliche oder selbstsüchtige, Lust verknüpft, und darum kann sich das Laster jetzt nie als rein diabolisches fixiren. Gleichwohl kann die Freude an der sinnlichen und selbstsüchtigen Lust wegen ihres inneren Gegensatzes gegen die »sittliche« Norm nicht umhin, einen Widerwillen gegen diese selbst in dem Sündigenden zu erwecken, und so kann es auch kein rein viehisches Laster geben, sondern das viehische Laster muß immer irgendwie auch in das teuflische hinüberspielen. In der gegenwärtigen Wirklichkeit kann also das Laster immer nur als Mischung des viehischen und des teuflischen Lasters vorkommen, aber jedesmal mit dem bestimmten Uebergewicht eines dieser beiden Elemente.

§. 699. Das Laster führt nicht nothwendig unmittelbar zugleich die Lasterhaftigkeit seines Subjektes selbst mit sich. Denn indem dieses sich für eine bestimmte besondere sittliche Abnormität (Sünde) bejahend entscheidet, und den Kampf gegen sie Ein für allemal aufgibt, kann es gar wohl in Ansehung anderer besonderer sittlicher Abnormitäten (Sünden) die Renitenz immer noch fortsetzen, nur den Fall des ausgesprochen diabolischen Lasters ausgenommen. Ist es aber in dem Individuum zur bestimmten Entscheidung für die Sünde überhaupt in Bausch und Bogen gekommen oder wenigstens zur deutlichen Annäherung daran, hat sich also in dem Individuum seine Persönlichkeit selbst, nicht etwa bloß die eine oder die andere Seite derselben,

*) Vgl. Hirscher, Chr. Moral, II., S. 410—413. 428. 438 f., 442. 459.

für die Sünde entschieden, — dann ist die Person selbst das Subjekt des Lasters geworden, und der Zustand der wirklichen Lasterhaftigkeit eingetreten. Es kann sonach ein mannichfaches Schwanken des Individuums zwischen den Zuständen der bloßen Untugendhaftigkeit und der Lasterhaftigkeit geben. Indeß droht doch, sobald es auch nur zu einzelnen Lastern gekommen ist, die dringendste Gefahr des weiteren Umsichgreifens des Lastergiftes bis zur eigentlichen Lasterhaftigkeit. Denn jede Anerkennung auch nur einer einzelnen sittlichen Abnormität (Sünde) als einer berechtigten schließt an sich schon, wenn auch zunächst noch nicht auf dem Subjekte bewußte Weise, die Anerkennung der Berechtigung der sittlichen Abnormität überhaupt als solcher ein, und so liegt implicite in jedem einzelnen Laster schon die Lasterhaftigkeit selbst mit. Die Lasterhaftigkeit ist theils viehische, theils teuflische; in ihrer absoluten Vollendung würde sie die rein teuflische sein.

Anm. Die Lasterhaftigkeit bringt das menschliche Individuum in ausdrücklichen Widerspruch mit seinem eigenen Begriffe als Mensch, und macht es annäherungsweise entweder zum Vieh oder zum Teufel. Vgl. Reinhard, Christl. Moral, I, S. 394.

§. 700. Vorzugsweise im Laster entwickelt sich auch ein entschiedener böser Charakter, zumal in der Lasterhaftigkeit, besonders der teuflischen, während der bloßen Untugend ihrem Begriffe zufolge ausgesprochene Charakterlosigkeit eignet.

§. 701. Beide, die bloße Untugend und das Laster, sind Fehlerhaftigkeiten beider, der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit, aber wesentlich verschiedenartige. Die bloße Untugend ist als bloße Mangelhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit der sittlichen Gesinnung (des sittlich gebildeten Selbstbewußtseins) bloße habituelle Unlauterkeit derselben, und als bloße Mangelhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit der sittlichen Fertigkeit (der sittlich gebildeten Selbstthätigkeit) bloße habituelle Unkräftigkeit derselben; und relativ betrachtet kann sogar recht füglich jene Unlauterkeit entschieden als Lauterkeit und diese Unkräftigkeit entschieden als Kräftigkeit anzuerkennen sein. Das Laster dagegen ist eigentliche (positive) Verderbtheit (Depravation) der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit, habituelle böse oder widersittliche Gesinnung und Fertigkeit. Diese Unlauterheit, das

eine Mal und das andere Mal Verderbtheit der sittlichen Gesinnung und diese Unkräftigkeit, das eine Mal und das andere Mal Verderbtheit der sittlichen Fertigkeit können, da Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit nie schlechthin außer einander sind, in beiden, der bloßen Untugend und dem Laster, nie schlechthin getrennt sein, sondern sie sind in ihnen immer beide zusammen gegeben. Aber es hat in ihnen allemal nothwendig eine von beiden das bestimmte Uebergewicht, weil das Zustandekommen des absoluten Ineinanderseins des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit, und folglich auch der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit, durch die Vollendung der sittlichen Entwickelung des Individuums bedingt ist, welche aber selbst wieder die Normalität des sittlichen Processes zu ihrer Bedingung hat.

§. 702. Die bloße Untugend ist schlechte, das Laster böse Geistartigkeit, d. h. relative Geistigkeit. Was aber den Grad dieser untugendhaften (relativen) Geistigkeit angeht, so ist derselbe im Laster ein höherer als in der bloßen Untugend, weil in jenem der die sittliche Abnormität durch eigene Selbstbestimmung setzende persönliche Akt ein in sich selbst entschiedener und sicherer ist, in dieser aber ein in sich selbst schwankender und nicht rein affirmativer. In der bloßen Untugend selbst ist wieder in der sittlichen Schwachheit (der bloßen Untugend der sittlichen Rohheit) der Grad der Geistartigkeit ein geringerer als in dem sittlichen Fehler (der bloßen Untugend der Bosheit). Der sittlichen Schwachheit eignet ja als solcher überhaupt gar keine Geistartigkeit, da sie gar kein eigentlich sittlich gesetztes ist; sondern es eignet ihr dieselbe nur theilnahmsweise, insofern sie nie anders vorkommen kann als zusammen mit dem sittlichen Fehler (§. 697.). Auch von hier aus ist es klar, wie die Untugend am bestimmtesten im Laster als Stärke der Persönlichkeit hervortritt (so daß die Schwäche der Persönlichkeit am meisten zurücktritt gegen dieselbe), nämlich als abnorme, als sittlich verkehrte und böse Stärke der Persönlichkeit (§. 695.), und ebenso auch, wie vorzugsweise im Laster die Untugend approximativ Charakter ist, besonders im teuflischen Laster.

§. 703. In ihrer Vollendung, d. h. wenn Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit beide schlechthin lasterhaft sind, ist die Lasterhaftigkeit die Verstocktheit. Sie ist auf Seiten des Selbstbewußtseins die Verblendung, auf Seiten der Selbstthätigkeit die Verhärtung,

welche aber bei ihr als beide schlechthin einander deckend und schlechthin in einander seiend zu denken sind. Ihre wesentlichen Vorstufen sind einerseits die absolute Unbeständigkeit im Guten und andererseits die Heuchelei im weiteren Sinne des Wortes (denn vgl. unten §. 717.).*) Bei der vollendeten Unbeständigkeit im Guten ist noch irgend ein Maß von Gesinnung für das Gute übrig, aber es fehlt die Fertigkeit zum Guten so gut wie vollständig. Die Selbstthätigkeit ist also bereits völlig sittlich verdorben, das Selbstbewußtsein aber noch nicht. Sie ist völlige Verhärtung ohne völlige Verblendung. Bei der Heuchelei (in diesem weiteren Sinne) findet umgekehrt noch eine gewisse Fertigkeit zum Guten statt, aber ohne irgend eine das Gute affirmirende Gesinnung. Das Selbstbewußtsein ist also schon völlig sittlich verdorben, die Selbstthätigkeit aber noch nicht. Sie ist völlige Verblendung ohne völlige Verhärtung. Die Verstocktheit hebt daher immer entweder von der Unbeständigkeit im Guten oder von der Heuchelei an.

§. 704. Unter den jetzigen sinnlichen (materiellen) Bedingungen des Seins des menschlichen Einzelwesens kann in ihm die Lasterhaftigkeit immer nur eine relative sein. Einerseits nämlich würde die absolute Lasterhaftigkeit in ihm die vollendete Entwickelung seiner Persönlichkeit und namentlich die volle Macht der Selbstbestimmung voraussetzen (ohne die ja eine unbedingte Bejahung der sittlichen Abnormität als solcher nicht möglich ist); allein diese ist bei der abnormen sittlichen Entwickelung nicht erreichbar. Andererseits aber könnte die Lasterhaftigkeit nur auf der rein geistigen Potenz, ohne alle Beimischung der bloß natürlichen Sünde, also nur als Lasterhaftigkeit der reinen Bösheit, ohne irgend eine Mitwirkung sittlicher Rohheit, die absolute sein. So lange jedoch in dem menschlichen Einzelwesen seine materielle Natur fortbesteht, und immer wieder von Neuem den natürlichen sündigen Hang, Beides als sinnlichen und als selbstsüchtigen, aussprudelt, kann in ihm die sittliche Rohheit nie vollständig aufgehoben werden (§. 690.), und ist in ihm die Bösheit nie rein für sich allein gegeben, sondern allezeit zusammen mit sittlicher Rohheit, wenn auch nur mit einem Minimum derselben (§. 689.).

---

*) Vgl. Hirscher, Chr. Moral, II., S. 428—432.

Nichts desto weniger ist schon jetzt eine furchtbare Approximation an die absolute menschliche Lasterhaftigkeit möglich. Das hier von der Lasterhaftigkeit als allgemeinem Zustande Gesagte gilt natürlich eben so auch von dem einzelnen besonderen Laster, und zwar von jedem.

§. 705. Mit dem sinnlichen Ableben tritt dagegen für das menschliche Individuum allerdings die Möglichkeit der absoluten Vollendung der Untugend und näher der Lasterhaftigkeit in ihm ein, die Möglichkeit der absolut diabolischen Lasterhaftigkeit, der absoluten Bösheit mit Ausschluß jeder Beimischung von bloßer sittlicher Rohheit. Von jener Katastrophe ab strömt in ihm die Quelle des materiellen Lebens, wenigstens des jetzigen grobmateriellen, das sich immer wieder von Neuem ergänzen kann aus einer äußeren materiellen Natur, nicht mehr fort, — und so kann es denn in sich alle noch zurückgebliebene sittliche Rohheit, ohne daß sie sich immer wieder erneuerte, vollends zur eigentlichen Bösheit potenziren und, indem es vermöge der konsequent durchgeführten Systematisirung des Bösen in sich die Entwickelung seiner Persönlichkeit zu einem schlechthin festen Abschlusse bringt, die sittliche Abnormität als solche unbedingt bejahen lernen. Indem es sich solchergestalt dämonisirt, vollendet es unmittelbar zugleich in sich die Untugend zur absoluten Lasterhaftigkeit. Vgl. oben §. 471.

§. 706. Als individuelle sittliche Unvollkommenheit (§. 669.) ist die Untugend (im weitesten Sinne des Wortes) in jedem menschlichen Einzelwesen eine specifisch differente. Dessen ungeachtet ist sie aber in Allen wesentlich Eine und dieselbige, da die Faktoren, aus deren abnormem Wechselverhältnisse sie resultirt, die Persönlichkeit und die materielle Natur, in Allen und für Alle wesentlich dieselbigen sind, und die bestimmte Weise der Abnormität ihres Wechselverhältnisses ebenfalls bei Allen im Wesentlichen Eine und dieselbige ist, weil der sie kausirende natürliche sündige Hang in Allen wesentlich derselbige ist.

§. 707. Keineswegs aber bilden deßhalb — wie es sich mit den individuellen Tugenden verhielt (§. 636.), — diese individuell differenten Untugenden aller Einzelnen zusammen ein organisch einheitliches Ganzes. Denn als individuelle sittliche Unvollkommenheiten können sie deßhalb nicht, sich gegenseitig ergänzend, in eine

organische Einheit zusammengehen, weil eben wesentlich die individuellen sittlichen Vollkommenheiten unter einander in diesem Verhältnisse stehen. Die individuellen Untugenden der menschlichen Einzelwesen sind Verzerrungen und Verkrüppelungen (statt der reinen und vollen Entwickelung) der vielen einseitigen und beschränkten Ausprägungen des menschlichen Geschöpfes, in deren organischem Komplexe allein dieses seine konkrete Wirklichkeit hat, und eben vermöge dieser ihrer Verzerrung und Verkrüppelung fügen sie sich nicht ein in das Ganze, in welchem sie in ihrer richtigen Bildung ihren eigenthümlichen organischen Ort finden würden.

Anm. Auch von dieser Seite her zeigt es sich, wie unter untugendhaften Individuen eine wahre, d. h. organische Verbindung, unmöglich und ein wirkliches Reich des Bösen undenkbar ist, so unvermeidlich es auch für die Bösen ist, die Realisirung eines solchen Reiches anzustreben. Vgl. oben §. 512.

Zweites Hauptstück.

Das System der Untugenden.

§. 708. Auch die Untugend (im weitesten Sinne des Wortes), wie die Tugend, ist »in dem Individuum« wesentlich in sich selbst Eine, dessen ungeachtet aber breitet sie sich eben so wesentlich in eine Mannichfaltigkeit von besonderen Untugenden aus, die sich in jedem untugendhaften Individuum wieder jede einzelne auf individuell differente Weise färben. Denn da die Persönlichkeit in concreto nur in einer Mehrheit von persönlichen Funktionen gegeben ist, so kann die in dem Individuum auf abnorme Weise vollzogene Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit, d. i. die Untugend in concreto, auch nur in einer Mehrheit von Untugenden gegeben sein. Und dieß um so mehr, da in der abnormen sittlichen Entwickelung, weil sich bei ihr in dem Individuum die Persönlichkeit (unter den gegenwärtigen Existenzbedingungen) nicht vollständig vollenden kann, ein schlechthin vollständiges Ineinandersein der einzelnen persönlichen Funktionen nicht erreichbar ist.

§. 709. Das Eintheilungsprincip der Untugend (hier überall im weitesten Sinne des Wortes) liegt also ebenfalls in der Pluralität der wesentlichen Funktionen der Persönlichkeit.

Anm. Es könnte scheinen, daß außer diesem Eintheilungsprincip der Untugend noch drei anderweite vorlägen und Berücksichtigung verlangten, nämlich das eine in dem Unterschiede der sinnlichen und der selbstsüchtigen Untugend, ein zweites in dem Unterschiede der beiden Potenzen der Sünde (der bloß natürlichen und der geistigen) und ein drittes endlich in dem Unterschiede der bloßen Untugend und des

Lasters. Allein alle diese Unterschiede haben keinen Einfluß auf die objektive und materielle Beschaffenheit der Abnormität der individuellen Sittlichkeit an sich, sondern betreffen nur die subjektive und formelle Seite der Untugend, nur die genetischen Verhältnisse der sittlichen Abnormität, wie sie auch immer materialiter beschaffen sein möge, in dem bestimmten sittlichen Subjekte, welchem sie anhaftet. Der Unterschied zwischen der sittlichen und der selbstsüchtigen Untugend bezieht sich lediglich auf die Quelle, aus welcher die abnorme sittliche Bestimmtheit in dem bestimmten Subjekte entspringt, und es kann Eine und dieselbige Untugend (z. B. die Feigheit, die Eigennützigkeit, die Rachsucht u. dergl. m.) gleich füglich, ohne daß sie dadurch materialiter irgend verändert wird, bei dem Einen überwiegend aus dem sinnlichen Hange abfließen, bei dem Anderen überwiegend aus dem selbstsüchtigen. Der Unterschied sodann zwischen der bloß natürlichen und der geistigen Untugend betrifft allein das Verhältniß, in welchem die Abnormität der individuellen Sittlichkeit ihrer Genesis nach zu der eigenen Selbstbestimmung des untugendhaften Subjektes steht. Es kann völlig Eine und dieselbe abnorme Bestimmtheit der individuellen Sittlichkeit (z. B. die Launenhaftigkeit, die Zügellosigkeit u. s. w.) in verschiedenen Individuen bei dem Einen ganz überwiegend Folge einer natürlichen (sinnlichen) Prädisposition, also bloße Untugend der sittlichen Rohheit sein, bei dem Anderen ganz überwiegend Folge seiner untugendhaften sittlichen Entwickelung vermöge seiner eigenen Selbstbestimmung, also Untugend der Bösheit. Der Unterschied endlich zwischen der bloßen Untugend und dem Laster geht einzig und allein die (sittliche) Stellung an, welche das untugendhafte Individuum kraft der ihm beiwohnenden Macht der Selbstbestimmung mit seiner Persönlichkeit zu der an seiner (individuellen) Sittlichkeit thatsächlich vorhandenen Abnormität (zu der ihm faktisch anhaftenden Untugendhaftigkeit) einnimmt. Es kann materialiter Eine und dieselbige Untugend oder näher abnorme sittliche Gesinnung und Fertigkeit (z. B. der Leichtsinn u. s. f.) formaliter angesehen in dem Einen, weil er sich mit ihr in ausgesprochenem Kampfe befindet, bloße Untugend sein, in einem Anderen aber, weil er zu ihr seine persönliche definitive Zustimmung gegeben hat, Laster.

§. 710. Da der Grundfunktionen der menschlichen Persönlichkeit nur zwei sind, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, so ergibt sich

unmittelbar nur eine Zweiheit von Grunduntugenden: die Untugend des Selbstbewußtseins und die Untugend der Selbstthätigkeit. Die Untugend des Selbstbewußtseins, d. h. das Selbstbewußtsein des Individuums in seiner quantitativ und qualitativ abnormen Entwickelung, wie die materielle Natur ihm in quantitativ und qualitativ abnormer Weise zugeeignet ist, d. i. eben das Selbstbewußtsein, wie es nicht schlechthin durch die Selbstthätigkeit, sondern zugleich durch die materielle Natur bestimmt wird, oder das quantitativ und qualitativ abnorm (relativ) vergeistigte, d. h. abnorm geistiger Sinn (Vermögen wahrzunehmen und überhaupt zu erkennen), gewordene Selbstbewußtsein ist die Unvernünftigkeit, — die Untugend der Selbstthätigkeit, d. h. die Selbstthätigkeit des Individuums in ihrer quantitativ und qualitativ abnormen Entwicklung, wie die materielle Natur ihr in quantitativ und qualitativ abnormer Weise zugeeignet ist, d. i. eben die Selbstthätigkeit, wie sie nicht schlechthin durch das Selbstbewußtsein, sondern zugleich durch die materielle Natur bestimmt wird, oder die quantitativ und qualitativ abnorm (relativ) vergeistigte, d. h. abnorm geistartige Kraft (Vermögen zu bilden), gewordene Selbstthätigkeit ist die Unfreiheit. Die Unvernünftigkeit ist die Untugend des erkennenden Handelns, die Unfreiheit die des bildenden, — jene ist die theoretische Grunduntugend, diese die praktische. Unvernünftigkeit ist die Untugend als Gesinnung, Unfreiheit die Untugend als Fertigkeit. Untugendhafte Gesinnung ist nur der rein formale Ausdruck für die Unvernünftigkeit, untugendhafte Fertigkeit nur der rein formale Ausdruck für die Unfreiheit. Da Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit immer nur mit einander und in einander gegeben sind, so können auch Unvernünftigkeit und Unfreiheit immer nur zusammen vorkommen. Je weiter die untugendhafte Entwickelung vorschreitet, desto vollständiger sind beide in einander. Schlechthin in einander können sie jedoch, da bei der untugendhaften Entwickelung Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit nie schlechthin vollständig in einander eingehen, niemals gegeben sein, sondern immer nur mit dem bestimmten Vorwiegen einer von beiden.

Anm. Mann kann auch sagen: die Unvernünftigkeit ist die Unfreiheit des erkennenden Handelns und die Unfreiheit die Unvernünftigkeit des bildenden Handelns. Eben deßhalb weil es Vernunft nur

gibt in ihrer absoluten Einheit mit der Freiheit und Freiheit nur in ihrer absoluten Einheit mit der Vernunft. S. oben §. 203.

§. 711. Da aber Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit nie rein als solche gegeben sind, sondern immer nur als näher durch den Charakter entweder der individuellen Differenz oder der universellen Identität bestimmte, so gilt das Gleiche auch von den ihnen correspondirenden Grunduntugenden der Unvernünftigkeit und der Unfreiheit. Diese existiren rein als solche nur in abstracto, in concreto können sie immer nur als entweder individuell oder universell bestimmte vorkommen. Sie zerfallen also wieder jede in ein Paar näher modificirter Untugenden, welche die eigentlichen konkreten Grunduntugenden oder die Kardinaluntugenden sind. 1) Die individuell bestimmte Unvernünftigkeit oder die Untugendhaftigkeit oder sittliche Unvollkommenheit des individuell bestimmten Selbstbewußtseins, d. i. der Empfindung, ist die Gefühllosigkeit, bei der die Empfindung noch bloße Empfindung ist, noch nicht wahrhaft Gefühl (vgl. oben §. 174.). Sie ist die Untugend, welche specifisch die Qualifikation zum individuellen Erkennen, d. i. zum Ahnen und Anschauen, ausschließt, — die Untüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen Erkennen, so daß dasselbe schlechthin von keinem Anderen vollzogen werden kann, — der Gegensatz der Genialität und die eigenthümliche künstlerische Untugend. 2) Die universell bestimmte Unvernünftigkeit oder die Untugendhaftigkeit oder sittliche Unvollkommenheit des universell bestimmten Selbstbewußtseins, d. i. des Sinnes, näher des Verstandessinnes ist die Dummheit (die Verstandeslosigkeit oder die Stupidität, auf ihrem Maximum der Blödsinn), bei der der Sinn noch nicht wahrhaft zum Verstandessinn oder Verstande potenzirt ist. Sie ist die Untugend, welche specifisch die Qualifikation zum universellen Erkennen, d. i. zum Denken und Vorstellen, ausschließt, — die Untüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Erkennen, so daß dasselbe schlechthin von jedem Anderen gleicherweise zu vollziehen ist, — der Gegensatz der Weisheit und die eigenthümliche wissenschaftliche Untugend. 3) Die individuell bestimmte Unfreiheit oder die Untugendhaftigkeit oder sittliche Unvollkommenheit der individuell bestimmten Selbstthätigkeit, d. i. des Triebes, ist die Apathie (oder die Indolenz, die Schläfrigkeit der Persönlichkeit im Individuum), bei der der Trieb

noch bloßer Trieb ist, noch nicht wahrhaft Begehrung. (Vgl. §. 174.) Sie ist die Untugend, welche specifisch die Qualifikation zum individuellen Bilden, d. i. zum Aneignen und Genießen, ausschließt, — die Untüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen Bilden, so daß dasselbe schlechthin von keinem Anderen vollzogen werden kann, — der Gegensatz der Originalität (welche immer in hohem Grade Beweglichkeit ist) und die eigenthümliche gesellige Untugend. 4) Die universell bestimmte Unfreiheit oder die Untugendhaftigkeit oder sittliche Unvollkommenheit der Kraft, näher der Willenskraft, ist die Schwäche, bei der die Kraft noch nicht wahrhaft zur Willenskraft oder zum Willen potenzirt ist. Sie ist die Untugend, welche specifisch die Qualifikation zum universellen Bilden, d. i. zum Machen und Erwerben, ausschließt, — die Untüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Bilden, so daß dasselbe schlechthin von jedem Anderen gleicherweise zu vollziehen ist, — der Gegensatz der Stärke und die eigenthümliche (oder bürgerliche) Untugend.

§. 712. Diese vier Kardinaluntugenden haben eine bestimmte Beziehung zu den vier besonderen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft. Die Gefühllosigkeit ist die Untugend des Kunstlebens, die Dummheit die Untugend des wissenschaftlichen Lebens, die Apathie die Untugend des geselligen Lebens und die Schwäche die Untugend des öffentlichen (oder bürgerlichen) Lebens. Zu den beiden Grundsphären der sittlichen Gemeinschaft, zur Familie und zur Kirche, und ebenso zum Staate in seiner Totalität, stehen alle Kardinaluntugenden in dem gleichen Verhältnisse.

§. 713. Jede einzelne von den Kardinaluntugenden kann in dem Individuum so entschieden hervortreten vor den übrigen, daß sie diese völlig in den Hintergrund zurückdrängt. Je mehr alle vier beim Maximum jeder einzelnen unter einander im Gleichgewichte stehen, desto gediegener ist die individuelle Formation der Untugend; je mehr alle vier bei dem Maximum jeder einzelnen unter einander im Gleichgewichte sind, desto dürftiger ist dieselbe.

§. 714. Wie sich so die Untugend im Allgemeinen tetrachotomisch eintheilt, so zerlegt sie sich ebenmäßig auch nach den verschiedenen besonderen Seiten, welche an ihr heraustreten, auf demselben

Eintheilungsgrunde viertheilig. Nämlich soweit die Natur der Sache es gestattet. Denn bei der Geistartigkeit, der Vergänglichkeit und der Unselbständigkeit und falschen Selbständigkeit würde die Eintheilung nach jenem Eintheilungsprincipe völlig nichtssagend sein; die sittliche Eigenthumlosigkeit und falsche Eigenthumhaftigkeit, die Glückseligkeitslosigkeit, die Hoffnungslosigkeit und falsche Hoffnung, die Unzufriedenheit und falsche Zufriedenheit und die Unschönheit und falsche Schönheit (oder Häßlichkeit) aber beziehen sich specifisch und ausschließlich die beiden letzteren auf das individuell bestimmte Selbstbewußtsein (die Empfindung) und die übrigen auf die individuell bestimmte Selbstthätigkeit (den Trieb), und können deßhalb nicht zugleich als Untugenden der drei anderen Grundfaktoren des menschlichen Wesens betrachtet werden.

Anm. Die Untugend der Unvermöglichkeit und beziehungsweise falschen Vermöglichkeit läßt — wie die Tugend der Vermöglichkeit, s. oben §. 640., — wenigstens eine dichotomische Eintheilung zu. Nach der Seite des Selbstbewußtseins hin ist sie die Unwissenheit, beziehungsweise die falsche Gelehrtheit, nach der Seite der Selbstthätigkeit hin die Armuth, beziehungsweise der falsche Reichthum.

§. 715. Die besonderen Untugenden, welche sich durch diese weitere Eintheilung ergeben, stehen dann wieder in eigenthümlichen Beziehungen zu den vier besonderen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft. Die Untugenden des individuell bestimmten Selbstbewußtseins haben eine specifische Relation zum Kunstleben, und gehen als Laster darauf aus, dasselbe in eine Gemeinschaft des lasterhaften individuellen Erkennens (Ahnens oder Anschauens), in eine Gemeinschaft der Gefühls- und Phantasievergiftung zu verkehren. Die Untugenden des universell bestimmten Selbstbewußtseins haben eine spezifische Relation zum wissenschaftlichen Leben, und gehen als Laster darauf aus, dasselbe in eine Gemeinschaft des lasterhaften universellen Erkennens (Denkens und Vorstellens), in eine Gemeinschaft der widersittlichen Verstandesverblendung und Verstandesverwirrung, in eine Gemeinschaft des Vorurtheils, des Irrthums, des Aberglaubens, des Wahns, der Schwärmerei, der Lüge und des Atheismus zu verkehren. Die Untugenden der individuell bestimmten Selbstthätigkeit haben eine specifische Relation zum geselligen Leben, und gehen als Laster darauf

aus, dasselbe in eine Gemeinschaft des lasterhaften individuellen Bildens (Aneignens und Genießens), in eine Gemeinschaft der Vergiftung des Triebes und des Geschmackes, in eine Gemeinschaft des geselligen Verderbens, der Unsitte und der Sittenlosigkeit zu verkehren. Die Untugenden der universell bestimmten Selbstthätigkeit endlich haben eine specifische Relation zum öffentlichen (oder bürgerlichen) Leben, und gehen als Laster darauf aus, dasselbe in eine Gemeinschaft des lasterhaften universellen Bildens (Machens und Erwerbens), in eine Gemeinschaft der widersittlichen Kraftbethätigung und Willensverbildung, in eine Gemeinschaft der Ungerechtigkeit zu verkehren. Als Laster trachtet folglich die Untugend gradezu, die vier besonderen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft in organische Kreise des Reiches der Bösen umzubilden. Zu den beiden Grundsphären der sittlichen Gemeinschaft und zu der Totalität dieser letzteren, dem Staate, stehen auch diese weiteren besonderen Untugenden alle in gleichem Verhältnisse.

§. 716. Die Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum gegenüber von der materiellen Natur angehend (vgl. oben §. 673.), ist die Untugend einerseits Unkräftigkeit der Persönlichkeit, andererseits falsche Kräftigkeit derselben. 1) Als Unkräftigkeit der Persönlichkeit ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Gefühllosigkeit, nämlich näher Selbstgefühllosigkeit) [die Weichlichkeit (der Kleinmuth)]*), die Unkräftigkeit der Empfindung als Empfindung der individuellen Persönlichkeit, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Dummheit oder Verstandlosigkeit) der Leichtsinn (die Unbesonnenheit), die Unkräftigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, als Sinnes für die individuelle Persönlichkeit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Apathie) die Feigheit, die Unkräftigkeit des Triebes als Triebes auf die individuelle Persönlichkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Schwäche) die Trägheit, die Unkräftigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, als Kraft der individuellen Persönlichkeit. 2) Als falsche Kräftigkeit der Persönlichkeit ist die Untugend als Untugend des

*) 1. A.: der Kleinmuth (die Furchtsamkeit).

individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Eitelkeit, die abnorme, falsche Kräftigkeit der Empfindung als Empfindung der individuellen Persönlichkeit (als des Selbstgefühls), das Zerrbild des Muthes, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins der Stolz, die abnorme, falsche Kräftigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, als Sinnes für die individuelle Persönlichkeit, das Zerrbild der Besonnenheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit der Eigensinn, die abnorme, falsche Kräftigkeit des Triebes als Triebes auf die individuelle Persönlichkeit (die Zähigkeit der individuellen Begehrung), das Zerrbild der Tapferkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit der Trotz (mit Einschluß der Vermessenheit), die abnorme, falsche Kräftigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, als Kraft der individuellen Persönlichkeit, das Zerrbild der Beharrlichkeit.

Anm. Es ist eine bekannte Erfahrungsthatsache, daß die Eitelkeit eine eigenthümliche innere Verwandtschaft mit der Gefühllosigkeit hat, der Stolz mit der Dummheit, der Eigensinn mit der Apathie und der Trotz mit der Schwäche, des scheinbar grade entgegengesetzten Charakters der einzelnen Glieder dieser vier Paare ungeachtet. Beim Rückblick auf §. 711. erklärt sie sich von selbst.

§. 717. Die Selbstbeherrschung angehend (vgl. oben §. 674.), ist die Untugend einerseits Selbstknechtschaft und andererseits falsche Selbstbeherrschung. 1) Als Selbstknechtschaft ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Launenhaftigkeit, der Mangel der Herrschaft der Persönlichkeit über die Empfindung, nämlich über die Stimmung derselben, über Lust und Unlust, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Befangenheit, der Mangel der Herrschaft der Persönlichkeit über den Sinn, näher den Verstandessinn, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Zügellosigkeit (die Ausgelassenheit, die ἀσωτία), der Mangel der Herrschaft der Persönlichkeit über den Trieb, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Ungeduld, der Mangel der Herrschaft der Persönlichkeit über die Kraft, näher die Willenskraft. 2) Als falsche Selbstbeherrschung ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbst-

bewußtseins die Verstellung, die falsche, bloß scheinbare und deßhalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über die Empfindung und ihre Stimmung, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Sophisterei, die falsche, bloß scheinbare und deßhalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über den Sinn, näher den Verstandessinn, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Ziererei, die falsche, bloß scheinbare und deßhalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über den Trieb, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Heuchelei, die falsche, bloß scheinbare und deßhalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über die Kraft, näher die Willenskraft.

Anm. 1. Die Untugend der Zügellosigkeit könnte füglich auch als die Unmäßigkeit bezeichnet werden; doch scheint diese (mit Einschluß der Ungenügsamkeit) der engere Begriff zu sein im Vergleich mit jener. Die Zügellosigkeit — am augenscheinlichsten eben als Unmäßigkeit — ist wesentlich Genußsucht. Diese ist die auf das Genießen (welches das Aneignen wesentlich konkomitirt) an und für sich und um sein selbst willen, nicht aber eigentlich auf das Aneignen gehende Tendenz. Vgl. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 474 f. und Beil. S. 187.

Anm. 2. Die specifische Beziehung, welche zwischen den Untugenden der Launenhaftigkeit und Verstellung und dem Kunstleben (wobei immer vor Allem an die unmittelbare Kunst, s. §. 333. 341 f., zu denken ist), zwischen den Untugenden der Befangenheit und der Sophisterei und dem wissenschaftlichen Leben, zwischen den Untugenden der Zügellosigkeit und der Ziererei und dem geselligen Leben und zwischen den Untugenden der Ungeduld und der Heuchelei und dem öffentlichen (bürgerlichen) Leben obwaltet, springt von selbst in's Auge.

§. 718. Die Reinheit angehend (vgl. oben §. 674.), ist die Untugend einerseits Unreinheit und andererseits falsche Reinheit. 1) Als Unreinheit ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Schaamlosigkeit, die Unreinheit der Empfindung, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Lüsternheit, die Unreinheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die

Unkeuschheit, die Unreinheit des Triebes, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Ueppigkeit (die Schwelgerei), die Unreinheit der Kraft, näher der Willenskraft (welche sich in ihrer Wirksamkeit nur auf die Mittel des Genusses richtet). 2) Als falsche Reinheit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Prüderie (zu deutsch die „Zimperlichkeit"), die widersittliche, sich fälschlich als Reinheit der Empfindung gebahrende Unreinheit derselben, die Karrikatur der Schaamhaftigkeit, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Skrupulosität (die Peinlichkeit, die Aengstlichkeit), die widersittliche, sich fälschlich als Reinheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, gebahrende Unreinheit desselben, die Karrikatur der Nüchternheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Selbstentsinnlichung, die widersittliche, sich fälschlich als Reinheit des Triebes (durch Unterdrückung seiner Wirksamkeit) gebahrende Unreinheit desselben, die Karrikatur der Keuschheit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit der Quietismus, die widersittliche, sich fälschlich als Reinheit der Kraft, näher der Willenskraft (durch Unterdrückung ihrer Wirksamkeit) gebahrende Unreinheit derselben, die Karrikatur der Mäßigung.

§. 719. Die Selbständigkeit und Gewichtigkeit angehend (vgl. §. 674.), ist die Untugend einerseits Unselbständigkeit und Unbedeutendheit und andererseits falsche Selbständigkeit und Gewichtigkeit. 1) Als Unbedeutendheit ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Gefühllosigkeit) die Fadheit (die Trockenheit), die Unbedeutendheit der Empfindung, der Gegensatz der Anmuth und weiter zurück der Genialität, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Dummheit) die Beschränktheit, die Unbedeutendheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, der Gegensatz der Lehrhaftigkeit und weiter zurück der Weisheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Apathie) die Plattheit (die Trivialität), die Unbedeutendheit des Triebes und mithin auch der Eigenthümlichkeit, der Gegensatz der Würde und weiter zurück der Originalität, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Schwäche)

die Unbeholfenheit, die Unbedeutendheit der Kraft, näher der Willenskraft, der Gegensatz der Beredsamkeit und weiter zurück der Stärke. 2) Als falsche Gewichtigkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Koketterie (die Gefallsucht), die falsche, widersittliche Mächtigkeit der Empfindung über die Empfindung Anderer, das schlechte Surrogat der Anmuth, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Schlauheit (die Pfiffigkeit), die falsche, widersittliche Mächtigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, über den Sinn und den Verstand Anderer, das schlechte Surrogat der Lehrhaftigkeit (d. i. des Vermögens, Andere zu überzeugen), — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Abgeschliffenheit (einschließlich der Geschmeidigkeit), die falsche, widersittliche Mächtigkeit des Triebes über den Trieb Anderer, das schlechte Surrogat der Würde, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Frechheit, die falsche, widersittliche Mächtigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, über die Kraft und den Willen Anderer, das schlechte (und schändliche) Surrogat der Beredsamkeit.

Anm. 1. Die Koketterie hat nicht bloß in dem Verhältniß der beiden Geschlechter zu einander ihren Ort, — wiewohl sie in ihm am ausgesprochensten hervortritt, weil das Empfindungsverhältniß zwischen den Individuen hier seine höchste Intensität hat.

Anm. 2. Auch die Abgeschliffenheit ist wie die Schlauheit*) eine Untugend. Dieß legt sich schon darin dar, daß bei ihr die Originalität, eine Kartinaltugend (§. 639.), verloren gegangen ist. Die Abgeschliffenheit ist ebenso langweilig wie gefällig.

Anm. 3. Man beachte die eigenthümliche Beziehung der Fadheit und der Koketterie zum Kunstleben, der Beschränktheit und der Schlauheit zum wissenschaftlichen Leben, der Plattheit und der Abgeschliffenheit zum geselligen Leben und der Unbeholfenheit und der Frechheit zum öffentlichen (bürgerlichen) Leben.

§. 720. Die Liebe angehend (vgl. §. 675.), ist die Untugend einerseits Lieblosigkeit und andererseits falsche Liebe. Als Lieblosigkeit

---

*) Vgl. Hirscher, Chr. Moral, III., S. 387 f. 291. ►Kant, Anthropol., S. 209. (B. 10. d. W.)◄

ist sie aber wieder theils, auf ihrer untersten Stufe, bloße (negative) Lieblosigkeit, theils, auf ihrer höheren Stufe, (positiver) Haß, theils endlich Kräftigkeit der Persönlichkeit in der Lieblosigkeit, und zwar sofort näher im Haß, da ja der Natur der Sache zufolge der einfachen Lieblosigkeit als bloßer Privation keine Kräftigkeit der Persönlichkeit beiwohnen kann. (Vgl. §. 646.) 1) Als (bloße) Lieblosigkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Theilnahmlosigkeit, die Lieblosigkeit oder der Egoismus der Empfindung, der Gegensatz des Mitgefühles, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Unbilligkeit (die Strenge), die Lieblosigkeit oder der Egoismus des Sinnes, näher des Verstandessinnes, der Gegensatz des Wohlwollens, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Eigennützigkeit, — mit ausdrücklichem Einschlusse der Habsucht und des Geizes, welche nur eigenthümliche Modifikationen derselben sind, — die Lieblosigkeit oder der Egoismus des Triebes (in der Habsucht, sich Fremdes zuzueignen, — in dem Geiz, das Eigene für sich festzuhalten und nicht mitzutheilen), die Bestimmtheit des Triebes, nicht anders zu begehren, als selbstsüchtig, der Gegensatz der Uneigennützigkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Herrschsucht, die Lieblosigkeit oder der Egoismus der Kraft, näher der Willenskraft, so daß sie sich im Verhältnisse zu Anderen nur in selbstsüchtiger Weise bethätigt, der Gegensatz der Wohlthätigkeit 2) Als Haß ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins das Mißtrauen, die haßvolle Empfindung, so daß das Verhältniß zum Nächsten nicht anders in die Empfindung fällt denn als Verhältniß der Feindseligkeit, der grade Gegensatz des Mitgefühles, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Bosheit, der haßvolle Sinn, näher Verstandessinn, welcher im Verhältnisse zum Nächsten auf das diesem Nachtheilige sinnt, der grade Gegensatz des Wohlwollens, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Rachsucht, der haßvolle Trieb, der Trieb, den Haß gegen den Nächsten an ihm auszulassen, der grade Gegensatz der Uneigennützigkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Härte, die haßvolle Kraft, näher Willenskraft, die sich im Verhältnisse zum Nächsten als Kraft eines

Hassenden wirksam bethätigt, der grade Gegensatz der Wohlthätigkeit. 3) **Als Energie der Persönlichkeit vermöge des Hasses (als hassender)** ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins der Neid, die Energie der Empfindung vermöge des Hasses, das Mitgefühl mit dem Nächsten als Mitgefühl des gegen ihn gerichteten Hasses, der Gegensatz des Vertrauens, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Tücke*) (die Heimtückischheit), die Energie des Sinnes, näher des Verstandessinnes, vermöge des Hasses, die Kräftigkeit des Sinnes und Verstandes, sofern es darauf ankommt, den Haß wider den Nächsten zu bethätigen, der Gegensatz der Billigkeit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Schadenfreude, die Energie des Triebes vermöge des Hasses, die Kräftigkeit und durchgreifende Tendenz des Triebes des Individuums in seinem Verhältnisse zum Nächsten, diesem Uebel zuzufügen, den Haß an ihm wirksam zu bethätigen, der Gegensatz der Treue, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Grausamkeit, die Energie der Kraft, näher der Willenskraft, vermöge des Hasses, die Kräftigkeit der Kraft und des Willens, sofern es darauf ankommt, den Haß gegen den Nächsten zu bethätigen, der Gegensatz der Großmuth. Der Neid ist die specifisch höhere Potenz des Mißtrauens, die Tücke der Bosheit, die Schadenfreude der Rachsucht und die Grausamkeit der Härte. 4) Die falsche Liebe ist die s. g. bloß natürliche Gutherzigkeit**). Sie ist als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins also als falsche Liebe der Empfindung die Weichmüthigkeit (Weichherzigkeit), das Mitgefühl aus bloßer, d. h. überwiegend sinnlicher Empfindung, das falsche Mitgefühl, das in der That nicht wirkliches Mitgefühl ist, sondern eigentlich nur Gefühl der eigenen entweder Lust oder Unlust, mit der des Nächsten Freude oder Leid uns afficirt***), — als Untugend des universell bestimmten Selbstbe-

*) Vgl. Daub, Anthropol., S. 400 f.

**) Vgl. Baumgarten—Crusius, Lehrb. d. chr. Sittenl., S. 224.

***) Dieß falsche Mitgefühl ist es, was so oft unter dem Namen des „Mitleids" als eine sittlich zweideutige Tugend dargestellt wird, z. B. von Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, S. 389 (B. 7.), und neuerlich von Lüdemann, Die sittlichen Motive des Christenthumes, S. 53—55.

wußtseins, also als falsche Liebe des Sinnes, näher des Verstandessinnes, die (falsche) Nachsichtigkeit, das Wohlwollen aus schwachem, d. h. unverständigem Sinne, aus dem Sinne, wie er überwiegend nicht Verstandessinn ist, das falsche Wohlwollen (das in der That nicht wirkliches Wohlwollen ist), — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit, also als falsche Liebe des Triebes die Affenliebe, die Uneigennützigkeit aus bloßem, d. h. überwiegend sinnlichem (blindem) Triebe, die falsche Uneigennützigkeit (die bloß temperamentsmäßige Hingebung an den Nächsten, die in der That nicht wirkliche, d. h. uneigennützige, Hingebung an den Nächsten ist, sondern vorzugsweise nur die Befriedigung des eigenen natürlichen Triebes des Sich hingebenden), — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit, also als falsche Liebe der Kraft, näher der Willenskraft, die (weichliche und schwächliche) falsche Gefälligkeit*), die Wohlthätigkeit aus schwacher, d. h. willenloser Kraft, aus der Kraft, wie sie überwiegend nicht Willenskraft ist, die falsche Wohlthätigkeit (die Wohlthätigkeit, die keine persönliche, sittliche Kraft an das Hülfeleisten setzt, und deren Thaten daher nicht Thaten wirklicher Liebe sind, weßhalb sie auch in Wahrheit nicht wirkliche Wohlthätigkeit ist). Die Weichmüthigkeit ist die versteckte Gefühllosigkeit der Liebe, die Nachsichtigkeit die versteckte Dummheit der Liebe, die Affenliebe die versteckte Apathie der Liebe und die falsche Gefälligkeit die versteckte Schwäche der Liebe. 5) Endlich wohnt der Untugend auch in allen ihren besonderen Seiten wesentlich die Lieblosigkeit (in ihren vorhin bezeichneten mannichfachen Formen) ein (vgl. §. 647.). Wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der sittlichen Eigenthumhaftigkeit einwohnt, ist sie die Verschlossenheit (der Gegensatz der Offenheit), — wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Glückseligkeit, Hoffnung und Zufriedenheit einwohnt, der Mißmuth (die Verdrießlichkeit, die Morosität, — der Gegensatz der Heiterkeit), — wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Selbstbeherrschung einwohnt, die Quälsucht (in ihrem Minimum die Rücksichtslosigkeit, — der Gegensatz des Zartsinnes), — wie sie der Untugend als Untugend in

*) Vgl. Kant, a. a. O., S. 391.

Ansehung der Reinheit einwohnt, die **Buhlerei**, auf ihrer höchsten Potenz die Verführungssucht (der Gegensatz der Naivität), — wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Vermöglichkeit einwohnt, die **Kargheit**, beziehungsweise auch die **Verschwendung** (beide bilden den Gegensatz gegen die Freigebigkeit), — wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Selbständigkeit einwohnt, die **Unverträglichkeit**, mit Einschluß des Eigenwillens und der Rechthaberei (der Gegensatz der Nachgiebigkeit), — wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Gewichtigkeit einwohnt, die **Ungefälligkeit** (der Gegensatz der Dienstfertigkeit), — wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Qualifikation für die Gemeinschaft (in Ansehung der Berufstüchtigkeit) einwohnt, die **Kälte** (die Gleichgültigkeit, auf ihrer höchsten Stufe der Menschenhaß, — der Gegensatz des Gemeinsinnes), — wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Ehrenhaftigkeit einwohnt, der **Hochmuth**, von dem Pretiosität, Vornehmigkeit und dergl. niedere Stufen sind (der Gegensatz der Leutseligkeit), — wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Gebildetheit einwohnt, die **Unhöflichkeit**, im Maximum die Grobheit (der Gegensatz der Freundlichkeit), — wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Schönheit einwohnt, die **Sprödigkeit** (der Gegensatz der Holdseligkeit), — endlich wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Frömmigkeit einwohnt, die **Unerbaulichkeit**, im Maximum die Aergerlichkeit oder Skandalosität (der Gegensatz der Erbaulichkeit).

Anm. In des **Geizigen** Augen ist sein **Eigenbesitz** sein **Eigenthum***). Das Eigenthümliche des Geizes beruht auf der zur fixen Idee gewordenen Verwechselung dieser beiden.

§. 721. Die **Qualifikation für die Gemeinschaft** oder die Berufstüchtigkeit angehend (vgl. §. 676.), ist die Untugend einerseits (negative) Nichtqualifikation für die Gemeinschaft, bloße Unbrauchbarkeit für dieselbe oder bloße Berufsuntüchtigkeit und andererseits positive Qualifikation für die widersittliche Gemeinschaft, für das Reich des Bösen, und mithin Gefährlichkeit für die normale sittliche Gemeinschaft. 1) **Als bloße Nichtqualifikation für die Gemein-**

*) Die ausdrückliche Verneinung dieser Ansicht s. Luc. 16, 12.

schaft ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Unaufrichtigkeit, die Nichtqualifikation der Empfindung für die Gemeinschaft, die Unaufgelegtheit der Empfindung für die Gemeinschaft der Empfindung, also der Ahnungen und der Anschauungen, mit Anderen, kurz für das Kunstleben, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Unwahrhaftigkeit, die Nichtqualifikation des Sinnes, näher des Verstandessinnes, für die Gemeinschaft, die Unaufgelegtheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, für die Gemeinschaft des Sinnes und des Verstandes, also des Wissens und der Vorstellungen, mit Anderen, kurz für das wissenschaftliche Leben, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Unbescheidenheit »(die Indiskretion)«, die Nichtqualifikation des Triebes für die Gemeinschaft des Triebes, also des Eigenthumes und der Glückseligkeit, mit Anderen, kurz für das gesellige Leben, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Ungerechtigkeit, die Nichtqualifikation der Kraft, näher der Willenskraft, für die Gemeinschaft, die Unaufgelegtheit der Kraft, näher der Willenskraft, für die Gemeinschaft der Kraft und des Willens, also der Sachen und des Eigenbesitzes, mit Anderen, kurz für das öffentliche (oder bürgerliche) Leben. 2) Als Gefährlichkeit für die normale sittliche Gemeinschaft ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Falschheit, die widersittliche Qualifikation der Empfindung für eine lieblose und mithin selbstsüchtig falsche Gemeinschaft der Empfindung, also der Ahnungen und Anschauungen, mit Anderen, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Lügenhaftigkeit, die widersittliche Qualifikation des Sinnes, näher des Verstandessinnes, für eine lieblose und mithin selbstsüchtig falsche Gemeinschaft des Sinnes und des Verstandes, also des Wissens und der Vorstellungen, mit Anderen, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Treulosigkeit, die widersittliche Qualifikation des Triebes für eine lieblose und mithin selbstsüchtig falsche Gemeinschaft des Triebes, also des Eigenthumes und der Glückseligkeit, mit Anderen, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Unehrlichkeit (die Betrügerei), die widersittliche Qualifikation der Kraft, näher der Willens-

kraft, für eine lieblose und mithin selbstsüchtig falsche Gemeinschaft der Kraft und des Willens, also der Sachen und des Eigenbesitzes, mit Anderen.

Anm. Die Falschheit hat eine bestimmte Beziehung zum Kunstleben, die Lügenhaftigkeit zum wissenschaftlichen Leben, die Treulosigkeit zum geselligen Leben (an das sich ja die Freundschaft besonders nahe anschließt), und die Unehrlichkeit zum öffentlichen (bürgerlichen) Leben.

§. 722. Die Ehrenhaftigkeit angehend (vgl. §. 673.), ist die Untugend einerseits Ehrlosigkeit und andererseits falsche Ehrenhaftigkeit. 1) Als Ehrlosigkeit ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Niederträchtigkeit, die Ehrlosigkeit der Empfindung, d. h. die Untauglichkeit derselben, an der Ehre Lust, an der Unehre Unlust zu empfinden, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Gemeinheit, die Ehrlosigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, d. h. die Untauglichkeit desselben, sich als Sinn und Verstand für die Ehre zu vollziehen, um Ehre und Schande zu wissen, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Kriecherei, die Ehrlosigkeit des Triebes, d. h. die Untauglichkeit desselben, sich als Trieb nach Ehre zu vollziehen, d. i. Ehre zu begehren, die Aufgelegtheit desselben, seine Richtung auf die Unehre zu nehmen, und sich mittelst dieser zu befriedigen, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Verruchtheit, die Ehrlosigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, d. h. die Untauglichkeit derselben, sich als Kraft für die Ehre (für das Ehrenvolle) zu bethätigen (Ehrenvolles zu machen), die widersittliche Tauglichkeit und Aufgelegtheit derselben zur Wirksamkeit für die Unehre oder für das Schändliche (Schändliches zu machen). 2) Als falsche Ehrenhaftigkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Empfindlichkeit*), die widersittliche, falsche und leere Empfindung für die Ehre, welche die wahre Ehre zu empfinden und an ihr Lust zu haben nicht vermag, sondern nur an der falschen Ehre Lust fühlt, das Zerrbild des Ehrgefühles und eine eigenthümliche Modifikation der Eitelkeit, —

*) 1. A.: Aufgeblasenheit (die Großthuerei).

als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins der Uebermuth, der widersittliche, falsche und leere Sinn, näher Verstandessinn, für die Ehre, der die wahre Ehre nicht zu verstehen und zu würdigen, und die falsche von ihr nicht zu unterscheiden, vielmehr allein diese sich vorzustellen vermag, das Zerrbild des Edelmuthes und eine eigenthümliche Modifikation des Stolzes, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit der Ehrgeiz (die Ehrsucht), der widersittliche, falsche und leere Trieb nach der Ehre, der die wahre Ehre nicht zu begehren vermag, dagegen von der falschen Ehre angestachelt wird, das Zerrbild der Ehrliebe und eine eigenthümliche Modifikation des Eigensinnes, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Tollkühnheit, die widersittliche, falsche und leere Kraft, näher Willenskraft, für die Ehre (zu einem ehrenhaften Thun), welche für die wahre Ehre nicht zu wirken, wahrhaft Ehrenvolles nicht zu machen vermag, dagegen in Anstrengungen für die falsche Ehre sich vergeudet, das Zerrbild der Hochherzigkeit und eine eigenthümliche Modifikation des Trotzes.

§. 723. Die Gebildetheit angehend (vgl. §. 677.), ist die Untugend einerseits Ungebildetheit und andererseits falsche Gebildetheit oder Verbildetheit. 1) Als Ungebildetheit ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Gefühllosigkeit) die Stumpfheit, die Ungebildetheit der Empfindung, die Untüchtigkeit derselben, wie sie individuelle ist, sich in der Durchdringung mit der universellen Humanität und als durch diese bestimmt zu vollziehen, der Gegensatz des Zartgefühles, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Dummheit) die Unverständigkeit (die Thorheit), die Ungebildetheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, die Untüchtigkeit desselben, wie er individueller ist, sich in der Durchdringung mit der universellen Humanität und als durch diese bestimmt, also als wirklich denkenden zu vollziehen, der Gegensatz der Klugheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Apathie) die Ungeschlachtheit (die Ungeschliffenheit, die Rohheit im engeren Sinne des Wortes), die Ungebildetheit des Triebes, die Untüchtigkeit desselben, wie er individueller ist, sich in der Durchdringung mit der universellen Humanität und als durch diese bestimmt zu vollziehen, der Gegensatz des Anstandes,

— als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Schwäche) die Ungeschicktheit, die Ungebildetheit der Kraft, näher der Willenskraft, die Untüchtigkeit derselben, wie sie individuelle ist, sich in der Durchdringung mit der universellen Humanität und als durch diese bestimmt, also als wirklich machende (in dem oben §. 253. erörterten Sinne) zu vollziehen, der Gegensatz der Geschicklichkeit. 2) Als Verbildetheit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Empfindelei, die widersittliche Verbildetheit der Empfindung, d. h. die Fertigkeit, den bloßen Schein des gebildeten Gefühles in sich hervorzubringen, die verlarvte Gefühllosigkeit und das Zerrbild des Zartgefühles, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Geistreichigkeit*), die widersittliche Verbildetheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, d. h. die Fertigkeit, den bloßen Schein der gebildeten Verstandesäußerung in sich hervorzubringen, die verlarvte Dummheit und das Zerrbild der Klugheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Affektation (die Manier), die widersittliche Verbildetheit des Triebes, d. h. die Fertigkeit, den bloßen Schein der gebildeten Begehrung in sich hervorzubringen, die verlarvte Apathie und das Zerrbild des Anstandes, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Vielthuerei, die widersittliche Verbildetheit der Kraft, näher der Willenskraft, d. h. die Fertigkeit, den bloßen Schein der gebildeten Willenswirksamkeit in sich hervorzubringen, die verlarvte Schwäche und das Zerrbild der Geschicklichkeit.

Anm. Stumpfheit und Empfindelei stehen in augenscheinlicher Beziehung zum Kunstleben, Unverständigkeit und Geistreichigkeit zum wissenschaftlichen Leben, Ungeschlachtheit und Affektation zum geselligen Leben und Ungeschicktheit und Vielthuerei zum öffentlichen Leben.

§. 724. Endlich die Frömmigkeit angehend (vgl. §. 680.), ist die Untugend einerseits Irreligiosität und andererseits falsche Frömmigkeit. 1) Als Irreligiosität, d. h. als specifische Untüchtigkeit der Persönlichkeit, sich durch Gott bestimmen zu lassen, und näher des Selbstbewußtseins, sich als Gottesbewußtsein, und der

---

* Nicht etwa der wirkliche Geistreichthum, die Geistreichheit (berliner Witz).

Selbstthätigkeit, sich als Gottesthätigkeit zu vollziehen, ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Gefühllosigkeit) die Frivolität, die Irreligiosität der Empfindung, d. h. die Untüchtigkeit derselben, sich als religiöses Gefühl zu vollziehen, und die Fertigkeit derselben, sich als irreligiöses Gefühl zu vollziehen, die Aufgelegtheit der Empfindung zur Negation Gottes, der Mangel der Ehrfurcht vor Gott, also der Gegensatz der Demuth, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Dummheit) die Ungläubigkeit, die Irreligiosität des Sinnes, näher des Verstandessinnes, d. h. die Untüchtigkeit desselben, sich als religiösen Sinn zu vollziehen, und die Fertigkeit desselben, sich als irreligiösen Sinn und Verstand zu vollziehen, die Aufgelegtheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, zur Negation Gottes, also der Gegensatz der Gläubigkeit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Apathie) die Gewissenlosigkeit, die Irreligiosität des Triebes, d. h. die Untüchtigkeit desselben, sich als Gewissen zu vollziehen, und die Fertigkeit desselben, sich als irreligiösen Trieb zu vollziehen, die Aufgelegtheit des Triebes zur Negation Gottes, also der Gegensatz der Gewissenhaftigkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Schwäche) die Frevelhaftigkeit, die Irreligiosität der Kraft, näher der Willenskraft, d. h. die Untüchtigkeit derselben, sich als göttliche Mitthätigkeit zu vollziehen, und die Fertigkeit derselben, sich als irreligiöse Kraft und Willen zu vollziehen, die Aufgelegtheit der Kraft, näher der Willenskraft, zur Negation Gottes, also der Gegensatz der Folgsamkeit gegen Gott. 2) Als falsche Frömmigkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Andächtelei, die falsche Frömmigkeit oder die religiöse Verbildetheit der Empfindung, das falsche und leere religiöse Gefühl, die widersittliche Fertigkeit der Empfindung, den bloßen Schein des religiösen Gefühles in sich hervorzubringen, also die religiöse Empfindelei, das Zerrbild der Demuth, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins der Orthodoxismus*), die falsche Frömmigkeit oder die religiöse Verbildetheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, der falsche und

*) Vgl. Sack, Christl. Polemik, S. 134 ff.

leere religiöse Sinn, die widersittliche Fertigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, den bloßen Schein des religiösen Sinnes in sich hervorzubringen, also die religiöse Geistreichigkeit, das Zerrbild der Gläubigkeit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Gewissenspeinlichkeit (die Gewissensskrupulosität), die falsche Frömmigkeit oder die religiöse Verbildetheit des Triebes, das falsche und leere Gewissen, die widersittliche Fertigkeit des Triebes, den bloßen Schein des Gewissens in sich hervorzubringen, also die religiöse Affektation, das Zerrbild der Gewissenhaftigkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Scheinheiligkeit, die falsche Frömmigkeit oder die religiöse Verbildetheit der Kraft, näher der Willenskraft, die falsche und leere göttliche Mitthätigkeit, die widersittliche Fertigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, den bloßen Schein der göttlichen Mitthätigkeit in sich hervorzurufen, also die religiöse Vielthuerei, das Zerrbild der Folgsamkeit gegen Gott.

Drittes Hauptstück.

Die Entwickelungsverhältnisse der Untugend.

§. 725. Auch die Untugend, wie die Tugend, ist eine *allmälig werdende*; allein nichts desto weniger im natürlichen Menschen eine zugleich *angeborene*. Auf ihrer bloß natürlichen Potenz nämlich, als Untugend der bloßen sittlichen Rohheit, ist sie eine bereits angeborene; die Untugend auf der geistigen Potenz aber, die Untugend der Bösheit, vollends wie sie das Laster ist, wird erst erworben.

Anm. Untugenden hat also das Kind allerdings schon von der Geburt an, nämlich *bloße* Untugenden, und zwar näher Schwachheiten. Vgl. §. 652. 664.

§. 726. Als durch eine »relativ« *abnorme* sittliche Entwickelung werdende ist die Untugend wesentlich eine *nicht stätig* werdende.

§. 727. Da die sittliche Entwickelung des Individuums überhaupt schlechterdings durch die Gemeinschaft bedingt ist, so ist es auch insbesondere seine untugendhafte Entwickelung oder die Entwickelung seiner Untugend, und ihr Grad durch den jedesmaligen Höhestand der Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft. Auch die menschliche Untugend hält, was die jedesmalige Stufe ihrer Entwickelung angeht, wesentlich gleichen Schritt mit der Entwickelung der menschlichen sittlichen Gemeinschaft und sonach mit der sittlichen Entwickelung der Menschheit selbst. Doch macht es in dieser Hinsicht einen wesentlichen Unterschied aus, ob die Untugend des untugendhaften Individuums bloße Untugend ist oder eigentliches Laster. Ist das untugendhafte Einzelwesen einmal das lasterhafte, so steigert sich auch in ihm, je weiter die menschliche Gemeinschaft sich entwickelt, sei es nun in normaler (d. h. überall, der Natur der Sache gemäß, nur: *in sich nor-*

malisirender und somit relativ normaler, vgl. §. 742.) Weise oder in abnormer, die Untugend desto höher, indem sie sich jedenfalls immer tiefer in sich versittlicht. Das bloß untugendhafte Individuum dagegen findet an der vorgeschrittenen Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft, sofern sie die normale ist, eine wesentliche Unterstützung in seinem Kampf wider das Böse. Sofern dagegen die Entwickelung der menschlichen Gemeinschaft eine immer weitere Vertiefung in die sittliche Abnormität ist, so wird durch ihren Fortschritt auch die Gewalt der Sünde verhältnißmäßig gesteigert. Hat sich eine sittliche Gemeinschaft der Sünde, ein Reich des Bösen (§. 512.), gebildet, so hat an ihm der Lasterhafte eine Basis für die immer tiefere Entwickelung seines Lasters. Von ihm aus ergeben sich je länger desto durchgeführtere Bildungen des Lasters, und auf seiner Grundlage geht die Entwickelung der Untugend als Laster mit desto reißenderer Schnelligkeit von statten. Die menschlichen Laster werden sonach im Verlauf der sittlichen Entwickelung der Menschheit, sie sei nun die abnorme oder die normale, d. h. die kraft der Erlösung aus der Abnormität in die Normalität umbeugende (die sich normalisirende), — zumal da ja auch diese letztere ein Reich des Bösen absetzt, — von Generation zu Generation immer höher gesteigerte, immer abscheulichere und raffinirtere, und die denkbarerweise sublimirtesten Formen des Lasters können erst mit der Vollendung der sittlichen Entwickelung der Menschheit und mit der Vollendung des Reiches des Bösen hervortreten.

§. 728. Wie so die Vollendung des Lasters durch die Vollendung des Reiches des Bösen bedingt ist, so setzt aber auch diese letztere wieder die Vollendung der Entwickelung des menschlichen Lasters und insbesondere auch das Vorhandensein auch jener denkbarerweise höchsten Gestaltungen desselben voraus. Beide, das Laster und das Reich des Bösen, werden und vollenden sich also nur mit einander.

§. 729. Auch die Untugend ist schlechthin untheilbar. Keine der besonderen Untugenden kann anders vorkommen als zusammen mit allen übrigen*), und in jedem abnormen sittlichen Akte wirken wesentlich alle besonderen Untugenden zusammen, wiewohl natürlich in den mannichfachsten Mischungsverhältnissen. Denn die verschiedenen

*) Jac. 2, 10. 11.

besonderen Seiten der Untugend können, als wesentliche Momente im Begriffe dieser, nie die eine schlechthin ohne die übrigen gegeben sein, und ebenso können die beiden sich kreuzenden Paare von Gegensätzen, in denen die weitere Besonderung der Untugenden ihr Princip hat, immer nur irgendwie zusammen sein, da sie wesentlich und unabtrennlich zusammengehörige Momente der menschlichen Persönlichkeit konstituiren. Die Tugendmängel und die falschen Tugenden aber sind ebenfalls allemal in irgend einem Maße zusammen gegeben, da die Untugend wesentlich immer eine Mischung von beiden ist. (§. 670.) Wer eine besondere Untugend hat, hat mithin alle, wiewohl keineswegs ohne Weiteres alle in gleichem Maße.

730. Ebenso kann aber auch, wo eine besondere Untugend ist, überhaupt gar keine Tugend sein, und wer eine einzige besondere Untugend hat, der kann keine einzige besondere Tugend haben, nämlich als wahre. Denn ist die individuelle Sittlichkeit an irgend einer einzelnen Stelle eine abnorme, so kann sie wegen des organischen Zusammenhanges aller ihrer Elemente an keiner Stelle eine wahrhaft normale sein. Die Untugenden sind alle wesentliche Bestimmtheiten der Persönlichkeit des Individuums, welche organische Einheit aller ihrer besonderen Momente ist. Wo dieser in sich selbst Einen Persönlichkeit die materielle Natur in abnormer Weise zugeeignet ist, da kann sie ihr nicht zugleich auch in normaler Weise zugeeignet sein. Wo also eine Untugend ist, da muß, soweit überhaupt eine sittliche Entwickelung des Individuums statt findet, diese in allen einzelnen Punkten in irgend einem, wenn gleich noch so mannichfach abgestuften, Maße eine untugendhafte sein. Ueberdieß kann ja jede einzelne Tugend nicht anders gegeben sein als mit allen übrigen zusammen (§. 659.), wo folglich eine einzige fehlt, — und dieß ist doch sofort der Fall, sobald auch nur eine (besondere) Untugend gesetzt ist — da müssen, genau genommen, auch alle übrigen fehlen; wo aber die Tugenden fehlen, da haben eben hiermit unmittelbar zugleich die entsprechenden Untugenden ihre Stellen eingenommen. Schon jede einzelne besondere Untugend macht also das Subjekt selbst untugendhaft *).

---

*) Vgl. Schleiermacher, „Ueber die wissensch. Behandlung des Tugendbegriffes", S. 373. (S. W., Abth. III., B. 2.), Reinhard, Syst. der Christl. Moral, I., S. 3?3 f., Kähler, Wissensch. Abriß der christl. Sittenlehre, I., S. 169 f.

Anm. Mit dem obigen Satze besteht der andere sehr wohl zusammen, daß in dem Individuum unmöglich alle verschiedenen besonderen Untugenden gleichzeitig sich bethätigen können, indem ja die Aeußerungsweisen derselben sich zum Theil ausschließen. S. Reinhard, a. a. O., I., S. 786.

§. 731. Ungeachtet so Tugend und Untugend nie zusammen sein können in demselben Individuum, so können doch allerdings in diesem neben einzelnen stark hervortretenden »bloßen« Untugenden entschiedene Annäherungen an einzelne Tugenden, d. h. einzelne relative (d. h. aber eben nicht wirkliche) Tugenden bestehen*). Neben eigentlichen Lastern dagegen sind solche relative Tugenden nicht denkbar, da das Laster die ausdrückliche Bejahung der Sünde, wenn auch auf seiner ersten Stufe nur einer einzelnen besonderen Sünde, involvirt. Wohl aber können überhaupt einzelne bloße Untugenden in dem Individuum mit Lastern zusammen sein, ja sogar mit wirklicher Lasterhaftigkeit nach §. 699. Denn wie es einzelne Laster geben kann in dem Individuum, ohne daß dieses selbst schon lasterhaft ist, eben so kann es auch in dem a potiori schon lasterhaft zu nennenden Subjekte noch einzelne bloße Untugenden geben.

Anm. 1. Namentlich können auch in dem Bekehrten einzelne besondere Tugenden in ihrer Entwickelung weit zurückbleiben hinter anderen, und so in ihm neben wirklich werdenden Tugenden wirkliche Untugenden bestehen, doch so, daß diese letzteren in ihm in ihrem Princip bereits wesentlich gebrochen sind.

Anm. 2. Man sagt wohl, objektiv betrachtet gute Handlungen könnten auch bei der Untugend, ja sogar bei dem Laster selbst vorkommen. Dieß ist aber eine sehr mißverständliche Ausdrucksweise. Objektiv betrachtet gute Thaten, d. h. äußere Handlungen kann allerdings auch der Untugendhafte ausüben; allein solche Fakta sind dem richtigen Begriffe des Handelns zufolge (§. 227.) eben noch nicht wirklich Handlungen (Akta); denn die äußere Seite an einem Geschehen durch ein menschliches Einzelwesen ist für sich allein noch nicht die wirkliche Handlung selbst. Nimmt man aber zu diesen durch untugendhafte Subjekte vollzogenen äußeren Faktis die ihnen entsprechende und mit zu ihnen hinzugehörige innere Seite hinzu:

*) Vgl. Reinhard, a. a. O., II., S. 89—91.

so liegt die Einheit dieser beiden Seiten, welche erst die wirkliche Handlung ist, ohne Weiteres als ein Sittlich abnormes vor Augen. Es ist also vielmehr zu behaupten, daß objektiv gute Handlungen bei der Untugend unmöglich sind. Juristisch beurtheilt stellt sich die Sache freilich anders; aber die juristische Betrachtung muß hier völlig fern bleiben. Und doch sollte auch juristisch in dem hier angenommenen Falle nicht von Handlungen die Rede sein, sondern einfach von Thaten, wie ja auch das Recht gar nichts nach guten Handlungen fragt, sondern allein nach guten Thaten.

§. 732. Auch die untugendhafte Entwickelung hat ein immer vollständigeres Ineinander eingehen aller einzelnen besonderen Untugenden in dem Individuum zur Folge. Allein zum absolut vollständigen Ineinandersein derselben kann es doch nie kommen, da in dem Untugendhaften, weil sich die sittliche Entwickelung bei ihrer Abnormität nie vollenden kann, ein schlechthin vollständiges Ineinander aufgehen einerseits des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit und andererseits der Individualität und der universellen Humanität unter den gegenwärtigen Existenzbedingungen niemals erreichbar ist. Deßhalb ist auch in der Untugend (nämlich unter den dermaligen Bedingungen der Existenz des menschlichen Geschöpfes) nie eine völlige Konsequenz möglich*).

§. 733. Die Untugend ist folglich immer eine bloß approximative Harmonie der besonderen Untugenden und also auch des untugendhaften menschlichen Individuums selbst in und mit sich selbst. Die entschiedene Annäherung wenigstens an diese Harmonie findet in der Lasterhaftigkeit statt, in welcher der Kampf gegen die sittliche Abnormität aufgehört, und das Subjekt in demselben Maße, in welchem es lasterhaft ist, sich selbst mit ihr identificirt hat. Das vollendete Laster, das eigentlich diabolische, würde allerdings in dem lasterhaften Individuum die vollendete Harmonie aller besonderen (menschlichen) Laster und somit auch die vollendete Harmonie des Individuums mit sich selbst sein; allein diese schlechthin vollendete teuflische Lasterhaftigkeit kann eben jetzt nicht vorkommen. (§. 698.) Selbst bei ihr aber würde in dem Individuum immer noch die tiefste

*) Vgl. Baumgarten-Crusius, Lehrb. der chr. Sittenl., S. 227.

Disharmonie unaufgelöst zurückbleiben, sofern sie nämlich dasselbe in den ausgesprochensten Widerspruch mit seinem eigenen Begriffe oder Wesen als Mensch bringen würde. Die bloße Untugend hingegen, da sie wesentlich den Kampf gegen die sittliche Abnormität (die Sünde) involvirt, ist weit entfernt davon, eine solche Harmonie zu sein; es charakterisirt sie vielmehr grade der innere Zwiespalt zwischen Gutem und Bösem in dem sittlichen Sein des untugendhaften Individuums. (§. 695.)

§. 734. Ihrer wesentlichen »Identität« *) ungeachtet ist doch die Untugend in jedem untugendhaften Individuum unter einer schlechthin eigenthümlichen Gestalt gesetzt, d. h. in einem schlechthin eigenthümlichen Mischungsverhältnisse der einzelnen besonderen Untugenden. Immer hat eine einzelne besondere Untugend ein specifisches Uebergewicht, und theilt allen übrigen, sie specifisch abschattirend, durch ihre eigene besondere Farbe eine gemeinsame, schlechthin eigenthümliche Färbung mit. Dieses Uebergewicht der dominirenden Untugend ist einerseits ursprünglich angelegt in der natürlichen Grundlage der Individualität, dem Naturell, d. h. es beruht auf einem untugendhaften Talente, — andererseits aber kann es auch das eigene sittliche Produkt des untugendhaften Individuums sein, das Werk der untugendhaften Charakterbildung. Die Charakterbildung kann sogar die natürlich angelegte Herrschaft einer bestimmten besonderen Untugend wenigstens relativ aufheben, und zwar auch schon im natürlich sündigen Zustande. Bei weiter vorgeschrittener sittlicher Entwickelung sind in dieser Beziehung immer beide eben genannte Kausalitäten zugleich wirksam, entweder so, daß sie einander gegenseitig unterstützen, oder so, daß sie einander gegenseitig bekämpfen und beschränken.

§. 735. Dieses Uebergewicht einzelner besonderer Untugenden ist aber in dem untugendhaften Individuum zugleich eine wirkliche Störung des Gleichgewichtes und mithin auch der Harmonie der besonderen Momente seiner (untugendhaften) Sittlichkeit, da die Untugend die vollständige Harmonie derselben ausdrücklich ausschließt. Eine relative Einheit der individuellen (untugendhaften) Sittlichkeit besteht zwar auch in dem Untugendhaften mit jenem Uebergewichte einzelner

---

*) 1. A.: Untheilbarkeit.

besonderer Untugenden zusammen, indem es auch in ihm sein specifisches Maß an der Individualität hat; allein da diese eine abnorm entwickelte ist, so ist auch jenes Maß ein unrichtiges, und die innere Einheit, welche dasselbe konstituirt, ebenfalls eine unrichtige, d. h. eine nur relative.

§. 736. Bei der natürlichen sittlichen Verderbniß sind die Talente zugleich Anlagen zu Untugenden, die sich auch in irgend einem Maß bethätigen müssen. Aber deßhalb sind sie nicht etwa sittliche Uebel. Denn der Mangel des Talentes ist in dem natürlich sündigen Menschen nicht minder auch eine Anlage zur Untugend. Nur ist er eine Prädisposition zum bloßen Tugendmangel, also zur negativen Untugend, während die Talente Prädispositionen zu falschen Tugenden, also zu positiven Untugenden sind: welches Beides ethisch beurtheilt sich völlig gleich steht.

§. 737. Da das Talent auch zur Untugend in einer wesentlichen Beziehung steht, so gibt es auch eine Virtuosität der Untugend. Doch nur als Virtuosität des wirklichen Lasters. Denn die bloße Untugend, indem sie wesentlich den Kampf des sittlichen Subjektes gegen sie involvirt, schließt durch ihren Begriff selbst die Möglichkeit der Virtuosität in ihr aus.

§. 738. Da die Vollendung der sittlichen Entwickelung des Individuums überhaupt durch die Normalität derselben bedingt ist, so kann es bei der Untugend im Individuum zu keiner vollständigen Entwickelung seiner Talente kommen. Es kann bei ihr weder die vollständige Gesammtheit seiner Talente sich entfalten, noch irgend ein einzelnes zu der vollständigen Höhe, die zu erreichen es an sich fähig wäre.

§. 739. Da nun so bei der Untugend die vollständige Entwickelung der Talente der Einzelnen nicht erreichbar ist, so ist bei ihr auch keine vollendete Harmonie des Zusammenwirkens dieser letzteren in ihrem Sich gegenseitig ergänzen, und mithin auch keine Vollendung der sittlichen Gemeinschaft möglich.

§. 740. Dem Bisherigen zufolge ist die untugendhafte Entwickelung des natürlich sündigen menschlichen Individuums eine wirkliche positive Verkehrung desselben, — nicht etwa bloß ein Zurück-

bleiben desselben hinter dem ihm für seine (sittliche) Entwickelung gesteckten Ziele, sondern zugleich eine positiv abnorme (sittliche) Entwickelung, und zwar des ganzen Individuums, seiner Persönlichkeit selbst und seiner Natur, also seiner ganzen Person, nicht bloß einzelner Elemente oder einzelner Seiten derselben. Das Ergebniß der untugendhaften Entwickelung ist die Entstehung eines sittlich abnormen Menschen, einer sittlich abnormen vollständigen Person (Natur und Persönlichkeit), eines Menschen der Sünde, eines „alten Menschen". Die Aufhebung der Untugend in dem Individuum kann daher schlechterdings nicht als bloße Besserung gedacht werden, sondern nur als eine totale einerseits Umkehr und andererseits Umarbeitung und Umwandlung desselben, nur als die Aufhebung der gesammten bisherigen Entwickelungsreihe seines sittlichen Seins und die Anknüpfung einer völlig neuen, — nur als die Ertödtung des alten Menschen der Sünde und die Erzeugung eines neuen, sittlich normalen in dem Individuum, mit Einem Worte nur als eigentliche Bekehrung und Wiedergeburt.

Zweiter Abschnitt.

Die Tugend des neuen Menschen.

§. 741. Die Bekehrung und Wiedergeburt des natürlich sündigen menschlichen Individuums, ohne welche die Aufhebung der Untugend und die Herstellung der Tugend in ihm, also überhaupt seine sittliche (d. h. bestimmt *religiös*-sittliche) Normalisirung unmöglich ist (§. 740.) ist, (nach Theil I, Abtheil. 2) nicht anders als möglich denkbar als *kraft der* durch den zweiten Adam oder den Erlöser erwirkten (objektiven) *Erlösung*, — nämlich vermöge der *subjektiven Aneignung* dieser von Seiten des sündigen Individuums, durch welche sie ihm zum wirklichen (subjektiven) *Heil* wird. Der vermöge solcher subjektiver Aneignung der objektiv gegebenen Erlösung des Heils wirklich individuell (persönlich) Theilhaftige, und er allein, ist in concreto der Tugendhafte.

§. 742. Diese Aneignung kann ihrem Begriffe selbst zufolge *nur vermöge eines sittlichen Processes* in dem natürlich sündigen Individuum geschehen. Hierin liegt dann schon unmittelbar, daß sie sich nur über eine Vielheit von Vermittelungsmomenten hinweg, also *nur allmälig* vollziehen kann. Hiernach gibt es aber selbst kraft der bereits vorhandenen Erlösung und innerhalb des Bereiches ihrer geschichtlichen Wirksamkeit bis zur Vollendung des Heils im Individuum hin keine wirklich, d. i. *absolut* normale individuelle sittliche Entwickelung und individuelle Sittlichkeit, sondern nur eine *sich* (kraft der göttlichen Erlösungsgnade) *normalisirende* und somit *relativ* normale. Auch innerhalb ›des Bereiches‹ der Erlösung gibt es folglich vor dem schlechthin vollendeten Heile des erlösten Subjektes überall nur eine *relative* Tugend. Sofern jedoch jenes Sich nor-

malisiren der individuellen Sittlichkeit als ein »nach Maßgabe der jedesmal gegebenen Bedingungen«*) annäherungsweise *stätiges* gedacht wird**), ist diese bloß relative Tugend, als eine ihre bloße Relativität stätig mehr und mehr überwindende und von sich abthuende, nichts desto weniger (ihrer Relativität ungeachtet) *keine Untugend*, sondern *wirkliche* Tugend.

§. 743. Wiewohl aber die subjektive Aneignung der objektiven Erlösung von Seiten des natürlich sündigen Menschen wesentlich sittlich, d. h. *durch das eigene Handeln dieses letzteren* »selbst« vermittelt ist, so ist sie doch schlechterdings nicht als die eigene That desselben *für sich allein* denkbar. Sie kann nämlich der Natur der Sache nach offenbar nur vermöge eines Aktes *voller und unbedingter Selbstbestimmung* des sündigen Menschen (nur vermöge eines *schlechthin aufrichtigen und ernstlichen* Sich bekehren wollens desselben) erfolgen, ein solcher aber ist für ihn (*als sündigen*) aus sich selbst allein, weil durch die Sünde eben seine Persönlichkeit selbst wesentlich alterirt ist (§. 461.), eine reine Unmöglichkeit. So lange er der sündige ist, ist auch sein Selbstbewußtsein irgendwie getrübt und seine Selbstthätigkeit irgendwie gelähmt, mithin die Macht der Selbstbestimmung in ihm *nur relativ* vorhanden, — folglich kann er, eben so wenig als er sich *mit völliger Aufrichtigkeit und völliger Energie* von der Sünde abkehren kann, eben so wenig auch *mit völliger Aufrichtigkeit und völliger Energie*, d. h. *wahrhaft*, die ihm sich darbietende Erlösung ergreifen und sich zueignen. Um dieß zu können, müßte er *wirklich vollkräftig* wollen können, dazu aber müßte er bereits thatsächlich von der Sünde frei, also des Heiles der Erlösung gar nicht bedürftig sein, was wider die ausdrückliche Voraussetzung ist. Es ist daher die Möglichkeit eines von dem sündigen Individuum *für sich allein* auf die Aneignung der objektiven Erlösung *wirksam* oder *erfolgreich* gerichteten Handelns, ja auch nur des *Ausgehens* eines *unbedingt* auf dieses Ziel gerichteten Handelns *von ihm selbst* schlechterdings nicht abzusehen. Ist eine

*) 1. A.: wenigstens ausgesprochen.

**) 1. A.: wie die Natur der Sache dieß gestattet.

wirkliche subjektive Aneignung der (objektiven) Erlösung von Seiten des natürlich sündigen Menschen möglich, so ist sie es nur vermöge einer Wirkung Gottes in ihm, nur vermöge eines von Gott in ihm gewirkten, und zwar Beides primitiv oder seiner Entstehung nach kausirten und in seinem Verlaufe wirksam bethätigten, sittlichen Processes. Wie es denn auch schon unmittelbar in dem Begriffe der Wiedergeburt liegt, daß sie nicht letztlich die eigene That des menschlichen Einzelwesens sein kann, indem es widersprechend ist, daß Einer sich selbst zeuge und gebäre.

Anm. Man sagt wohl, der Mensch dürfe sich nur aufrichtig von der Sünde abkehren wollen, so sei er auch sofort des Heiles theilhaftig und bei Gott in Gnaden. Dieß mag in abstracto immerhin zugegeben werden. Aber darin eben liegt die Schwierigkeit, daß der Mensch als noch sündiger es psychologisch nicht vermag, unbedingt aufrichtig sich von der Sünde abkehren zu wollen*).

§. 744. Kraft einer solchen Wirkung Gottes aber ist die Aneignung der Erlösung von Seiten des sündigen Menschen und sein Eintritt in den Zustand des Heils allerdings denkbar. Im Allgemeinen beruht nämlich ihre Möglichkeit auf dem Umstande, daß in der durch die sündige Entwickelung bewirkten Vergeistigung des Individuums, wegen der Abnormität jener, nicht schlechthin wirklicher, sondern nur approximativer Geist, nur ein geistartiges Sein zustande gekommen ist, also ein, als wesentlich noch materielles, wieder in sich selbst auflösbares Produkt. Denn dieses geistartige Sein ist allerdings Einheit des Ideellen und des Realen; aber, weil in ihr das Ideelle kein >rein oder wahrhaft< Ideelles ist, eine nicht schlechthin vollzogene Einheit beider. Die Möglichkeit einer Einwirkung Gottes auf das sündige Individuum aber ist letztlich in dem wesentlichen Verhältnisse Gottes zur menschlichen Kreatur begründet, das durch die sündige Entwickelung, weil sie nur eine relativ abnorme ist, nur relativ aufgehoben ist, — auf bestimmte Weise aber vermittelt durch die Einverleibung des gottmenschlichen Erlösers in die Menschheit, vermöge welcher dieser, und in ihm und mittelst seiner Gott, in ihr eine organisch wirksame Potenz geworden ist.

---

*) >Vgl. Baader, S. W., VIII., S. 146.<

§. 745. Da die die Theilhaftigwerdung des natürlich sündigen Individuums an dem Heile der Erlösung wirkende Wirksamkeit Gottes eine durch den Erlöser in seinem organischen Verhältnisse zur [alten natürlichen] Menschheit vermittelte, alle Wirksamkeit des Erlösers aber wieder bestimmt durch seinen (geistigen) Naturorganismus, d. h. seinen heiligen Geist oder durch den „heiligen Geist" κατ' ἐξοχήν (s. §. 548.), vermittelt ist: so ist die Aneignung der Erlösung von Seiten des sündigen Individuums und mit dieser seine Entsündigung oder religiös-sittliche Normalisirung näher zu denken als eine Wirkung Gottes durch den „heiligen Geist" (des Erlösers), — und da sie von Gott selbst ausgeht, und nicht etwa erst durch das sündige Individuum in ihm hervorgerufen wird, mithin eine auf Seiten des Menschen schlechthin unverdiente ist, als eine Wirkung der göttlichen Gnade oder eine Gnadenwirkung. Diese Gnadenwirkungen sind nicht als isolirt von der speciellen Leitung auch des äußeren Lebens des menschlichen Individuums durch die göttliche Weltregierung zu denken, sie sind vielmehr in die gesammte specielle göttliche Gnadenführung oder die göttliche Erziehung*) des Einzelnen zum Heile innig mit hineinverflochten, und machen integrirende Bestandtheile derselben aus. Sie werden bestimmt eben durch die göttliche Anordnung und Leitung der äußeren Lebensverhältnisse des Menschen vermittelt, wodurch sie dann grade ihre volle Wirksamkeit erhalten, und die göttliche Gnadenführung bildet ihre allgemeine Unterlage und das sie unter sich zusammenhaltende Band.

Anm. 1. Die dogmatische Bezeichnung der göttlichen Gnadenwirkungen als eines influxus Dei physicus ist sehr treffend. Sie sind dieß, sofern einerseits die wirkende Kausalität in ihnen die göttliche Natur, näher die (geistige) Natur des Erlösers, der „heilige Geist", und andererseits ihr unmittelbares Objekt im Menschen seine Natur ist, sein Organismus oder beseelter Leib, sei es nun der materielle oder der geistige.

Anm. 2. Ueber die göttliche Gnadenführung vgl. Reinhard, Syst. d. chr. Moral, IV., S. 204—229. Zu ihr gehören insbesondere auch die göttlichen Prüfungen**). Nach unserem Begriffe

*) Tit. 2, 11. 12. Hebr. 12, 4—11.

**) ›Vgl. über sie auch Menken, Anleitung, S. 69 f. 91.‹

von der Allwissenheit Gottes und ihrem Verhältnisse zu der menschlichen Selbstbestimmung (s. §. 54, Anm., Bd. I, S. 222 ff.), haben wir sie unbedenklich als Erprobungen im eigentlichen Sinne ▸(1 Mos. 22, 12.)◂ zu betrachten, d. h. als ein wirkliches den Menschen auf die Probe stellen durch solche Situationen, in denen seine Selbstbestimmung nur vermöge eines vorzugsweise intensiven Sich in sich selbst zusammen nehmens sich richtig entscheiden kann. ▸Weßhalb denn auch an die richtige Erstehung der Prüfungen für den Menschen besondere göttliche Gnaden sich knüpfen. (1 Mos. 22, 15—18.)◂ Diese Prüfungen sind eben deßhalb für den Menschen unvermeidlich zugleich Versuchungen. Gleichwohl versucht Gott niemanden (Jac. 1, 13), d. h. die Absicht Gottes bei seinen Prüfungen geht nie dahin, den, welchen er prüft, dadurch zur Sünde zu veranlassen. Allerdings aber, da es der Natur der Sache nach kein anderes Prüfungsmittel gibt als die Versuchung, läßt Gott den Menschen in Versuchung kommen. Er läßt es zu, daß der Mensch von Anderen (es seien nun Menschen oder Dämonen, s. §. 503.) versucht werde, jedoch so, daß er zugleich diese Versuchung innerhalb der seinem Vermögen verhältnißmäßigen Schranken hält (1 Cor. 10, 13), — und führt ihn eben hiermit selbst in Versuchung (Matth. 6, 13). Vgl. überhaupt Harleß, Christl. Ethik, S. 94—101, und Hirscher, Christl. Moral, II., S. 382 f., vgl. I, S. 445 f. ▸Baader, S. W., XIV., S. 101—103.◂

§. 746. Da die subjektive Aneignung der Erlösung und mit ihr die Entsündigung oder die Herstellung*) der Normalität des natürlich sündigen Menschen nur von einer Wirksamkeit Gottes auf diesen ausgehen kann: so ist sie, ungeachtet sie wesentlich ein ▸religiös-◂ sittlicher Proceß ist, doch ▸zunächst◂ nur als ein innerhalb des direkten Verhältnisses des Menschen zu Gott, also ▸unmittelbar lediglich als ein ausdrücklich nur◂**) unter dem religiösen Charakter (unter der religiösen Potenz) gesetzter (sittlicher) Proceß zu denken, nur als ein ▸bloß◂***) religiös bestimmter Hergang,

*) Ich bemerke bei dieser Gelegenheit Ein für allemal, daß ich in diesem Buche durchweg das einfache „Herstellen" (und „Herstellung") nie in der Bedeutung von Wiederherstellen gebrauche, sondern immer nur in dem Sinne von: etwas, das als Aufgabe gestellt ist, zuwege bringen.

**) 1. A.: nur als ausdrücklich und vorwiegend.

***) 1. A.: wesentlich ausdrücklich und vorwiegend.

nicht als ein (zugleich an sich sittlicher, als ein zugleich ausdrücklich an sich)*) sittlich bestimmter Proceß.

§. 747. Allein ungeachtet der die Aneignung der Erlösung von Seiten des natürlich sündigen Menschen bewirkende Proceß einerseits schlechterdings als ein causaliter von Gott ausgehender und von ihm durch seine schöpferisch wirkende Gnade oder durch den „heiligen Geist" gewirkter zu denken ist: so muß doch nichts desto weniger dem Begriffe der Sache zufolge andererseits eben so unbedingt festgehalten werden (s. oben §. 742), daß der sündige Mensch schlechthin nur vermöge eines wirklich sittlichen Processes, also nur vermöge seiner eigenen sittlichen That die Erlösung zu eigen erlangen und ihres Heiles theilhaft werden kann. Die die subjektive Aneignung der Erlösung und die Entsündigung bewirkende Gnadenwirksamkeit Gottes muß also gedacht werden als eine Wirksamkeit Gottes in dem natürlich sündigen menschlichen Individuum selbst, d. i. namentlich in seiner Persönlichkeit und vermittelst ihrer Funktionen, — und der causaliter auf Gott zurückzuführende Proceß der subjektiven Aneignung der Erlösung oder der Erlangung des Heiles und der Entsündigung als ein wirklich sittlicher Hergang, als eine wirkliche sittliche Entwickelung in dem natürlich sündigen Individuum, deren erster Impuls und bleibendes Princip jedoch nicht in diesem selbst liegt, sondern in Gott, also als eine solche Wirkung Gottes auf das sündige Individuum und in demselben, die wesentlich zugleich ein eigener Akt (ein eigenes Handeln) desselben ist. Widrigenfalls würde nämlich in der Aneignung der Erlösung die Kontinuität der Lebensentwickelung des Individuums abgerissen, und die Identität des sündigen Individuums und des entsündigten aufgehoben, also nicht sowohl die Sündigkeit des Individuums, als vielmehr dieses selbst (sein Sein) vernichtet, was nichts Anderes sein würde als die Negation der Entsündigung selbst**). Diese ist vielmehr zu denken als eine mittelst der sittlichen Funktionen des sündigen Individuums selbst kraft der Gnadenwirkung Gottes erfolgende Aufhebung

*) 1. A.: lediglich sittlicher oder doch ausdrücklich und vorwiegend nur.

**) Vgl. Hirscher, Chr. Moral, II., S. 478.

der Reihe seiner bisherigen sittlichen Entwickelung und Anknüpfung einer völlig neuen Reihe derselben in entgegengesetzter Richtung. Der die Entsündigung durch Aneignung der Erlösung wirkende Gnadenakt Gottes ist deßhalb nothwendig als ein für und durch das sündige Individüum vermittelter zu denken; und darin liegt dann auch schon mit, daß er sich nur allmälig vollziehen kann.

§. 748. Der allgemeine Begriff des Vermitteltseins der göttlichen Gnadenwirkungen für das sündige Individuum ist die Empfänglichkeit desselben für sie. Diese Empfänglichkeit kann aber selbst wieder nur als eine in ihm von Gott gewirkte gedacht werden; denn als Resultat des abnormen sittlichen Processes an und für sich, der eine nur immer tiefere sittliche Depravation ist, ist sie nicht begreiflich. Sein Resultat ist wohl das Bedürfniß der göttlichen Gnadenwirkung, aber nicht die Empfänglichkeit für sie. Selbst das Gefühl des Bedürfnisses ist Empfänglichkeit erst dann, wenn es mit dem Vermögen verbunden ist, die dargebotene göttliche Hülfe zu ergreifen, ja auch nur eine solche Hülfe wirklich, d. h. unbedingt ernstlich zu suchen.

§. 749. Diese Empfänglichkeit für die göttliche Gnadenwirkung kann aber auch wieder nur als eine auf sittlichem Wege in dem sündigen Individuum durch Gott gewirkte gedacht werden, — also als in ihm mittelst eines sittlichen Herganges zustande gekommene, der sein Princip und seinen Impuls nicht in dem sündigen Individuum selbst hat, sondern allein in der göttlichen Gnadenwirksamkeit. Die Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in dem natürlich sündigen Menschen ist demnach zu denken als selbst Wirkung der göttlichen Gnade, d. h. als Wirkung der vorbereitenden Gnade, — diese Wirksamkeit der vorbereitenden Gnade in ihm aber als eine ausdrücklich für ihn vermittelte.

§. 750. Demzufolge muß der Ausgangspunkt des Heiles oder der subjektiven Aneignung der objektiven Erlösung gedacht werden als ein solcher Moment, in welchem die göttliche Gnade das für sie noch unempfängliche menschliche Individuum in der Weise berührt, daß in ihm durch diese Berührung, ohne daß bei ihm schon irgend eine wirkliche Empfänglichkeit für die göttliche Gnade vorausgesetzt werden darf, eben diese Empfänglichkeit hervorgerufen werden kann.

Eine solche Berührung ist aber nur in dem Falle möglich, wenn die göttliche Gnade dergestalt auf das natürlich sündige Individuum wirkt, daß sie, um aufgenommen zu werden, nichts weiter voraussetzt als die allgemeine, weil rein natürliche, psychologische Erregbarkeit.

Anm. In dieser bloß psychologischen Empfänglichkeit ist eine Selbstbestimmung des Menschen noch gar nicht mitgesetzt, und eben hierdurch unterscheidet sie sich wesentlich von der eigentlich sittlichen Empfänglichkeit. Jene rein für sich allein ist das, was die Konkordienformel die capacitas mere passiva des natürlichen Menschen, sich bekehren zu lassen, nennt.

§. 751. Dieser Fall nun findet dann statt, wenn die göttliche Gnade von außenher, und lediglich von außenher, auf das natürlich sündige Individuum, und zwar näher unmittelbar auf sein Selbstbewußtsein — durch welches ja überhaupt nothwendig alle von außen herkommenden Einwirkungen auf die Persönlichkeit vermittelt werden (§. 212.), — einwirkt, folglich unmittelbar gar nicht als göttliche Gnade, d. i. als Einwirkung des „heiligen Geistes", sondern als von außenher in das Selbstbewußtsein fallende (als äußerlich wahrnehmbare) Thatsache oder Erscheinung, d. h. als göttliche Offenbarung. Wobei es im Wesentlichen völlig gleich gilt, ob eine solche äußere Offenbarung unmittelbar oder mittelbar an den Menschen gelangt, d. h. ob durch einen wirklich neuen geschichtlichen Offenbarungshergang oder durch die anschauliche Vorführung einer bereits vergangenen Offenbarungsgeschichte vor sein Selbstbewußtsein durch lebendige Mittheilung der Kunde von ihr, also näher durch die Verkündigung des geoffenbarten Wortes Gottes (§. 268.) und namentlich des Evangeliums von dem Erlöser, — sei es nun durch menschliches Wort oder durch göttliche individuelle Führung, welche in Wahrheit der Natur der Sache nach immer beide zusammenwirken. Möglich ist nämlich auch jener zuerst gedachte Fall auch nach dem schon erfolgten Abschlusse der göttlichen Offenbarung durch die wirklich vollbrachte Erlösung und ungeachtet der absoluten Vollendung der göttlichen Offenbarung in dem Erlöser allerdings noch immer, sofern ja die Entwickelung des Verständnisses dieser Offenbarung Gottes in dem Erlöser auf Seiten der sündigen Menschheit keineswegs auch schon

zugleich mit ihr selbst abgeschlossen ist, vielmehr dem Begriffe der Sache selbst zufolge bis zur vollständigen Vollendung einerseits der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers und andererseits der Entwickelung der menschlichen Erkenntniß ununterbrochen fortgeht. Eine solche äußere und lediglich äußere Offenbarung Gottes an den Menschen setzt in diesem zu ihrer Aufnahme nichts weiter voraus als irgend ein Maß von Lebendigkeit des Selbstbewußtseins oder der erkennenden Funktion.

§. 752. Der Anfang der göttlichen Gnadenwirkungen in dem sündigen Menschen muß demnach schlechterdings als eine äußere Offenbarung Gottes für ihn gedacht werden. Diese, als eine rein äußere gefaßt, hat, indem sie dem Selbstbewußtsein Gott auf eine neue, eigenthümlich nahe und anschauliche Weise zur Wahrnehmung bringt, zu ihrer unmittelbaren, aber rein natürlichen (rein psychologisch nothwendigen) Wirkung eine specifisch kräftige Erregung des durch die sündige Entwickelung abnorm deprimirten Gottesbewußtseins. Als eine solche bloß von außenher kommende religiöse Anregung seines Selbstbewußtseins hat diese göttliche Aufweckung des Gottesbewußtseins in ihm durchaus nichts Zwingendes für den Menschen. Es steht in der Macht dieses letzteren, sich mit seiner Selbstbestimmung entweder affirmativ oder negativ gegen sie zu verhalten, entweder sich ihr hinzugeben oder sich gegen sie zu verschließen. Gibt er sich nun ihr hin, so ist die, immer noch rein natürliche, Folge davon eine specifische Aufhellung und Reinigung, eben damit aber unmittelbar zugleich auch Verstärkung seines durch die Sünde verdunkelten Gottesbewußtseins, Beides, zunächst wie es religiöses Gefühl, dann aber auch wie es religiöser Sinn oder resp. Verstand ist, — die Entstehung der Gottesfurcht im engeren Sinne des Wortes in ihm.

§. 753. Das so wieder sich bestimmt und mit wenigstens relativer Klarheit als Gottesbewußtsein vollziehende und also sich Gott zuwendende Selbstbewußtsein wirkt wiederum ebenso rein natürlich unmittelbar auf die durch die sündige Entwickelung abnorm deprimirte Gottesthätigkeit, und ruft eine specifisch kräftige Erregung derselben hervor, eine bestimmte Sollicitation derselben, sich auf die Aufhebung der bisherigen sündigen Entwickelung und ihres Ergeb-

[illegible] zu [illegible]. Und diese weitere Förderung der von Seiten des Selbstbewußtseins [illegible] aufgenommenen göttlichen Anregung führt aber durchaus keinen Zwang für den Menschen mit sich. Ob er sich gegen die von der Gottesfurcht in ihm unvermeidlich ausgehende Erweckung seiner Gottesbedürftigkeit mit seiner Selbstbestimmung affirmativ verhalten will oder negativ, ob er ihr Raum geben oder sie zurückdrängen will, das steht bei ihm. Verstattet er ihr aber Raum, so ist die ebenfalls [illegible] natürliche Folge davon eine innerliche Vertiefung der durch die Sünde erlahmten Gottesbedürftigkeit in ihm und hiermit das natürliche Entstehen eben jener Reaktion gegen seine bisherige sündige Entwicklung. Diese Reaktion ist eine Gegenwirkung der Gottesbedürftigkeit Beides, zunächst wie sie religiöser Trieb, d. i. Gewissen, dann aber auch wie sie religiöse Kraft, d. i. göttliche Mitthätigkeit ist. Sie ist also allerdings zunächst Gewissensschmerz, dann aber ebenso wesentlich auch Vorsatz und Versuch der Besserung (vermöge der wiederbelebten göttlichen Mitthätigkeit). Eben als die Einheit dieser beiden ist sie die Reue*), die so die natürliche Wirkung der wiederbelebten Gottesfurcht ist, sofern der Mensch ihre Wirksamkeit auf seine Selbstthätigkeit nicht unterdrückt.

§. 754. Die bisher beschriebene göttliche Anfassung des sündigen Menschen durch die von außen her an ihn herangebrachte göttliche Offenbarung ist die Berufung desselben, deren unmittelbare Wirkung, sofern sie eine erfolgreiche ist, auf Seiten des Menschen Gottesfurcht (im engeren Sinne) und Reue sind. Eben als eine bloß von außen her kommende Erregung seiner Persönlichkeit von Gott hat die Berufung für den Berufenwerdenden in keiner Weise etwas Zwingendes, sondern es steht in seiner Macht, sich gegen sie entweder affirmativ oder negativ zu verhalten, sie entweder anzunehmen oder abzulehnen. Welches von Beidem auch stattfinden mag, das Zustandekommen der Gottesfurcht und mittelst dieser dann auch der Reue in ihm oder ihr Nichtzustandekommen, es ist seine eigene That, das Werk seiner Selbst-

*) 2 Cor. 7, 8—11. Vgl. auch J. Müller, die chr. Lehre von der Sünde, I., S. 243—24?. (2. A.), der sehr richtig urgirt, daß das bloße Schuldgefühl und das böse Gewissen nicht schon die Reue ist, indem diese „nicht eine bloße Bestimmtheit des Bewußtseins, sondern zugleich ein Wollen" ist.

bestimmung. Kommen aber so durch seine eigene Selbstbestimmung Gottesfurcht und Reue wirklich in ihm zustande, so war dieß augenscheinlich eben nur vermöge der ihn berufenden göttlichen Gnade möglich, und jene haben mithin wesentlich ihre letzte Kausalität in dieser, wenn gleich sie nicht durch sie für sich allein kausirt sind.

§. 755. Diese Berufung, wenn sie angenommen wird und mithin erfolgreich ist (wirksam ist sie ihrem Begriffe zufolge immer), ist der reale Anfangspunkt der wirklichen Aneignung der Erlösung von Seiten des sündigen Menschen und also des Heiles dieses letzteren.

§. 756. Mit der Annahme der Berufung in Gottesfurcht und Reue ist in dem sündigen Menschen selbst für die göttliche Gnade im engeren Sinne, d. h. für sie als eine innerlich wirksame, ein bestimmter wirklich empfänglicher Punkt gegeben, an den also ihre innerliche Wirksamkeit anknüpfen kann, und zwar ein doppelter, der eine auf Seiten des Selbstbewußtseins (die Gottesfurcht), der andere auf Seiten der Selbstthätigkeit (die Reue). So ist in ihm wirklich die Möglichkeit einer göttlichen Gnadenwirksamkeit im eigentlichen Sinne auf ihn vorhanden, d. h. die Möglichkeit einer Einwirkung Gottes oder näher des Erlösers durch seinen heiligen Geist auf die Funktionen des Naturorganismus (des beseelten Leibes) des sündigen Menschen, aus denen die Bestimmtheit seines persönlichen Lebens oder seiner Persönlichkeit resultirt, >— nämlich zum Behufe der Herabstimmung der abnorm hohen Lebendigkeit der materiellen Natur desselben*).<

§. 757. Eine solche eigentliche (d. h. innerliche) Gnadenwirkung Gottes auf den sündigen Menschen ist aber auch die unumgängliche Bedingung der Erhaltung und vollends des Wachsthumes der durch die göttliche Berufung in ihm hervorgerufenen Empfänglichkeit für sie. Nämlich sich selbst überlassen muß diese letztere allmälig wieder erlöschen. Die Gottesfurcht kann sich in dem Selbstbewußtsein des natürlichen sündigen Menschen, wie sie durch einen außerordentlichen Reiz von außen her in ihm angeregt ist nicht bleibend erhalten; denn die Stärke des erregenden äußeren Reizes läßt nothwendig in demselben Maße nach, in welchem er seine Neuheit und Ungewohnt-

*) >Vgl. Pictet bei Ebrard, Dogm., II., S. 558 f.<

heit, d. i. eben seine Eigenschaft, außerordentlicher Reiz zu sein, einbüßt, — das Selbstbewußtsein des sündigen Individuums aber kann sich für sich allein nicht wieder zu kräftiger Gottesfurcht vollziehen, weil es ja in sich organisch alterirt und erkrankt ist. Und völlig der gleiche Fall findet auch in Ansehung der Reue statt, deren Energie ja durch die Lebendigkeit der Gottesfurcht bedingt ist. Also schon um die durch die Berufung erwirkte Empfänglichkeit für die die Erlösung aneignende oder das Heil mittheilende göttliche Gnadenwirkung zu bewahren, bedarf es schlechterdings einer inneren Gnadeneinwirkung Gottes (durch den „heiligen Geist") auf den in der Berufung von außen her göttlich angefaßten Menschen. Diese erste innere göttliche Gnadenwirkung, die aus dem eben angegebenen Grunde die unmittelbare Folge der Annahme der Berufung ist, ist die Erweckung. Sie ist eine unmittelbare (übernatürliche) Belebung und Steigerung der Funktionen des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit des sündigen Menschen unter ihrer ausdrücklichen Bestimmtheit als Gottesbewußtsein und Gottesthätigkeit durch den „heiligen Geist" über den auf dem dermaligen natürlichen Standpunkte der religiös-sittlichen Entwickelung des betreffenden Individuums durch die eigene Selbstbestimmung dieses für sich allein (lediglich als solche) erreichbaren Höhepunkt der Kräftigkeit hinaus. Sie ist sonach eine (übernatürliche) Wirkung Gottes in dem Menschen, aber eine solche, die doch insofern bestimmt für diesen vermittelt, ja sein eigenes Werk ist, als sie ja eben die Bestimmtheit in ihm realiter setzt, welche seine eigene sittliche Selbstbestimmung ausdrücklich erstrebt, nur in ohnmächtiger und deßhalb erfolgloser Weise.

§. 758. Sofern diese erweckende Gnadenwirkung auf das Selbstbewußtsein des Menschen, nämlich als Gottesbewußtsein, gerichtet ist, ist sie die Erleuchtung, — sofern sie auf seine Selbstthätigkeit, nämlich als Gottesthätigkeit, gerichtet ist, ist sie die Zerknirschung (contritio), welche beide also wesentlich zusammen gehören.

§. 759. Etwas Zwingendes hat auch die Erweckung nicht, da sie ja eben nur die erhaltende und eben damit zugleich steigernde Erregung der Empfänglichkeit für die Gnadenwirksamkeit Gottes ist, die Empfänglichkeit aber ihrem Begriffe zufolge in der bloßen

realen Möglichkeit der Annahme von etwas besteht, und die Nöthigung zu dieser Annahme ausdrücklich ausschließt.

§. 760. Mit der Erweckung ist der Proceß der Entsündigung oder der religiös-sittlichen Normalisirung des sündigen Menschen, der Proceß seiner Umkehr in ein Gott positiv zugewendetes Verhältniß und in die sittliche Normalität, kurz der Bekehrungsproceß desselben in den Gang gebracht; aber seine Bekehrung selbst ist mit ihr noch nicht wirklich zustande gekommen oder auch nur entschieden. Ihr Zustandekommen ist jetzt noch erst bedingt auf der einen Seite durch das Eingehen des erweckten Individuums mit seiner Selbstbestimmung auf die erweckende Gnadenwirkung, durch sein Sich von der göttlichen Gnade erwecken lassen. Denn nur hierdurch kann das Werk Gottes in ihm ein durch es selbst vermitteltes, also zugleich sein eigenes Werk werden, wie es die unüberhebliche Forderung ist. Ein solches eigenes, d. h. selbstbewußt-selbstthätiges Eingehen des sündigen Menschen auf die nunmehr in ihm faktisch wirksam gewordene göttliche Gnadenwirksamkeit ist nämlich jetzt, grade vermöge dieser selbst, >für ihn< wenigstens annäherungsweise >in voller Wahrheit< möglich, indem sie ja eben wesentlich eine, — wenn gleich nur übernatürlich zustande kommende, und also auch an sich nur momentane, — annäherungsweise Herstellung der Integrität der Persönlichkeit, d. h. eben zugleich der wirklichen Macht der Selbstbestimmung in ihm ist. Auf der anderen Seite*) aber kann es zu einer zur wirklichen Bekehrung ausschlagenden Entscheidung des Bekehrungsprocesses nicht anders kommen als durch Gott selbst, näher durch eine specifische Steigerung seiner erweckenden (inneren) Gnadenwirksamkeit. Die Möglichkeit der wirklichen Bekehrung ist nämlich offenbar bedingt durch das Zustandekommen wenigstens Eines Momentes wirklich vollkräftigen Gottesbewußtseins, und mit ihm zugleich eines wirklich vollen persönlichen Selbstbewußtseins, und einer wirklich vollkräftigen Gottesthätigkeit, und mit ihr zugleich einer wirklich vollen persönlichen Selbstthätigkeit in dem Erweckten**), — ja die wirkliche Bekehrung ist eben selbst wesentlich nichts Anderes als das Zustande-

*) Die Schwierigkeit, um die es sich im Folgenden handelt, fühlt gar wohl Romang, Syst. der nat. Religionslehre, S. 476. Anm.

**) >Vgl. Baader, XIV., S. 154.<

gekommensein dieser beiden und zwar, was schon unmittelbar in ihrem Begriffe selbst mit liegt, in ihrer vollen Einheit, — in der Art, daß sie fortan das gesammte religiös-sittliche Leben des Individuums und seine gesammte religiös-sittliche Entwickelung als das sie bestimmende Princip beherrschen. Bei der infolge der Sünde eingetretenen, abnorm hohen und vermöge dieses ihres Ueberschwellens die Persönlichkeit alterirenden Gewalt der materiellen oder sinnlichen Funktionen kann es aber in dem Menschen kraft der Entwickelung seines eigenen Lebensprocesses für sich allein zu einer solchen Vollkräftigkeit einerseits des Selbstbewußtseins und mit ihm des Gottesbewußtseins und andererseits der Selbstthätigkeit und mit ihr der Gottesthätigkeit, auch bloß momentan, schlechterdings nicht kommen. Die Möglichkeit einer solchen Vollkräftigkeit beider ist schlechterdings bedingt durch die vorhergängige, wenn auch nur momentane, Depression der Wirksamkeit der materiellen (sinnlich-selbstsüchtigen) Funktionen im Menschen bis zur normalen Höhe ihrer [Intensität]*). Eine solche Depression aber kann wieder nicht anders als möglich gedacht werden denn als durch eine göttliche Wirkung, also vermöge einer specifischen Steigerung der göttlichen Gnadenwirksamkeit zustande kommend. Vermöge einer solchen die Gewalt der sinnlichen Funktionen im Menschen momentan bis auf den normalen Grad herabdrückenden Gnadenwirksamkeit kann dann allerdings der Erweckte sich wirklich bekehren, und ihr Eintritt, der aber auf Seiten desselben dadurch bedingt ist, daß er der göttlichen Gnadenwirkung Raum gibt, ist unmittelbar selbst seine Bekehrung.

Anm. Dieses Wesen der Bekehrung, wie es auf der eben bezeichneten specifischen göttlichen Gnadenwirkung beruht, ist es, was in der christlichen Taufe auf mysteriöse Weise dargestellt wird. (Vgl. Röm. 6, 3 ff.) S. darüber unten §. 775.

§. 761. Mit dem wirklichen Eintritt der Bekehrung schlägt die vorbereitende Gnade gratia praecurrens s. praeveniens) in die wirkende (gratia operans s. convertens) um. Die bereits in der Berufung und noch entschiedener in der Erweckung anhebende göttliche

---

*) 1. A.: Gewalt. Vgl. 1 Petr. 4, 1. Röm. 6, 6. 7. Col. 2, 12.

Gnadenwahl ist nun an dem Individuum zum wirklichen Vollzuge gekommen. (S. oben §. 518.) Dieses, indem es auch seinerseits seine Berufung und Erwählung festgemacht hat*), ist nun das wirklich erwählte, und diese seine wirkliche Erwählung kann auch nicht wieder rückgängig werden. (S. unten §. 790.)

§. 762. Auch in der Bekehrung wirkt die göttliche Gnade nicht zwingend, vielmehr kommt ja die Bekehrung wesentlich eben dadurch zu Stande, daß der erweckte Sünder kraft seiner Selbstbestimmung die erweckende Gnadenwirkung sich soweit steigern läßt, daß sie es bis zu dem eben angegebenen Maße der Depression der materiellen Lebensfunktionen in ihm bringt, oder ihren Kulminationspunkt als bekehrende erreicht. Eben so wenig ist die göttliche Gnadenwirkung in der Bekehrung eine magische; denn sie ist ja die Realisirung eben Desjenigen, worauf der Erweckte vermöge seiner eigenen Selbstbestimmung von Anfang an ausdrücklich hinstrebte, nur vergeblich und mehr und mehr mit dem klaren Bewußtsein um die Unmöglichkeit, es aus seinen eigenen Mitteln allein jemals zu erreichen. Grade in der Bekehrung ist der sündige Mensch zum ersten Male wahrhaft bei sich selbst, und eben an dem Eindrucke erkennt er sie, den er von ihr empfängt, daß nunmehr die Banden der Sünde wirklich zersprengt sind, die ihn bis dahin gefangen hielten, daß er nun wirklich in dem Innersten seiner Persönlichkeit von der Sünde frei geworden ist. Die Bekehrung ist allerdings nur als die Wirkung der göttlichen Gnade im Menschen denkbar; aber sie ist zugleich der eigenste Akt des Menschen. Ihrer göttlichen Kausalität ungeachtet, ja grade vermöge derselben ist sie ein Akt der vollen Selbstbestimmung des Menschen, weil ein Akt seiner durch keinen abnormen Gewalteinfluß der materiellen (sinnlich-selbstsüchtigen) Lebensfunktionen beschränkten Persönlichkeit.

§. 763. Als menschlicher Akt betrachtet ist die Bekehrung unmittelbar zugleich ein negirender und ein ponirender, und zwar Beides in unbedingter Weise. Sie ist nach der einen Seite, nach rückwärts hin, die unbedingte Negation der bisherigen abnormen oder sündigen sittlichen Lebensentwickelung, d. i. Buße, welche also

---

*) Vgl. 2 Petr. 1, 10.

nur die absolut zu Stande gekommene und eben damit dann auch erfolgreiche Reue ist, — und nach der anderen Seite, nach rückwärts hin, die unbedingte »Affirmation«*) einer neuen normalen sittlichen Lebensentwickelung, d. i. Besserung, nämlich wirkliche und wirklich erfolgreiche Besserung. Beide können nur schlechthin zusammen gegeben sein, und jede von beiden hat nur in der anderen ihre Wahrheit. Daher hat auch keine von beiden vor der anderen die Priorität voraus. »In ihrer unzertrennlichen Einheit machen beide die im weiteren Sinne sogenannte Buße aus.«

§. 764. Die Bekehrung ist ferner als menschlicher Akt Beides, ein Akt des Selbstbewußtseins und ein Akt der Selbstthätigkeit, also ein theoretischer und ein praktischer Akt. Da aber in der Bekehrung beide, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit auf vollkräftige Weise wirksam sind, so koincidiren in ihr auch die Funktionen beider durchaus, und die Bekehrung ist mithin ein Akt des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit in ihrer durchgreifenden Einheit, ein Akt der ganzen, in sich harmonisch einigen Persönlichkeit. Dieser Akt ist der Glaube im weiteren (oder biblischen) Sinne des Wortes. Die Bekehrung geschieht also auf Seiten des Menschen wesentlich durch den Glauben im weiteren Sinne.

§. 765. Näher ist sie (als menschlicher Akt) des Selbstbewußtseins die unbedingte Vollziehung des Gottesbewußtseins, d. h. der Glaube im engeren Sinne des Wortes (vgl. §. 267.), — als Akt der Selbstthätigkeit die unbedingte Vollziehung der Gottesthätigkeit, d. h. die Angelobung an Gott**) (der religiöse Gehorsam in seiner ungetheilten Intensität). Jede dieser beiden Seiten ist wesentlich zugleich gesetzt mit der anderen, und keine ist ohne die andere. In dieser ihrer wesentlichen Einheit sind sie der Glaubensgehorsam, und dieser ist eben in concreto der Glaube im weiteren Sinne des Wortes (vor. Paragraph). Da jede neue Lebensentwickelung des menschlichen Einzelwesens unmittelbar an der individuellen Seite anhebt, so sind auch beide, Glaube im engeren Sinne und Angelobung an Gott (religiöser Gehorsam) in dem Akte der Bekehrung selbst über-

*) 1. A.: Position.

**) 1 Petr. 3, 21.

wiegend unter der individuellen Bestimmtheit gesetzt, jener überwiegend als religiöses Gefühl, diese überwiegend als religiöser Trieb, d. h. als (gutes) Gewissen, worin wesentlich die Selbstaufopferung an Gott mit liegt (S. §. 269.) An sich aber sind beide Funktionen jene des ganzen Selbstbewußtseins, also ebensowohl des Sinnes, näher Verstandessinnes, hier mithin bestimmt des religiösen Sinnes, als des Gefühles, d. h. hier des religiösen Gefühles, und diese der ganzen Selbstthätigkeit, also ebensowohl der Kraft, näher der Willenskraft, hier mithin bestimmt der göttlichen Mitthätigkeit, als des Triebes, d. h. hier des Gewissens. Daher liegt im Glauben wesentlich auch schon das religiöse Wissen oder die Theosophie (die Gnosis) mit präformirt, und in der Angelobung an Gott wesentlich auch schon die religiöse Thatkraft zur Heiligung der Welt.

§. 766. Diesem Allem zufolge ist die Bekehrung wesentlich die wesentliche Richtigstellung des Verhältnisses des sündigen Menschen zu Gott. Der bekehrte Sünder, wie er durch den Glauben im weiteren Sinne von der Sünde abgewendet und Gott zugewendet ist, steht zu Gott in dem eigenthümlich-angemessenen Verhältnisse, und ist mithin gerecht vor Gott*). Eben sein Glaube im weiteren Sinne des Wortes (d. i. sein Glaube im engeren Sinne und seine Angelobung an Gott) ist seine Gerechtigkeit vor Gott. Diese Gerechtigkeit aus dem Glauben bezieht sich gleichmäßig auf beide Seiten der Persönlichkeit. In dem Selbstbewußtsein besteht sie darin, daß dieses, negativ ausgedrückt, aufgehört hat, Bewußtsein der Sünde oder Schuldbewußtsein (§. 475.) zu sein, und positiv ausgedrückt, ganz Gottesbewußtsein ist, — also einerseits Bewußtsein der Schuldlosigkeit vor Gott, andererseits Bewußtsein der Angehörigkeit an Gott oder der Gotteskindschaft. In der Selbstthätigkeit besteht sie darin, daß diese, negativ ausgedrückt, aufgehört hat, Thätigkeit der Sünde, Ungehorsam gegen Gott zu sein, und positiv ausgedrückt, ganz Gottesthätigkeit geworden ist, — also einerseits Freiheit von der Gewalt der Sünde und andererseits Trieb und Kraft zur Vollbringung des göttlichen Willens.

§. 767. Diese in dem sündigen Menschen unmittelbar zugleich

---

*) >Vgl Martensen, Dogm., S. 442.<

mit seiner Bekehrung zu Gott mitgesetzte Gerechtigkeit vor Gott ist aber, weil die Bekehrung wesentlich auf einem Akte Gottes in ihm beruht, wesentlich eine von Gott in ihm gesetzte, und dem Bekehrten als solche bewußt. Als so durch Gott in ihm gewirkte ist sie die Rechtfertigung desselben wie vor Gott, so auch durch Gott. Der Umfang dieser Rechtfertigung reicht natürlich genau ebensoweit wie der der Gerechtigkeit vor Gott, und die besonderen Seiten dieser sind demnach auch die jener, nur unter der näheren Bestimmtheit, von Gott in dem Menschen gesetzte zu sein. Das Bewußtsein der Schuldlosigkeit, das Aufgehörthaben des Bewußtseins der Sünde stellt sich aus diesem Gesichtspunkte als göttliche Sündenvergebung heraus, — das Bewußtsein der Angehörigkeit an Gott oder der Gotteskindschaft als göttliche Adoption, — die Freiheit von der Gewalt der Sünde als göttliche Freilassung von der Sünde, — der Trieb und die Kraft für die Vollbringung des göttlichen Willens als Getriebenwerden durch den Geist Gottes*). Es liegt wesentlich mit im Begriffe der Bekehrung, daß der Bekehrte sich seiner Gerechtigkeit vor Gott als Folge seiner Rechtfertigung durch Gott, in dem eben angegebenen Sinne, bewußt ist.

§. 768. Da die Bekehrung als Handlung des Menschen wesentlich Glaube im weiteren Sinne des Wortes und mithin überhaupt wesentlich durch diesen letzteren vermittelt ist: so ist es auch die Rechtfertigung. Die Rechtfertigung des sündigen Menschen ist also wesentlich Rechtfertigung durch den Glauben im weiteren Sinne des Wortes.

§. 769. Ohne Bekehrung kann schlechthin kein natürlich und eben damit auch sündig geborener Mensch des Heiles theilhaftig werden, auch wenn er immerhin in dem Bereiche der geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung, d. h. innerhalb der Gemeinschaft der Erlösung geboren wird und aufwächst. Wohl aber kann und soll bei dem im Schooße des geschichtlichen Reiches der Erlösung geboren und erzogen werdenden Individuum unmittelbar zugleich mit dem Beginne der Entwickelung seiner Persönlichkeit auch seine Erweckung beginnen und in ihrem**) Fortschritte mit dem jener gleichen Schritt

*) Röm. 8, 14.
**) 1. A.: stätigen.

halten. Davon ist dann die Folge, daß mit dem Eintritte seiner natürlichen Reife unmittelbar zugleich auch seine Bekehrung eintritt, und so beide Processe, der natürliche Entwickelungsproceß des Individuums und sein Bekehrungsproceß, in ihm in allen Punkten koincidiren*). Dieß Koincidiren der beiden in Rede stehenden Processe ist es, was man als das Verharren in der Taufgnade zu bezeichnen pflegt, treffender aber das Verharren in der christlichen Unschuld nennen würde**).

Anm. 1. Daß man die Sache mit dem technischen Namen „Verharren in der Taufgnade" belegt hat, ist übrigens keineswegs zufällig und willkürlich geschehen bei der wesentlichen inneren Beziehung, in welcher das Mysterium der Taufe zu der Bekehrung steht. (S. oben §. 760. und unten §. 775.) Dieses Verharren in der Taufgnade ist eine sittliche (d. h. immer religiös-sittliche) Entwickelung des natürlich sündigen Individuums kraft der Einwirkung der Erlösung in der Analogie mit der eigenen Entwickelung des Erlösers (oder genauer: der Entwickelung des zweiten Adams zum Erlöser). Diese Analogie ist aber freilich eben auch eine bloße Analogie, und es kann überall nur zu einer ganz entfernten Annäherung an die Entwickelung des Erlösers kommen. Bei dem Verharren in der Taufgnade ist in dem Individuum die Entwickelung der Sünde immer unmittelbar zugleich ein stätig siegreich fortschreitender Kampf gegen sie. >(Vgl. §. 981.)<

Anm. 2. Die bestimmte Art und Weise, wie die Bekehrung des Individuums erfolgt, ist natürlich von entscheidendem Einflusse auf den eigenthümlichen Charakter seiner Frömmigkeit und Sittlichkeit in dem neuen Leben nach der Bekehrung. S. darüber Reinhard, Syst. der chr. Moral, V., S. 322—325.

§. 770. Da in der Bekehrung in der Lebensentwickelung des Individuums ein Moment der wirklichen Herstellung des bestimmenden Uebergewichtes des Gottesbewußtseins und der Gottesthätigkeit, mithin auch überhaupt der Persönlichkeit zu Stande gekommen ist: so ist nun auch mit ihr die reale Möglichkeit, ja nicht bloß diese, sondern schon der wirkliche Anfang einer wesentlich neuen, der bisherigen wirklich entgegengesetzten, d. h. normalen sittlichen Lebensentwickelung

*) >Vgl. Martensen, Dogm., S. 437.<

**) Vgl. Hirscher, Chr. Moral, II., S. 446. Anm.

des bekehrten Individuums und vermöge dieser zugleich der Wiederaufhebung der früheren abnormen, gegeben. Ja potentialiter ist in ihr bereits die ganze weitere normale sittliche Lebensentwickelung mitgesetzt. Somit ist der Moment der Bekehrung zugleich der Moment des Beginns eines wesentlich neuen >sittlichen< Seins des sündigen Individuums, — näher wie einerseits der Moment der Ertödtung des alten Menschen der Sünde, welcher das Ergebniß seiner bisherigen sündigen Entwickelung war (§. 740.), so andererseits der Moment der Entstehung eines sittlich normalen und neuen und heiligen Menschen in dem Individuum*). Die Bekehrung ist demgemäß wesentlich zugleich Wiedergeburt, nämlich der Moment des realen Eintrittes dieser Wiedergeburt, keineswegs etwa auch schon ihr vollständiger Vollzug und ihr Abschluß. Sie ist die Wiedergeburt als Konception, keineswegs aber auch schon als Ausgeburt des neuen Menschen.

Anm. Hiernach ist es durchaus sachgemäß, wenn Schrift und Kirchenlehre die Wiedergeburt mit der Taufe in eine specifische Beziehung setzen. Denn die Taufe ist wesentlich das Mysterium der Bekehrung, die Wiedergeburt aber nur die andere Seite an dieser.

§. 771. Im eigentlichsten Sinne ist die Bekehrung der reale Beginn der Wiedergeburt insofern, als ihre unmittelbare Wirkung die Entstehung wirklichen Geistes in dem menschlichen Individuum, und sie mithin der Anfang einer wirklichen Geistwerdung desselben, also einer Umgebärung seines Seins (d. h. näher seiner Natur) aus der Materie in den Geist ist. Vermöge der göttlichen Gnadenwirkung findet ja nämlich in dem Momente der Bekehrung eine wirklich vollkräftige Funktion der Persönlichkeit statt, folglich ein wirkliches, nicht bloß approximatives Ideellsetzen der realen Materie und hiermit zugleich Realsetzen der ideellen Persönlichkeit, kurz ein wirkliches die Materie als Geist setzen, — und so ist denn das Resultat des Bekehrungsaktes des Menschen die Erzeugung wirklichen, nicht bloß approximativen (nicht eines bloß geistartigen Seins) Geistes in ihm. Der Bekehrte ist eben als solcher in Einem Punkte seines

*) Eph. 4, 22—24.

Seins wirklich Geist, wenn gleich nur erst ein bloß embryonisches Geistwesen, und dieser Eine erste geistige Punkt ist, da die Bekehrung eine Umwendung des individuellen Lebens in seinem tiefsten, vollsten und intensivsten persönlichen Einheitsgrunde ist, wesentlich der innerste Centralpunkt desselben. Als solcher bildet er nun Ein für allemal den organischen Lebensmittelpunkt des Individuums, von dem aus der Proceß der Geistwerdung desselben sich allmälig immer vollständiger vollzieht, und um welchen her der Organismus seiner neuen, wirklich geistigen Natur, sein geistiger Naturorganismus oder beseelter Leib, sich allmälig immer vollständiger ansetzt. In diesem Einen wirklich geistigen Punkte, wie er das wesentliche Ergebniß schon der Bekehrung als solcher ist, ist das Sein des Bekehrten unmittelbar zugleich unvergänglich geworden. In ihm sind Gedanke und Dasein so schlechthin als Eins gesetzt, daß sie nunmehr schlechthin unauflöslich verschlungen sind. Eine Veränderung und Alteration dieses (geistigen) Seinspunktes des Bekehrten liegt deßhalb außerhalb der Möglichkeit.

§. 772. Der in diesem Punkte zu Stande gekommene wirkliche Geist ist aber mittelst einer schlechthin normalen Funktion der Persönlichkeit (mittelst eines schlechthin normalen Handelns), vermöge welcher auch überhaupt allein wirklicher Geist zu Stande kommen kann, producirt worden, also als sittlich normaler oder guter Geist, und da der ihn producirende Akt ein ausdrücklich religiös bestimmter war, zugleich als religiös normaler, d. h. als heiliger Geist. Durch die Bekehrung ist also in dem Bekehrten, d. h. näher in seiner Natur, in seinem Organismus oder beseelten Leibe, wirklich guter und heiliger wirklicher Geist, wenigstens als Ein Punkt, gegeben.

§. 773. Hiermit ist in dem Bekehrten ein Punkt gegeben, in welchem Gott, worauf ja von der Schöpfung her seine Tendenz unablässig geht, kosmisches Sein haben kann. Näher ist es ein Punkt in der Natur des Bekehrten, in welchem sich die göttliche Natur, und zwar wie sie zunächst in der heiligen geistigen Natur des Erlösers oder dem „heiligen Geist" kosmisch geworden ist, wirklich ihr Sein geben kann. So kommt es denn mit der Bekehrung zu einer wirklichen Einwohnung des „heiligen Geistes" in dem Be-

kehrten, und dieß näher in der Naturseite seines Seins oder in seinem beseelten Leibe*). Wenn vor der Bekehrung der „heilige Geist“ nur *auf* den Menschen *wirkte*, so *empfängt* der Mensch kraft der Bekehrung den „heiligen Geist“**) („die Gabe des heiligen Geistes“, Ap.-G. 2, 38.), und dieser *wohnt* nun *bleibend* (μένει) *in ihm* und wirkt *in ihm*. Der „heilige Geist“ hat *sich* jetzt den Menschen unablöslich *angeeignet* und der Mensch den „heiligen Geist“, beide sind gegenseitig der eine des andern *Eigenthum* (nicht etwa bloß Eigenbesitz) geworden.

Anm. Dieser erste embryonische Ansatzpunkt wirklich guten und heiligen wirklichen Geistes in dem Bekehrten und Wiedergeborenen, welchem der „heilige Geist“ wirklich einwohnt, ist das σπέρμα τοῦ θεοῦ in dem Aus Gott geborenen, von welchem Johannes spricht: 1 Joh. 3, 9. >Vgl. auch Hebr. 3, 14 und dazu *Baader*, II., S. 26.<

§. 774. Wie von diesem ersten Ansatzpunkte der Wiedergeburt aus der weitere Fortgang derselben darin besteht, daß sich um jenes erste punctum saliens her nach und nach ein immer vollständigerer Apparat von gut und heilig geistigen Organen der (individuellen) Persönlichkeit des Bekehrten ansetzt, ein immer vollständigerer Organismus wirklichen und wirklich guten und heiligen Geistes, also darin, daß der gute und heilige beseelte Leib des Individuums sich immer vollständiger erbaut: so geht nun auch eben hiermit Schritt für Schritt parallel der Proceß einer immer ausgedehnteren Hineinwohnung des „heiligen Geistes“ in das in der Wiedergeburt begriffene Individuum, und zwar in seine (vergeistigte) Naturseite oder beseelte Leiblichkeit, oder einer sich immer vollständiger vollziehenden Aneignung der sich immer vollständiger ausbildenden und organisirenden geistigen Natur oder beseelten Leiblichkeit desselben an den „heiligen Geist“ und umgekehrt dieses an jene. In demselben Maße, in welchem in dem bekehrten Individuum ein geistiger beseelter Leib sich ausbaut, wohnt

*) Was die h. Schrift ausdrücklich hervorhebt: Joh. 7, 38 f. 1 Cor. 6, 19. Vgl. Röm. 8, 9—11.

**) Die Apol. Aug. Conf., p. 85. 122. Rechenb., spricht sehr treffend von einem *concipere* Spiritum Sanctum.

auch der „heilige Geist“ sich in dasselbe hinein und eignet es sich an, oder, was der Sache nach ganz damit zusammenfällt, eignet sich ihm an und wird von ihm angeeignet.

§. 775. Die Einwohnung des „heiligen Geistes“ in dem Bekehrten oder das Angeeignetsein desselben an ihn und umgekehrt ist dem Begriffe der Sache zufolge unmittelbar zugleich eine Einwohnung des Erlösers selbst in ihm und ein Angeeignetsein des Erlösers selbst an ihn und umgekehrt. Denn wo der „heilige Geist“, d. h. der verklärte oder näher vergeistigte Naturorganismus, d. i. beseelte Leib des Erlösers, sein Sein hat, da hat auch dieser selbst sein Sein, oder genauer: da hat auch seine Persönlichkeit ihr Sein, die ja eben das unmittelbare Resultat der Lebensfunktionen jenes ihres Natursubstrates ist, — und in demselben Verhältnisse, in welchem der „heilige Geist“ irgendwo sein Sein hat, in demselben Verhältnisse hat auch der Erlöser selbst ebenda sein Sein. Oder aus einem anderen Gesichtspunkte: Da die Tendenz Gottes als Geist, wie er zunächst in dem Erlöser angefangen hat, innerhalb der irdischen Weltsphäre kosmisch zu sein, vonuran dahin geht (was eben diese irdische Weltsphäre anbetrifft), in der menschlichen persönlichen Kreatur sich sein Sein zu geben, er dieß aber nur kann, sofern die menschliche Persönlichkeit eine in normaler Weise als solche entwickelte und eben damit dann gut und heilig vergeistigte ist: so gibt sich natürlich Gott, d. h. in concreto Gott in dem Erlöser, in welchem er irdisch-kosmisch ist, also kurzweg der Erlöser selbst — in dem Bekehrten genau in demselben Maße sein Sein, in welchem die Persönlichkeit desselben eine normal entwickelte und somit auch normal vergeistigte ist; diese Normalität der Entwickelung seiner Persönlichkeit ist aber eben in seiner Bekehrung wesentlich, wenigstens dem Principe nach, hergestellt, und der weitere Fortschritt seiner Wiedergeburt (von der Bekehrung ab) ist wesentlich ein Fortschritt wie der Herstellung der Normalität der Bestimmtheit seiner Persönlichkeit, so ihrer immer vollständigeren Entwickelung in dieser ihrer sich immer mehr normalisirenden Beschaffenheit. Je vollständiger der geistige beseelte Leib sich in ihm ansetzt, desto weiter schreitet auch, als Wirkung davon, die normale Entwickelung der Persönlichkeit vor in dem Bekehrten, mit dieser

aber unmittelbar zugleich auch die reale Einwohnung des Erlösers selbst in ihm*).

Anm. Die in gleichem Schritte mit der Wiedergeburt selbst sich immer vollständiger vollziehende Aneignung (Assimilation) des „heiligen Geistes" und mit ihm des Erlösers selbst von Seiten des bekehrten Individuums, welche in diesem Paragraphen und dem nächstvorangehenden erörtert wurde, ist es, was in dem heiligen Abendmahle auf mysteriöse Weise dargestellt wird. Grade ebenso sprachen wir oben §. 760. davon, daß in der Taufe das Wesen der Bekehrung mysteriös abgebildet werde. Wie Beides gemeint ist, kann nicht ohne eine wenigstens andeutende Erörterung des dogmatischen Begriffes des Sakramentes überhaupt deutlich werden. Wir kennen bereits einen Begriff des Sakramentes (s. oben §. 271.), dessen Berechtigung wir unverrückt festhalten. Er leidet auch auf die dogmatisch s. g. Sakramente, Taufe und Abendmahlsfeier, insofern eine Anwendung, als er in seiner weitesten Fassung mit dem Begriffe des Gnadenmittels überhaupt zusammenfällt. Strenge genommen jedoch sträubt er sich gegen diese Anwendung schon deßhalb, weil er bestimmt nicht der Begriff einer besonderen Gattung von Handlungen ist, sondern der Begriff einer bestimmten Gattung von Produkten des Handelns, näher von Sachen. In keinem Falle aber drückt er dasjenige aus, was die Dogmatik mit ihm bezeichnen will, nämlich das specifische Wesen der Taufe und des heiligen Abendmahles. Wir können deßhalb die Einführung des Terminus Sakrament in die Lehre von diesen beiden heiligen Handlungen, zumal da sie den sie allein charakteristisch bezeichnenden Begriff des Mysteriums**) verdrängen mußte, nur beklagen, als die Quelle mannichfacher Verwirrung. Die älteste Kirche trifft dieser Vorwurf nicht. Sie hatte bei ihrem Gebrauche des Ausdruckes Sacramentum im Allgemeinen wenigstens eine ganz richtige Ahnung von dem ihm beiwohnenden Begriffe, indem sie einfach der Etymologie folgte, der gemäß Sacramentum ist id, quod sacratum est, res sacra, und demnach alle zum allgemeinen religiösen Gebrauche bestimmten (s. g. heiligen) Sachen, im weitesten Sinne dieses Wortes, sacramenta nannte. Auch indem sie Taufe und Abendmahl unter den Begriff des Sakramentes stellte, that sie dieß

---

*) >Vgl. Baader, S. W., VIII., S. 363.<

**) >Vgl. Ehrenfeuchter, Theorie d. chr. Kultus, S. 388—390.<

zunächst in einem völlig richtigen Sinne, und in einem ganz anderen als dem nachmals dogmatisch geltend gewordenen. Ursprünglich wurden nämlich jene beiden religiösen Akte im Zusammenhange mit dem Aufkommen der s. g. Disciplina arcani als wesentlich esoterisch-christliche Vorgänge oder als christliche Mysterienhandlungen angesehen und demgemäß μυστήρια genannt, was infolge des durch die Uebertragung von μυστήριον in der Stelle Eph. 5, 32 und sonst in der Vulgata durch sacramentum herrschend gewordenen Sprachgebrauches in der lateinischen Kirche durch Sacramenta übersetzt wurde. In diesem ursprünglichen Sinne, d. h. als Mysterienhandlungen, hießen Taufe und Abendmahl sehr bezeichnend Sakramente. Als aber späterhin mit der Disciplina arcani die Mysterienform bei ihrer Begehung hinwegfiel, blieb ihnen zwar der Name Sacramenta, es gerieth aber in Vergessenheit, daß sie denselben als Mysterienhandlungen führten. Dieß nämlich blieben sie der Sache nach unverändert, auch nachdem die liturgische Mysterienform bei ihrer Begehung abgekommen war. Der Name Sakramente, den sie fortführten, war nun ein leeres Wort geworden, für das man erst den Begriff aufsuchen mußte, was man natürlich in der Art versuchte, daß man die ihnen in eigenthümlicher Weise gemeinsamen Merkmale abstrahirte und unter Einen Begriff zusammenfaßte. So entstand unser jetziger dogmatischer Begriff des Sakramentes, der aber den natürlichen Gesichtspunkt für das Verständniß jener heiligen Handlungen durchaus verrückt. Was sich unmittelbar als die der Taufe und dem Abendmahle charakteristische ausschließende Eigenthümlichkeit herausstellt, ist, daß beide, und sie allein, von dem Erlöser selbst ausdrücklich eingesetzte und allen an ihn Gläubigen zugemuthete, an sich symbolische Handlungen sind, — eben als solche dann aber auch unmittelbar zugleich die bestimmten äußeren Erkennungszeichen der Zugehörigkeit zu dem Erlöser und der christlichen Gemeinschaft, die notae professionis. Allein sie sind nicht bloß solche notae professionis, und als diese sind nicht willkürlich grade diese bestimmten symbolischen Handlungen angeordnet; sondern daß der Erlöser eben sie und keine andere gewählt hat, das ist dadurch motivirt, daß grade sie in signifikanter Weise diejenigen innerlichen Hergänge sinnlich andeuten, auf welchen der specifische Charakter, das eigenthümliche Wesen des christlichen Lebens (als eines Lebens der Wiedergeburt aus der Materie oder dem Fleische in den heilig-

guten Geist) überhaupt beruht*). Taufe und Abendmahl sind also freilich symbolische Handlungen, aber mysteriös-symbolische Handlungen, Versinnbildungen nicht von auch unabhängig von ihnen offenkundigen Thatsachen, sondern von für die menschliche Wahrnehmung schlechthin verborgenen geheimnißvollen, aber nichts desto weniger realen »innerlichen (im Menschen nämlich)« Thatsachen, — symbolische Handlungen, denen ihrer Natur nach für uns unwahrnehmbar bleibende eigenthümliche innere res entsprechen, innerliche reale Hergänge, von denen sie Zeugniß ablegen, und welche sie den dem Erlöser Angehörigen zum Bewußtsein bringen und im Bewußtsein erhalten sollen. Diese realen inneren Processe sind keineswegs etwa specifisch und ausschließlich durch diese sie abbildenden äußeren Akte vermittelt und also auch bedingt, und sie brauchen deßhalb auch keineswegs der Zeit nach grade mit ihrer Begehung zusammen zu fallen. Nicht dazu sind diese da, um jene zu kausiren, sondern nur dazu, um das von ihnen völlig unabhängige Vorhandensein jener zu bezeugen, und auf dasselbe den Glauben hinzuweisen. Als ausdrückliche Institutionen des Erlösers selbst besiegeln sie dann der Natur der Sache gemäß unmittelbar zugleich diesen Glauben an die von ihnen symbolisirten unwahrnehmbaren inneren Realitäten, und sind ihm wirkliche Unterpfänder für dieselben. So sind diese sinnbildlichen Darstellungen der schlechthin unwahrnehmbaren inneren Hergänge, welche dem christlichen Leben eigenthümlich sind und das eigenthümliche Wesen desselben konstituiren, keineswegs ein bloßer Luxus, sondern die Anordnung solcher symbolischer Akte durch den Erlöser selbst, also durch den in dieser Beziehung schlechthin wissenden, ist unumgängliches Bedürfniß. Denn nur hierdurch können jene specifischen Processe, da sie durchaus nicht unmittelbar in's Bewußtsein fallen, für die an den Erlöser gläubigen bekannt und bewußt werden und im Bewußtsein erhalten bleiben, und zwar für

---

*) Hieraus wird es begreiflich, warum die konfessionellen Differenzen sich so häufig grade um die „Sakramente“ bewegen, und der konfessionelle Streit grade über diese Punkte, die der oberflächlichen Ansicht ganz bedeutungslos erscheinen müssen, so warm und eifrig zu werden pflegt. Ohne das Verständniß des Begriffes des christlichen Mysteriums kann man in dieser Thatsache nur eine an Verrücktheit anstreifende Abgeschmacktheit sehen, für deren Erklärung es keinen Schlüssel gibt.

Alle ohne Unterschied, was in der That von durchaus wesentlicher Wichtigkeit ist. Hätte der Erlöser sich darauf beschränkt, in dieser Beziehung gewisse Lehrsätze seinen Jüngern (die sie ohnehin damals noch nicht fassen konnten), mitzutheilen und durch deren Vermittelung seiner Gemeinde zu hinterlassen: so hätte die Kenntniß von den eigentlichen Mysterien des eigenthümlich christlichen Lebens auf den unvermeidlich nur kleinen Kreis derjenigen Gläubigen beschränkt bleiben müssen, welche im Stande sind, dieselben denkend, also wissenschaftlich zu fassen. Absolutes Gemeingut hätte sie dann also nie werden können; die Wenigen aber, welche auf wissenschaftlichem Wege zu ihr vorgedrungen wären, hätten an ihr nur ein schlechthin unmittelbares esoterisches Geheimniß gehabt. Taufe und Abendmahl sind demnach wirkliche christliche Mysterien (und so würden sie auch am zweckmäßigsten genannt werden), als symbolische Andeutungen realer, aber schlechthin unwahrnehmbarer innerer religiöser Lebensprocesse in dem christlichen Individuum, und zwar eben derjenigen, vermöge welcher dasselbe specifisch ein christliches wird und ist. Sie selbst, Taufe und Abendmahl, sind zwar rein natürliche Hergänge; allein was sie symbolisch darstellen, das sind geheimnißvolle, d. h. schlechterdings nicht in die Wahrnehmung fallende wesentlich übernatürliche Processe, in denen die wirksame Kausalität der „heilige Geist" ist, d. h. der Erlöser mittelst seiner (verherrlichten, d. h.) heilig geistigen Natur oder beseelten Leiblichkeit. Darin kommen beide Handlungen wesentlich überein, so verschieden übrigens auch die in ihnen durch äußere Akte symbolisirten inneren Hergänge sind. Unsere s. g. Sakramente sind also an sich selbst allerdings symbolische Handlungen und nichts weiter, aber symbolische Handlungen, denen wirkliche geheimnißvolle res sacramentales entsprechen, jedoch ohne specifisch durch sie vermittelt zu werden, und mithin ohne nothwendig an sie gebunden zu sein und der Zeit nach mit ihnen zu koincidiren. Eben dieß ist die wahre Einigung der zwinglischen Vorstellung vom Sakramente und der lutherischen. Deutlicher wird dieß alles, wenn wir jedes der beiden christlichen Mysterien einzeln für sich in's Auge fassen, wobei wir jedoch hier alle exegetischen Erörterungen übergehen müssen, uns auf die Versicherung beschränkend, daß wir uns bei unserer Darstellung der Sache im durchgreifendsten Einklang mit der neutestamentlichen Lehre wissen. Die Taufe zunächst ist, wie wir schon bemerkt haben, das Sakrament der Bekehrung und der (mit dies-

zusammenfallenden) Wiedergeburt*). Der unsichtbare übernatürliche Proceß, welchen sie, an sich selbst ein bloß symbolischer Akt, sinnbildlich zur Anschauung bringt, ist derjenige, auf welchem das Christsein causaliter beruht, durch welchen specifisch das natürliche menschliche Individuum zum Christen wird. Daß nämlich indem das natürlich sündige Individuum sich in Buße und Glauben an den Erlöser hingibt, dieser menschliche Akt wesentlich im Geleite geht mit einem ihn erst ermöglichenden inneren und unsichtbaren übernatürlichen göttlichen Gnadenakt, durch welchen einerseits sein bisheriges sittliches Sein, seine innere (böse geistartige) Natur**), sein alter Mensch wirklich den Todesstoß erhält (von welchem ab sein weiteres Leben nur ein sich immer vollständiger vollziehendes Sterben ist), und andererseits eben hiermit unmittelbar zugleich in ihm ein wesentlich neues sittliches Sein erzeugt wird, eine wesentlich neue innere (heilig gute wirklich geistige) Natur, ein neuer Mensch, und zwar dieß alles im buchstäblichsten Sinne, — das ist es, was die Taufe symbolisch darstellt, und in ihrer ursprünglichen Form als Immersion augenscheinlich auf höchst entsprechende Weise***). Weshalb es denn auch in dem Begriffe der Taufe selbst liegt, daß sie nicht wiederholt werden kann, indem die eigentliche Bekehrung ihrem Begriffe zufolge schlechterdings eine Einmalige ist und nicht wiederholbar. In Ansehung des heiligen Abendmahls haben wir den inneren geheimnißvollen Proceß, der die res sacramentalis desselben bildet, bereits vorhin angegeben. Wir haben ihn nämlich in die mit der Wiedergeburt sich je länger desto vollständiger vollziehende Aneignung (Assimilation) des „heiligen Geistes" und mit ihm des Erlösers selbst von Seiten des Bekehrten gesetzt. Um nun hierin bestimmt das heilige Abendmahl wieder zu erkennen, brauchen wir uns nur an folgende Punkte aus dem Früheren zu erinnern. Zuerst daran, daß der „heilige Geist", welchen der Bekehrte mehr und mehr assimilirt,

---

*) Genau eben so betrachtet auch die Konkordienformel (Solid. declar. II., p. 675. Rechenb.) die Taufe als den Moment der Bekehrung, d. i. näher der Befreiung des menschlichen Willens durch die göttliche Gnade. Den älteren Dogmatikern ist die Taufe bekanntlich das eigenthümliche sacramentum poenitentiae.

**) Das σῶμα τῆς ἁμαρτίας (Röm. 6, 6) oder die σάρξ.

***) Vgl. Röm. 6, 3 ff., den eigentlichen locus classicus für die Lehre von der Taufe.

die verherrlichte, d. h. vergeistigte Natur des Erlösers ist, sein verherrlichter, d. h. vergeistigter beseelter Leib, also sein „verherrlichtes", d. h. vergeistigtes „Fleisch und Blut"*) (§. 548.). Sodann daran, daß diese Assimilation des „heiligen Geistes" auf Seiten des Menschen durch das Vorhandensein einer heilig geistigen Natur oder beseelten Leiblichkeit in ihm bedingt ist (§. 773. 774.). Endlich daran, daß der Proceß, auf welchem specifisch die Entstehung und allmälige Ausreifung dieser heilig geistigen Natur im Menschen causaliter beruht (wie das Leben des Individuums überhaupt, seiner Entstehung und seinem Bestehen nach), bestimmt der Proceß seines individuellen Bildens oder Aneignens, dieser aber wieder wesentlich nach der einen seiner beiden Seiten, und zwar nach der, von welcher er ausgeht, der sinnliche Ernährungsproceß ist (§. 251.). So ist es also der sinnliche Ernährungsproceß, wodurch wesentlich in letzter Beziehung in dem (wirklichen, d. h. bekehrten) Christen sein Den „heiligen Geist" oder den vergeistigten beseelten Leib des Erlösers, und mithin auch diesen aneignen vermittelt ist. Demnach konnte denn in der That der Erlöser mit buchstäblicher Wahrheit am Vorabende seines Todes zu seinen Jüngern (um ihnen zu bezeugen, wie innig nahe er ihnen auch nach seinem Hingang bleiben werde), sagen: „Hinfort werdet ihr, indem ihr Brod und Wein**) als sinnlich physische Nahrungsmittel assimilirt, meinen vergeistigten Leib und mein vergeistigtes Blut assimiliren, weil ihr nämlich, sofern ihr wahrhaft meine Jünger seid, mittelst jenes sinnlich physischen Assimilationsprocesses heilig guten Geist oder näher einen heilig guten beseelten Leib in euch erzeugen werdet, in diesem aber mein vergeistigter beseelter Leib (mein „heiliger Geist") sich sein Sein geben (wohnen) wird." Desgleichen ist so seine Zusage (Joh. 6.) buchstäblich erfüllt, daß er nach seinem Tode und seiner Verherrlichung, d. i. Vergeistigung durch denselben den ihm durch den Glauben Angehörigen ein Nahrungsmittel vom Himmel zum assimiliren geben werde, und

*) Das Blut wird von dem Erlöser noch ausdrücklich neben dem Fleische, in dem es schon mitenthalten ist, genannt, um die Beseeltheit (s. 3 Mos. 17, 11. 14.) seines Leibes auch in seiner vollendeten Vergeistigung bestimmt hervorzuheben. >Vgl. Hofmann, Schriftbeweis II., 2, S. 196.<

**) Nach Daub's (Syst. der christl. Dogmatik, I., S. 618 f., vgl. S. 641) treffender Bemerkung sind Brod und Wein die beiden menschlichen Ernährungsmittel, im Gegensatze gegen alles bloß Natürliche und Thierische.

zwar als wahre, wirkliche Speise und wahren, wirklichen Trank, nämlich sein eigenes Fleisch und Blut. Und nun liegt es auch zutage, weßhalb nach dem Apostel Paulus (1 Cor. 10, 16. 17.) der Genuß des Leibes und Blutes des Erlösers die Christen unter einander zu Einem Leibe verbindet, nämlich eben als die Aneignung des vergeistigten beseelten Leibes des Erlösers an ihre neuen heilig geistigen beseelten Leiber; denn jener ist ja so, weil er diesen allen gemeinsam einwohnt, ein sie alle verknüpfendes Band. Die Abendmahlsfeier, an sich selbst eine bloß symbolische Handlung, versinnbildet also den schlechthin unsichtbaren eigenthümlichen inneren Proceß, der den wesentlichen Inhalt der Lebensentwickelung des schon bekehrten und in der Wiedergeburt begriffenen Christen ausmacht. Sie bringt zur sinnbildlichen Anschauung, daß bei dem Christen der Ernährungsproceß wesentlich unmittelbar zugleich der Proceß seiner immer vollständigeren persönlichen Vereinigung mit dem Erlöser vermöge der immer vollständigeren Einwohnung desselben mit seinem „heiligen Geiste" in ihm ist, daß der Christ, indem er sich sinnlich nährt, indem er ißt und trinkt, wesentlich unmittelbar zugleich sich mit dem Erlöser nährt, ihn aneignet, ihn ißt und trinkt. Und so haben denn wirklich jene Katharer Recht, welche schon im zwölften Jahrhundert lehrten, daß jede Nahrung, welche der fromme Christ genieße, in ihm zum Leibe des Herrn werde, und die Quäker, die jedes Essen und Trinken, bei dem man sich des Erlösers und seines Todes gläubig erinnert, als eine Abendmahlsfeier betrachten.

§. 776. Die bleibende Herstellung des normalen religiös-sittlichen Zustandes des Individuums ist indeß in der Bekehrung selbst noch nicht gegeben, und deßhalb ist mit ihr die Fortdauer der göttlichen Gnadenwirkungen auf dasselbe und in demselben keineswegs etwa entbehrlich geworden. Durch die Bekehrung ist allein das Centrum des individuellen Seins wirklich für Gott gewonnen und sittlich normalisirt; es wollen nun noch erst auch alle übrigen einzelnen Punkte desselben bis an seine äußerste Peripherie hin für Gott erobert und sittlich normalisirt sein, was nur sehr allmälig erreicht werden kann. Das Gelingen dieser noch übrigenden Aufgabe aber ist schlechterdings durch die Fortdauer der göttlichen Gnadenwirkungen bedingt. Die übernatürliche specifische Depression der sinnlichen Lebensfunktionen nämlich bis zu der normalen Höhe ihrer Stärke herab

oder die übernatürliche Einschläferung der Autonomie des materiellen Lebens, welche in dem Moment der Bekehrung selbst statt findet, und vermöge welcher diese letztere eben erst möglich wird, ist ihrem Begriffe zufolge eine nur momentane und vorübergehende. Gleichwohl ist diese normale Höhe der Stärke des materiellen Lebens und die mit ihr gegebene wirkliche Selbstmacht der Persönlichkeit im Individuum die unumgängliche Bedingung der Normalität seines Handelns und seiner sittlichen Entwickelung. Wird also jene übernatürliche Gnadenwirkung im Menschen als nach dem Moment seiner Bekehrung wieder cessirend gedacht, so erscheint auch in dem Bekehrten die vollständige, d. h. die wirkliche Normalisirung seines sittlichen Zustandes oder seiner individuellen Sittlichkeit als unmöglich. Daß aber die abnorme Höhe der Aktivität der materiellen Lebensfunktionen durch die in der Bekehrung stattfindende Herabstimmung derselben nicht bleibend aufgehoben ist, dieß hat seinen Grund darin, daß ja durch die Bekehrung nicht auch die letzte und eigentliche Kausalität derselben vernichtet ist. Ihre Quelle fließt auch nach der Bekehrung noch fort. Sie liegt nämlich in den Naturverhältnissen des Individuums, welche wir oben (Theil I., Abth. 2., Abschn. 1, Hauptst. 3) unter dem Namen des natürlichen Sündenverderbens zusammengefaßt haben; diese aber werden durch die Bekehrung nicht abgethan, sondern die Verrückung der inneren Verhältnisse der Natur des Individuums, vermöge welcher sie zur richtigen Lösung der sittlichen Aufgabe untüchtig ist, dauert, wenigstens in irgend einem Maße, auch nach derselben immer noch fort, so lange als seine materielle Natur selbst fortlebt. Auch in dem Bekehrten noch ist eine sittlich beurtheilt abnorme Gewalt des materiellen (sinnlich-selbstsüchtigen) Lebens materiell-physisch prädisponirt, und sie bleibt also auch in ihm eben so lange wirksam, als er überhaupt diese seine materielle Natur noch an sich trägt. Mit Einem Wort, auch in ihm bleibt der sündige Hang immer noch zurück, und zwar beides als sinnlicher und als selbstsüchtiger, da diese beiden nur verschiedene Formen desselben sind, die nie die eine ohne die andere vorkommen können (§. 486.). Eine relative Abschwächung des sündigen Hanges oder, worin dieser eben seine Ursächlichkeit hat, der autonomischen Wirksamkeit des materiellen Lebens im Individuum ist allerdings die rein natürliche Folge der Be-

kehrung und des von ihr ausgehenden religiös-sittlichen Processes. Denn auf der einen Seite wird durch die Sistirung der autonomischen Wirksamkeit dieses seines materiellen Lebens, wie sie in der Bekehrung statt findet und von ihr ab (vermöge der fortdauernden göttlichen Gnadenwirkungen) sich immer wieder von Neuem wiederholt, die Lebendigkeit des materiellen Princips allmälig deprimirt, grade so wie sie mit jeder neuen Bethätigung desselben sich naturnothwendig steigert, — und auf der anderen Seite wird die auf ihre Dämpfung gerichtete Macht der Persönlichkeit eine immer kräftigere und ihre zurückdrängende Einwirkung auf die materiellen Lebensfunktionen eine immer erfolgreichere, je weiter der Proceß der sittlichen Normalisirung vorschreitet. Aber dieß alles gibt doch immer nur einen annäherungsweisen Erfolg; zu einer völligen Aufhebung der Autonomie des materiellen Lebens und somit auch des sündigen Hanges kann es in dem Bekehrten, solange sein Leben noch ein zugleich materielles ist, niemals kommen. Auch in ihm also ist die wirkliche Ueberwindung des sündigen Hanges, folglich auch die weitere Fortführung des in seiner Bekehrung in ihm zur Entscheidung gekommenen Processes seiner sittlichen Normalisirung nur vermöge der sich in ihm fortsetzenden göttlichen Gnadenwirksamkeit möglich.

§. 777. Eben mit der Bekehrung ist ja aber auch bestimmt die Möglichkeit einer sich stätig fortsetzenden Gnadenwirksamkeit Gottes im Menschen eingetreten. Einerseits nämlich ist mit dem Bekehrungsglauben (den Glauben hier im weiteren Sinne des Wortes, s. §. 764., genommen) in ihm ein Moment der vollen und unbedingten Empfänglichkeit für die göttliche Gnadenwirksamkeit zu Stande gekommen; der Widerstand des Menschen gegen dieselbe ist also in seiner Wurzel entschieden gebrochen, und so kann sie denn von diesem Moment an den Menschen kontinuirlich influiren, ohne je durch dazwischentretende Momente völliger Unempfänglichkeit desselben für sie zu einem völligen Intermittiren genöthigt zu werden. In dem Bekehrten ist eine ihn stätig begleitende göttliche Gnadenwirksamkeit denkbar. Andererseits wohnt ja aber auch von der Bekehrung an der Erlöser durch den „heiligen Geist" dem Bekehrten wirklich ein (§. 773—775.), und der Lebensproceß dieses letzteren ist von ihr ab der Proceß einer sich

immer vollständiger vollziehenden Aneignung des „heiligen Geistes“ und mit diesem des Erlösers selbst (ebendas.). Darum lebt der Bekehrte wirklich im Gnadenstande, d. h. unter dem beständigen Einfluß der göttlichen Gnadenwirkungen. Da jene in der Bekehrung hergestellte volle Empfänglichkeit des Menschen für die göttlichen Gnadenwirkungen wesentlich eben in dem Glauben (im weiteren Sinne des Wortes) besteht, so kann der Bekehrte auch nur vermöge des ununterbrochenen Beharrens in diesem Glauben seinen Gnadenstand behaupten. Das Leben des Bekehrten ist bis zu seinem Abscheiden ein Leben in sich immer wieder erneuerndem Glauben (im weiteren Sinne des Wortes), und eben in der Erhaltung der realen Möglichkeit seines Glaubens (vermöge der stätig fortdauernden Repression der Uebermacht der materiellen Lebensfunktionen) bestehen in concreto die fortdauernden (heiligenden) Gnadenwirkungen.

§. 778. Sofern jedoch in der Bekehrung in dem Bekehrten wirklich guter und heiliger Geist zu Stande gekommen ist, und von ihr ab in immer größerer Fülle zu Stande kommt, und in demselben Maße, in welchem dieß der Fall ist, kann und soll von der Bekehrung ab der Bekehrte auch selbst, eben kraft dieses seines eigenen guten und heiligen Geistes, mitwirken mit der göttlichen Gnade bei dem Werke der Aneignung der Erlösung oder seines Heiles. Erfolgreich kann jedoch die eigene Wirksamkeit des Bekehrten allemal nur vermöge der göttlichen Gnadenwirkung sein, an welche sie sich anschließt, so daß die Kausalität aller auch von der Bekehrung ab wirklich erreicht werdenden Erfolge lediglich auf die göttliche Gnadenwirksamkeit zurückzuführen ist. Und zwar um so mehr, da der mitwirkende eigene gute und heilige Geist (die mitwirkende eigene Kraft) des bekehrten Menschen selbst das Werk der göttlichen Gnade ist*).

Anm. Diesen Punkt, daß auch nach der Bekehrung die (die Heiligung) wirkende Kausalität allein die göttliche Gnade ist, hat die Konkordienformel sehr richtig erkannt dem Synergismus gegenüber.

---

*) Vgl. Romang, Syf [illegible] ionell. S. 480—483.

§. 779. In seinem weiteren Fortgang von der Bekehrung ab ist der religiös-sittliche Proceß der subjektiven Aneignung der Erlösung und somit der Erlangung des Heiles die Heiligung. Ihr wesentlicher Gehalt ist einerseits die Aufhebung der früheren abnormen sittlichen Entwickelung des Individuums und andererseits die Verwirklichung einer neuen ihr entgegengesetzten, d. i. normalen. Die sittliche Entwickelung des Individuums ist aber ihrem konkretesten Begriffe nach die Vergeistigung desselben, und so ist denn die für den Bekehrten sich fortan stellende Aufgabe wesentlich die der Wiederaufhebung des durch seine frühere sündige Lebensentwickelung in ihm erwachsenen bösen und unheiligen geistartigen Seins und der Produktion eines guten und heiligen wirklich geistigen Seins in sich an der Stelle von jenem. Diese Aufgabe ist deßhalb an sich lösbar, weil das Produkt des bisherigen Lebensprocesses des nunmehr bekehrten Individuums als das Erzeugniß eines abnormen sittlichen Processes nicht wirklicher Geist ist, sondern nur approximativer, nur ein mehr oder minder geistartiges (immer noch wesentlich materielles) Sein. In ihm als einem solchen sind nämlich das Ideelle und das Reale noch nicht schlechthin Eins geworden, und mithin noch wieder von einander lösbar. Eben diese Wiederauseinanderlösung des ideellen und des realen Faktors oder Elementes in dem bösen geistartigen Sein des Individuums oder der Materie und der Form seines Seins (seiner Geistartigkeit) ist in concreto jene Wiederaufhebung seiner früheren sittlichen Entwickelung. Das Böse an ihr oder genauer an dem geistartigen Sein, welches ihr Erzeugniß und wesentlicher Gehalt ist, ist nämlich nicht die Materie desselben an sich, welche als solche sittlich indifferent ist, sondern nur die sittlich abnorme Form, unter welche sie gebracht ist. Sobald es nun noch gelingt, jene Materie, d. i. die sittliche Substanz des Individuums — seinen Verstand (einschließlich der Empfindung) und seinen Willen (einschließlich des Triebes), — von der bösen Form, die ihr aufgeprägt ist, zu scheiden und zu entkleiden, so ist damit auch die Möglichkeit einer Umbildung und Umkleidung derselben in die entgegengesetzte normale Form gegeben. Hierin liegt der Grund, warum das Individuum, ohne selbst ein anderes zu werden, ein anderer Mensch werden kann, aus dem alten ein neuer. Uebrigens kann dieser Proceß des gewaltsamen

Von einander ablösens jener tief in einander verwachsenen Elemente des sittlichen Seins des Individuums nicht anders als im höchsten Grade mühsam und schmerzhaft sein; denn es gilt bei ihnen eine Entwirrung und Auseinanderreißung aller bisherigen Gefühls-, Gedanken-, Begehrungs- und Willenskomplexionen in dem Individuum*).

§. 780. Der sittliche Proceß der Heiligung hat also wesentlich zwei Seiten, eine analytische und eine synthetische. Nach jener ist er die Wiederauflösung des bisherigen bloß geistartigen sittlichen Seins des Individuums, nach dieser die Rekonstruktion eines neuen wirklich geistigen, und zwar gut und heilig geistigen sittlichen Seins in demselben. Jene analytische oder negative Seite der Heiligung ist die Abtödtung**) (die Mortifikation), diese synthetische oder positive Seite derselben die Erneuerung. Jede von beiden ist dann selbst wieder doppelseitig, nämlich einerseits ein Proceß des Selbstbewußtseins oder ein erkennender Proceß und andererseits ein Proceß der Selbstthätigkeit oder ein bildender Proceß. Die Abtödtung ist nach der Seite des Selbstbewußtseins hin die Selbsterkenntniß, d. h. eben die Scheidung des individuellen Ichs oder Selbsts (der sinnlichen Materie) und seiner abnormen Form für das Selbstbewußtsein, — nach der Seite der Selbstthätigkeit hin die Bußzucht (die Disciplin), d. h. eben die Herausbildung (Herausgewöhnung) des individuellen Ichs oder Selbsts aus seiner ihm habituell gewordenen sittlich abnormen Form durch die Selbstthätigkeit. Die Erneuerung ist nach der Seite des Selbstbewußtseins hin die religiös-sittliche Erkenntniß (die Erleuchtung), d. h. eben die Konception der neuen sittlich normalen Form, in welche das individuelle Ich oder Selbst hineingebildet werden soll, durch das Selbstbewußtsein, — nach der Seite der Selbstthätigkeit hin die religiös-sittliche Uebung (die Askese), d. h. eben die Hineinbildung (Hineingewöhnung) des individuellen Ichs oder Selbsts aus seiner ihm habituell gewordenen sittlich abnormen Form in die neue sittlich normale Form durch die Selbstthätigkeit. Beide Seiten des Processes verlaufen nicht etwa

*) Vgl. Hebr. 4, 12.

**) >Vgl. Col. 3, 5 u. dazu Meyer (S. 129 ff.) u. Olshausen (S. 398).<

neben einander her, sondern sind immer nur mit und in einander gegeben. Nur als religiös-sittliche Erkenntniß ist die Selbsterkenntniß eine wirkliche und umgekehrt, und nur als religiös-sittliche Uebung ist die Bußzucht eine wirkliche und umgekehrt.

§. 781. Sofern in dem Processe der Wiedergeburt die Identität des sittlichen Subjektes unverrückt fortbesteht, ist die Abtödtung näher *Reinigung* des Menschen von der Sünde und die Erneuerung *Ausbildung* desselben zur sittlichen Vollkommenheit. Keine von beiden kann ohne die andere gedacht werden, und wahrhaft ist jede von beiden nur in und zusammen mit der anderen gegeben und kommt nur durch die andere zu Stande. Je vollständiger beide in einander sind, desto geförderter ist die Heiligung. In ihrem Beginne ist diese vorherrschend Reinigung, in ihrem Fortgange vorherrschend Ausbildung; dieß jedoch so, daß auch in den ersten Anfängen das reinigende Handeln bestimmt zugleich auf die Ermöglichung der Ausbildung gerichtet ist, und auch in den spätesten Stadien das ausbildende Handeln sich nie anders als zugleich mittelst der strengsten Fortführung der Reinigung zu vollziehen strebt. Von vorn herein ist also die Ausbildung fast nur implicite in der Reinigung gegeben, im weiteren Verlaufe tritt sie immer mehr ausdrücklich hervor, und zuletzt ist die Reinigung nur noch implicite in ihr gegeben. Die sittliche Richtung, welche überwiegend *nur* auf die Reinigung geht, ist der *sittliche Rigorismus*, — die, welche überwiegend *nur* auf die Ausbildung geht, die *falsche sittliche Genialität**).

Anm. Der Rigorismus ist immer zugleich pedantisch.

§. 782. Die *Reinigung* durch die göttliche Gnade (das *chemische* Moment der Heiligung)**) hat zum Ziel die völlige Entbindung der sittlichen Substanz des Individuums von der ihr anhaftenden sittlich abnormen Form. Sie ist also wesentlich ein die Formationen seiner bisherigen sittlichen Entwickelung zersetzender, die

---

*) ›Vgl. *Martensen*, Dogm., S. 445 f.‹

**) Vgl. C. *Ackermann*, „Andeutungen über das chemische Moment im christl. Begriffe der Heiligung" in *Fichte's* Zeitschr. für Philos. und spekul. Theologie, Bd. I., H. 2, S. 232—254.

besonderen Potenzen und Elemente seines sittlichen Seins aus der bestimmten Verbindung, die sie unter einander eingegangen sind, entbindender Proceß. Ihre allgemeine Aufgabe ist deßhalb die Wiederauflösung des in dem Individuum zwischen der Persönlichkeit und der materiellen Natur in der Art bestehenden Verhältnisses, daß jene sich durch diese bestimmen läßt, also vor allem die Aufhebung der geistigen oder eigentlich sittlichen Sünde und ihre Reduktion zunächst auf die bloß natürliche. Diese geistige Sünde hat sie aufzuheben beides als sinnliche und als selbstsüchtige. Der weitere Schritt, der dann noch zu thun übrig bleibt, ist die Aufhebung auch der bloß natürlichen Sünde. Die vollständige Bewerkstelligung dieser liegt freilich während der Dauer des gegenwärtigen sinnlichen Lebens außer der Möglichkeit, weil bis dahin in der materiellen Natur des menschlichen Einzelwesens, wie sie die ihm angeborene ist, die Quelle fortbesteht, aus welcher der sündige Hang immer wieder von Neuem aufsteigt. Aber vorbereiten wenigstens durch Annäherung, kann doch die Reinigung die Erreichung jenes Zieles, indem sie durch die Läuterung der Persönlichkeit von ihrer sündigen Verunreinigung zugleich die Macht derselben zur Depression der Gewalt des materiellen Lebens steigert. Da nun so die bloß natürliche Sünde immer wieder von Neuem ausbricht, diese aber nie rein für sich allein bleiben kann, sondern unmittelbar auch in irgend einem Maße die geistige Sünde nach sich zieht: so kann sich der sittliche Reinigungsproceß des Individuums während seines sinnlichen Lebens nie vollständig vollenden. Wie durch die Sünde der ganze Mensch sittlich verunreinigt ist, so hat sich auch die Reinigung auf das ganze sittliche Sein des Individuums nach allen seinen Seiten und Momenten zu erstrecken. Worauf sie es anträgt, das ist die allgemeine Lauterkeit der sittlichen Gesinnung und die allgemeine Ungehemmtheit der sittlichen Fertigkeit. Die Medien, deren sich die göttliche Gnade bei ihr bedient, sind im Allgemeinen die auflösenden und die reprimirenden Agentien, namentlich solche, welche den inneren sittlichen Schaden zum Ausbruch bringen. Leiden und Anfechtungen, überhaupt Züchtigungen sind hier specifische Mittel.

§. 783. Die Ausbildung durch die göttliche Gnade (das organische Moment der Heiligung) hat zum Ziele einerseits die vollständige Entwickelung des in dem Individuum angelegten sittlichen

Lebens und andererseits die vollständige Hineinbildung desselben in die sittlich normale Form. Sie will also eine neue und zwar vollständige Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur in dem Individuum bewirken, aber in der Weise, daß in ihr die Persönlichkeit allein das bestimmende Princip und sie selbst das Produkt allein der Persönlichkeit ist. Sie trägt es demnach auf die vollständige Entwickelung und Gestaltung der Individualität an, namentlich auf ihre Ausbildung für eine allseitige sittliche Gemeinschaft. Sie will den möglichst entfalteten Reichthum der sittlichen Gesinnung, die volle Fülle, Feinheit und Zartheit derselben und die vollendete Agilität und Schnellkräftigkeit der sittlichen Fertigkeit erzielen; sie ist positive Charaktergestaltung, und ihr Ziel ist der vollendete christliche Charakter. Kraft dieser positiven Entwickelung der Persönlichkeit zur ganzen Fülle ihrer Selbstmacht vermag sie dann auch wenigstens in entschiedener Annäherung die Unterdrückung der mit dem angeborenen sündigen Hange unmittelbar gegebenen bloß natürlichen Sünde zu bewirken. Die Medien, welcher sich die göttliche Gnade bei der Ausbildung bedient, sind die befruchtend nährenden, die weckenden und entfaltenden und die durch Wechselanziehung verknüpfenden Potenzen, im Allgemeinen Reiz und Uebung.

§. 784. Da die Bekehrung ein specifisch religiöser Vorgang ist, der Proceß der neuen sittlichen Entwickelung in dem Individuum mithin bestimmt von der religiösen Seite aus und unter der religiösen Form als solcher anhebt: so ist die Heiligung — Beides, als Bußzucht und näher Reinigung und als Erneuerung und näher Ausbildung, — in ihrem Beginne überwiegend religiöse Heiligung lediglich als solche. Je weiter sie aber fortschreitet, desto vollständiger wird sie, da die Frömmigkeit ihre Wirklichkeit wesentlich an der Sittlichkeit hat, religiös-sittliche Heiligung.

§. 785. Da zur Normalität der sittlichen Entwickelung wesentlich die vollständige organische Hineinbildung des menschlichen Individuums in die Gemeinschaft des menschlichen Geschlechtes mitgehört, in welcher allein es die ihm vermöge der Beschränkungen seiner Individualität unentbehrliche Ergänzung finden kann: so ist eben dieß auch eine wesentliche Seite der Heiligung, daß sie es auf die vollständige Einverleibung des bekehrten Individuums in den Organismus des

Ganzen der menschlichen Gemeinschaft, und zwar wie sie die Gemeinschaft der Erlösung ist, d. i. in den Leib des Erlösers (§. 554. f.) anträgt. Die Heiligung ist wesentlich Selbsterziehung des bekehrten Individuums zur vollen christlichen Liebe, d. h. überhaupt zur vollen Liebe, und jeder Fortschritt in der Heiligung ist wesentlich zugleich ein Fortschritt in der Liebe, eine Förderung Beides, ihrer Lauterkeit und ihrer Kräftigkeit.

§. 786. Mittelst der Heiligung realisirt sich in dem bekehrten Individuum allmälig die christliche Tugend, d. h. die sich kraft der göttlichen Gnade allmälig normalisirende individuelle Sittlichkeit. Ihr Grad bestimmt sich nach dem Maße theils der Stätigkeit, mit der diese letztere sich in ihrer Entwickelung normalisirt, theils der Schnelligkeit, mit der sie unter dem Processe ihres Sichnormalisirens sich entwickelt.

§. 787. Diese christliche Tugend ist wesentlich die (religiös-) sittliche Tugend als solche, welche gar nicht anders denkbar ist denn als christliche, d. h. als durch die Erlösung und den Erlöser vermittelte. Die positive Färbung, welche die christliche Tugend durch diese Beziehung auf den geschichtlichen Erlöser erhält, ist keineswegs ein zufälliges Beiwerk, das der Tugend als solcher fremd ist, sondern sie wird durch den konkreten Begriff dieser letzteren selbst ausdrücklich gefordert. Je weiter die Entwickelung der christlichen Tugend fortschreitet, Beides in dem bekehrten Individuum und in der Totalität des Reiches des Erlösers, desto vollständiger deckt sie sich, und zwar nach allen ihren besonderen Seiten, Formen, Elementen und Momenten, mit der Idee der menschlichen Tugend als solcher, und desto klarer geht auch das Bewußtsein um die absolute Identität beider auf. Ein Auseinanderfallen beider, und zwar sowohl für das Bewußtsein als in der thatsächlichen Wirklichkeit, findet nur in dem Maße statt, in welchem die von der Erlösung ausgehende Entwickelung noch zurück ist, Beides im Individuum und in der Gemeinschaft der Erlösung als Ganzem, und also die Idee der normalen menschlichen Sittlichkeit weder als solche noch in ihrer konkreten christlichen Bestimmtheit schon in ihrer ganzen Reinheit, entfalteten Fülle und Wahrheit erkannt wird. Je weiter die Tugend des Bekehrten ihrer Vollendung entgegenreift, desto mehr verähnlicht sie sich der Tugend

des Erlösers, welche wie einerseits der allgemeine Grundtypus, in den die Sittlichkeit aller dem Reiche der Erlösung angehörigen menschlichen Individuen hinein- und umgeprägt werden soll, so andererseits die menschliche Tugend als solche in ihrer ganzen Reinheit, gediegenen Fülle und Wahrheit ist. (Vgl. §. 553.)

§. 788. Der Verlauf der Heiligung, durch welche die Tugend des Bekehrten sich allmälig immer vollständiger realisirt, und mithin auch der Proceß seiner sich nach und nach bis zur wirklichen Ausgeburt des neuen heiligguten geistigen Menschen vollziehenden und somit vollendenden Wiedergeburt kann nicht als ein schlechthin stätiger gedacht werden. Er könnte ein solcher nur sein unter der Voraussetzung der absolut gleichmäßigen Fortdauer der Empfänglichkeit des Menschen für die göttlichen Gnadenwirkungen, d. h. der Sache nach der kontinuirlich gleichmäßig fortschreitenden Steigerung dieser Empfänglichkeit. Eine solche ist aber nicht denkbar, da die göttliche Gnadenwirksamkeit und die vermöge derselben bewirkte Bekehrung so wie der von ihr aus sich fortsetzende Umgebärungsproceß eine Gewalt sind, welche dem Menschen, wie er durch die frühere sündige Entwickelung geworden ist, und dem Principe dieser sündigen Entwickelung, dem angeborenen sündigen Hange, überhaupt dem alten Menschen in ihm angethan wird. Gegen diese Gewalt reagirt naturnothwendig die alte sündige Natur in ihm und entfaltet die ganze Macht des in ihr mitgesetzten Bösen, wovon eine Steigerung der Energie der Wirksamkeit des sündigen Principes in dem bekehrten Individuum die unmittelbare Folge ist. So erhebt sich in ihm ein Kampf des alten und des neuen Menschen, „des Fleisches und des Geistes" auf Tod und Leben. Die Reaktion der Sünde muß aber der Natur der Sache zufolge ausdrücklich eben auf die Schmälerung der Empfänglichkeit des Individuums für die göttliche Gnadenwirksamkeit gerichtet sein, und sonach ist, sofern sie nicht schlechthin erfolglos bleibt, ihre Wirkung gerade die, daß in den einzelnen Punkten des Heiligungsprocesses das Maß der Empfänglichkeit des Bekehrten für die göttliche Gnadenwirksamkeit ein verschiedenes ist, mithin auch das Maß der göttlichen Gnadenwirkungen, der Proceß also nicht in schlechthin stätiger Weise vorschreitet. Völlig können übrigens die göttlichen Gnadenwirkungen bei ihm in keinem Momente

cessiren. Sie könnten dieß nur sofern in dem Bekehrten in irgend einem Momente auch kein Minimum von Empfänglichkeit für sie gesetzt wäre. Die Möglichkeit hiervon wird aber bei ihm als dem im Gnadenstande stehenden durch den Begriff dieses letzteren (§. 777.) ausdrücklich ausgeschlossen.

§. 789. Hiermit ist als unmittelbare Folge der Reaktion des alten Menschen auch die Möglichkeit von Sündenfällen der schon Bekehrten gesetzt. Jene Reaktion steigert nämlich in dem bekehrten Individuum das ohnehin schon vorhandene (§. 776.) Mißverhältniß zwischen seinem bereits errungenen normal sittlichen Vermögen und der Gewalt des sündigen Hanges, wenigstens momentan noch auf eigenthümliche Weise. Nun kann zwar allerdings (vgl. §. 777.) die göttliche Gnadenwirksamkeit auch diese Disproportion wieder ausgleichen; allein sie kann es doch immer nur unter der Voraussetzung der Empfänglichkeit des Menschen für ein eigenthümlich gesteigertes Maß der göttlichen Gnade. Diese Voraussetzung kann aber nicht nur nicht auf unbedingte Weise gemacht werden, sondern sie muß auch sogar schlechterdings in einzelnen Fällen fehlschlagen. Nämlich infolge davon, daß in dem Bekehrten bis zur wirklichen Vollendung seiner Heiligung und seiner Wiedergeburt hin immer irgend ein Zurückbleiben der geheiligten Entwickelung entweder des Selbstbewußtseins hinter der der Selbstthätigkeit, oder umgekehrt dieser hinter jener stattfindet, also immer irgend ein Zurückbleiben entweder der Heiligung seiner erkennenden Funktion, mithin seiner sittlichen Gesinnung, hinter der seiner bildenden Funktion, mithin seiner sittlichen Fertigkeit, oder umgekehrt dieser hinter jener. Denn dieß ist ja die unvermeidliche Folge seiner vorhergängigen sündigen Entwickelung, in der ihrer Natur nach immer eine Disharmonie der Entwickelung der beiden Hauptfunktionen der Persönlichkeit, entweder in der einen oder der anderen von jenen beiden Weisen, mitgesetzt ist (§. 498.). Aus diesem Zurückgebliebensein der Heiligung und der geheiligten Entwickelung, sei es nun des Selbstbewußtseins hinter der der Selbstthätigkeit oder umgekehrt, resultirt dann unvermeidlich eine unrichtige Beurtheilung der sittlichen Aufgabe, wie sie für das Individuum im Einzelnen sich gibt, insbesondere in Ansehung des Verhältnisses zwischen der sittlichen Forderung an sich und seinem jedesmaligen

sittlichen Vermögen, mag es nun sein, daß es sich vermöge seiner mehr geförderten sittlichen Gesinnung eine sittliche Aufgabe stellt, der seine zurückgebliebene sittliche Fertigkeit noch nicht gewachsen ist, oder daß es eine sittliche Aufgabe, zu deren Lösung seiner mehr geförderten sittlichen Fertigkeit bereits das Vermögen beiwohnt, wegen seiner zurückgebliebenen sittlichen Gesinnung sich zu stellen unterläßt. Eben hierin ist dann augenscheinlich auch für den schon Bekehrten die psychologische Möglichkeit von Sündenfällen gesetzt. Weil aber bei diesen Niederlagen seiner Tugend auf seiner Seite allemal eine Täuschung obwaltet, so sind sie nie ein wirkliches Herausfallen aus dem Gnadenstande, sondern bloße Schwachheitssünden, jedoch dieß in sehr verschieden abgestuftem Maße. Indem sie den Bekehrten sich über sich selbst enttäuschen helfen, haben sie unter der Wirkung der göttlichen Gnade gerade die Wiederherstellung einer erhöhten Empfänglichkeit desselben für die göttliche Gnadenwirksamkeit zur Folge. Nach den verschiedenen Stufen der Untugend haben sie (je nachdem die frühere sündige Entwickelung entweder überwiegend die Bestimmtheit der bloß natürlichen Sünde oder überwiegend die der geistigen hatte) entweder die Form eines Hingerissenwerdens durch die Gewalt der Sünde, unter entschiedenem Zurücktreten des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit, — oder die Form eines relativ bewußtvollen und selbstthätigen Nachgebens*) gegen den Reiz der Sünde, d. i. gegen die Sollicitation zur Sünde durch den angeborenen sündigen Hang und die Macht der untugendhaften Gewöhnung, doch immer unter dem Obwalten irgend einer (relativen) Verdunkelung des Selbstbewußtseins oder (relativen) Gefangenschaft der Selbstthätigkeit.

§. 790. Ein wirklicher Wiederabfall des wirklich Bekehrten dagegen, ein wirkliches Herausfallen desselben aus dem wirklichen Gnadenstande ist unmöglich**). Schon rein psychologisch betrachtet erscheint er als undenkbar. Er würde nämlich, um wirklich eigent-

*) Eines „Den heiligen Geist betrübens": Eph. 4, 30.

**) Ebenso auch Vatke, die menschliche Freiheit, S. 222 f. >Martensen, Dogm., S. 448—451. Merz, S. 100.<

licher Abfall zu sein, in dem Abfälligen ein völlig klares Selbstbewußtsein und eine völlig ungebundene Selbstthätigkeit, so wie außerdem noch die vollständige Kongruenz der geheiligten Entwickelung seines Selbstbewußtseins und der seiner Selbstthätigkeit voraussetzen, d. h. eine sittliche Beschaffenheit, die vor der Vollendung der Wiedergeburt bei keinem Bekehrten gegeben sein kann, also mit Einem Worte die Vollendung der Wiedergeburt selbst, welche aber ihrerseits wieder die Möglichkeit des Rückfalles, selbst des bloß partiellen, schlechterdings ausschließt, und ohnehin während des gegenwärtigen Lebens im materiellen Leibe nie vorkommen kann. Ueberdieß aber ist ein Wiederabfall des wirklich Bekehrten sogar physisch unmöglich, weil ja durch den Akt der Bekehrung selbst in dem Individuum wirklicher Geist (und zwar wirklich guter und heiliger) erzeugt wird, wenn auch nur in einem Minimum; der wirkliche Geist aber seinem Begriffe selbst zufolge schlechthin inalterabel ist, weil in sich selbst schlechthin unauflösbar. Wo wirklicher guter und heiliger Geist einmal zu Stande gekommen ist, da ist und bleibt er wie unvergänglich so auch unverkehrbar und unverderbbar. Es kann allerdings dieser Moment schlechthin intensiver normaler Frömmigkeit und Sittlichkeit, wie er in der Bekehrung stattfindet, in dem Leben des Bekehrten der einzige bleiben, und es kann so in ihm fernerhin zu keiner Erzeugung von wirklichem Geiste mehr kommen, also alle übrige sich normalisirende Frömmigkeit und Sittlichkeit, die sich weiterhin an seine Bekehrung ansetzt, kann eine wieder verlierbare sein; aber das religiös-sittliche Produkt des Aktes seiner Bekehrung selbst bleibt ihm unentreißbar, und somit wenigstens Ein fester Punkt der Gemeinschaft mit Gott, aus dem er nicht wieder herausgetrieben werden kann*). Er mag so vielleicht geistig sehr arm bleiben und sehr straffällig werden, so daß sich an ihm das Wort von den Ersten, welche die Letzten werden, bewährt; aber völlig loskommen von Gott und letztlich verloren gehen kann er nicht mehr. Anders ist es, wenn es noch nicht zur wirklichen Bekehrung gekommen ist. Aus der vorbereitenden Gnade kann

*) So läugnet ja auch Johannes grade deßhalb von dem Wiedergeborenen, daß er sündige und sündigen könne, weil das σπέρμα θεοῦ (vgl. §. 773.) in ihm bleibe. 1. Joh. 3, 9.

der Mensch vollständig wieder herausfallen, weil durch sie noch kein **wirklicher** (guter und heiliger) Geist in ihm zu Stande kommt. Der Herausfall aus ihr ist aber, weil dabei immer noch irgend eine Bewußtlosigkeit und Unfreiheit mit unterläuft, kein wirklicher oder eigentlicher **Abfall**, und mithin auch nicht **irreparabel**. Da nun so ein Wiederherausfallen des Bekehrten aus dem Gnadenstande unmöglich ist, so zeigt sich die Erwählung als **unwiderruflich**. (Vgl. oben §. 761.)

Anm. 1. Wo sich der Schein eines Wiederabfalls Bekehrter zeigt, da ist entweder der Abfall kein wirklicher, d. h. totaler, oder die Bekehrung war keine wirkliche *). Der letztere Fall namentlich ist ein sehr häufiger, indem wir uns über die Bekehrung, unsere eigene und die Anderer, so leicht täuschen, und bloße Annäherungen an sie, überhaupt schon die bloße Erweckung für die wirkliche Bekehrung nehmen. Aber auch nach der ersteren Seite hin entsteht leicht der Schein eines solchen Wiederabfalls, nämlich bei langwierigem Wankendwerden des Gnadenstandes. Die Sünde wider den heiligen Geist ist keine Sünde des Bekehrten, sondern die Sünde der absoluten Unbekehrbarkeit.

Anm. 2. Gibt es überhaupt keinen wirklichen Wiederabfall des Bekehrten, so fällt damit ganz von selbst die Frage nach der Wiederbringbarkeit des von der Bekehrung abfällig gewordenen hinweg, über welche besonders aus Veranlassung von Hebr. 6, 4—9 so viel gestritten worden ist.

§. 791. Je weiter der Proceß der Wiedergeburt als Heiligung fortschreitet, desto mehr nimmt die Labilität ab, theils weil sein Fortschritt wesentlich zugleich eine fortschreitende Ausgleichung des Mißverhältnisses zwischen der geheiligten Entwickelung des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit ist, theils weil ja die Kraft der Frömmigkeit und der Tugend, überhaupt der sittlichen Normalität in demselben Verhältnisse wächst, in welchem das Quantum des heilig-guten Geistes zunimmt, und die Reaktion der Sünde in demselben

---

*) In dieser Ueberzeugung sehen wir uns auch durch die von der entgegengesetzten Annahme ausgehende Erörterung bei **Hirscher**, Christl. Moral, II., S. 602—605, nur bestärkt.

Verhältnisse nachläßt, in welchem das Quantum des unheilig-bösen geistartigen Seins abnimmt. Deßhalb wird auch die Entwickelung der Heiligung je länger desto stätiger, und der Gnadenstand je länger desto unerschütterlicher, so daß der Fortschritt der Heiligung wesentlich zugleich eine fortgehende Befestigung des Gnadenstandes ist. Aus demselben Grunde werden aber freilich auch die Sünden der Bekehrten, je weiter diese bereits in der Heiligung gefördert sind, desto schwerer, weil sie sich ja in demselben Verhältnisse immer entschiedener einem vollkommen bewußtvollen und selbstthätigen Nachgeben gegen den Reiz der Sünde annähern.

§. 792. Mit der Vollendung der Heiligung und somit auch der Wiedergeburt oder mit der Vollendung der heilig guten Vergeistigung des bekehrten Individuums ist seine Labilität schlechthin aufgehoben, und die unbedingte Befestigung seines Gnadenstandes eingetreten. Dahin kann es aber während der Dauer dieses sinnlichen Lebens bei Keinem kommen, weil bei Jedem der sündige Hang seiner materiellen Natur (physisch) einwohnen bleibt, und so immer wieder die Macht der Sünde auflodern läßt, und sich in die sittliche Entwickelung, ihre Normalität, d. h. genauer ihre auf die Normalität gerichtete Tendenz, störend, hemmend einmischt, somit aber den völligen Abschluß der Wiedergeburt vereitelt.

§. 793. Auch den Bekehrten findet also der naturnothwendig irgend einmal eintretende Moment seines sinnlichen Ablebens noch nicht in völliger Reife vor. Da aus dem eben dargelegten Grunde der Proceß seiner sittlichen Entwickelung bis dahin immer noch nicht zur vollen Normalität gelangen konnte, so kann seine Wiedergeburt auch in diesem Zeitpunkte noch nicht vollständig beendet, d. h. sein geistiger Naturorganismus oder beseelter Leib noch nicht vollständig ausgereift sein. Nun ist aber ein wirklicher Naturorganismus die absolute Bedingung alles Lebens, und näher ein wirklicher beseelter Leib die Bedingung alles persönlichen Lebens. Die Persönlichkeit ist überall nur als das Resultat der Lebensfunktionen einer ihr Substrat bildenden Natur, und zwar einer zu absoluter Einheitlichkeit ihrer Elemente organisirten Natur, eines in sich vollendeten

Naturorganismus oder näher beseelten Leibes. Ihr Sein ist daher schlechthin bedingt durch das ihres beseelten Leibes und diesem specifisch homogen. Dieß gilt von der geistigen Persönlichkeit des menschlichen Individuums in ihrem Verhältnisse zu seinem geistigen beseelten Leibe eben so unbedingt wie von der bloß natürlichen Persönlichkeit desselben in ihrem Verhältnisse zu seinem materiellen oder sinnlichen beseelten Leibe. So lange also in dem Bekehrten der neue geistige »beseelte« Leib oder Naturorganismus noch nicht vollständig erwachsen ist, d. h. so lange er noch nicht in der Vollständigkeit seiner Elemente, d. i. hier Organe, und in der vollständigen Konstruktion derselben unter einander zu absoluter Einheit realisirt ist: so lange ist auch sein neues Sein aus der Wiedergeburt noch nicht vollständig ausgereift, so lange ist auch seine Persönlichkeit noch nicht zu wirklicher Intensität gediehen, und er seiner selbst noch nicht wahrhaft mächtig. Eines Zustandes eigentlichen, vollen Lebens unabhängig von seinem materiellen Naturorganismus ist auch er so noch nicht fähig, und scheidet er so beschaffen aus diesem materiellen Dasein, so kann er noch nicht unmittelbar in ein neues vollendet geistiges Leben hineingeboren werden. In diesem Zustande findet aber dem Obigen zufolge der Moment, in welchem der Proceß seines sinnlichen Ablebens eintritt, den Bekehrten unvermeidlich. Aus dem schon entwickelten Grunde ist in ihm einerseits die Ausscheidung des durch seine frühere sündige Entwickelung erzeugten bösen geistartigen Seins noch nicht vollständig vollzogen, und andererseits der durch seine neue fromme und gute Entwickelung erzeugte neue Geist theils durch die von ihrer materiell physischen Wurzel her sich stets wieder störend einmischende Sünde immer noch vielfach sündig verunreinigt, und also auch noch in irgend einem Maße an seiner absoluten Wirklichkeit verkürzt, theils noch nicht vollständig zu wirklicher, schlechthin durchgreifender Einheit seiner einzelnen Elemente unter sich konstruirt, d. h. noch nicht zu einem wirklichen beseelten Leibe des Geistes erbaut, sondern noch ein bloß embryonischer Geistorganismus: welche beiden Seiten wieder unter sich in wesentlichem Kausalzusammenhange stehen. Bei besonders weit geförderter Heiligung und Wiedergeburt können nun allerdings durch den Proceß des sinnlichen Sterbens selbst die so auch in dem Bekehrten noch zurückgebliebenen Abnormitäten und Defekte vollends

behoben werden, — es können dann, zumal wenn jener Proceß vermöge der eigenthümlichen äußeren sowohl als inneren Umstände, die ihn begleiten, ein tief in's Innerste hineingreifender Kampf ist (wie z. B. beim Märtyrerthum*) > oder bei schweren geistl. Anfechtungen <), durch ihn selbst in dem Bekehrten die letzten Residua des bösen und unheiligen geistartigen Seins in heilig-guten Geist umgearbeitet und so aufgehoben werden, womit sich dann zugleich der Ausbau seines heilig-guten geistigen Naturorganismus vollends vollbringt. Allein dergleichen Fälle können, da sie eine besonders weit geförderte Wiedergeburt voraussetzen, eben nur Ausnahmen von der gewöhnlichen Ordnung sein. Die allgemeine Regel ist, daß auch der Bekehrte noch nicht im Zustand völliger geistiger Reife aus dem sinnlichen Leben scheidet, und also mit seinem Ableben nicht schon unmittelbar seine Auferstehung koincidirt. Aber gerade dieses sein Ableben ist die Bedingung seiner völligen Ausreifung.

Anm. Es ist eine Erfahrungsthatsache, daß es auch dem am meisten geförderten Gläubigen immer noch in irgend einem Maße an der völligen inneren Harmonie und Einheit seines sittlichen Seins fehlt, und Keiner völlig frei ist von allen Inkonsequenzen seiner Frömmigkeit und Sittlichkeit.

§. 794.**) Jene vereinzelten Ausnahmen abgerechnet muß also auch der Bekehrte nach seinem Ableben zunächst in den embryonischen Zustand des Todtenreiches (s. §. 471.) eintreten. In diesem aber findet er sofort die Bedingungen, unter denen seine Ausreifung sich vollends vollenden kann. Denn nun ist er außer Kontakt gesetzt mit dem bis dahin noch immer in ihm, nämlich in seiner materiellen Natur, fortwuchernden Princip des Hanges zur Sünde, nachdem der sinnliche beseelte Leib von ihm abgestreift ist. Zu neuem Sündigen gibt es jetzt für ihn keine Sollicitation mehr in einer Welt, die selbst nur eine schattenhafte ist, und deren materielle Elemente auf ihn

*) Man denke hierbei an die Vorstellung der alten Kirche von den eigenthümlichen Wirkungen des Märtyrertodes.

**) > Vgl. Schelling, S. W., II., 4, S. 210 f. Mehring, Religionsphilos., S. 541 f. Thiersch, Kath. und Prot., II., S. 191. <

wenigstens keinen irgend bedeutenderen Reiz mehr ausüben können, da das bisherige Medium der reizenden Einwirkung der sinnlichen Außenwelt auf ihn, sein grobmaterieller Naturorganismus, hinweggefallen ist, das an seiner geistigen Natur noch zurückgebliebene feine materielle Element aber sich im Zustande wenigstens relativer Nichtorganisation befindet. Die Möglichkeit eines eigentlich wirksamen Handelns ist für ihn hier im Hades freilich nicht >wahrhaft< vorhanden, weil er ja noch eines fertigen Organismus (beseelten Leibes) entbehrt, also eines Werkzeuges, um nach außenhin zu wirken, und auch der Verkehr mit anderen menschlichen Einzelwesen ist ihm aus ebendemselben Grunde versagt, — nämlich beides eben nur in dem Maße, in welchem die Organisation seiner neuen geistigen Natur noch zurück ist. So ist er denn bestimmt auf sich selbst gewiesen. Dieß grade ist jetzt seine Aufgabe, durch tiefe Einkehr in sich selbst, durch stille, ungestörte Selbstbesinnung*) das Gewirre der in einander verschlungenen Fäden der mannichfaltigen Elemente seines >inneren sittlichen<**) Seins, welches er aus dem sinnlichen Leben in das Todtenreich mit hinüber genommen hat, mehr und mehr wieder aufzulösen, und durch die Bearbeitung eben dieses seines eigenen >sittlichen<***) Seins die harmonische Einheit desselben, d. h. dann näher die Vollendung und Reife seines geistigen beseelten Leibes, und somit auch den Abschluß seiner Wiedergeburt allmälig herbei zu führen. Es beruht hierbei alles auf der völligen Ausscheidung aller noch materiellen, wenn gleich noch so fein materiellen, Elemente aus seinem Sein (d. h. näher aus seiner Natur), um so dieses zu einem im vollen Sinne wirklich (und ebendamit auch rein) geistigen zu potenziren, und, was der Sache nach hiermit zusammenfällt, auf der völligen Aussonderung aller Elemente unheilig-bösen geistartigen Seins, die in ihm seinem heilig-guten Geiste noch beigemischt sind. Was an seinem Sein (näher an seiner Natur) noch irgend Materie ist, vollends als Geist zu setzen vermöge des nach innen hinein gerichteten sittlichen

---

*) >Vgl. Martensen, Dogm., S. 514 f. 517. Fichte, Anthropol., S. 317 f. 363 f.<

**) 1. A.: geistigen

***) 1. A.: geistigen.

Processes, und so dasselbe von jeder ihm noch anhaftenden materiellen Schlacke, hiermit aber auch von allen vergänglichen Elementen*), vollständig zu reinigen: das ist die Arbeit, die den unvollendet abgelebten Bekehrten im Hades beschäftigt. Auf eine ihm äußere Materie ein (normales) individuelles Bilden zu richten, und sie vergeistigt sich zu assimiliren, vermag er dort nicht, weil ihm nach dem Zerfall seines materiellen Naturorganismus die dazu unumgänglichen Vermittelungen und Bedingungen fehlen, und von dieser Seite her kann er sich also nicht weiter geistig bereichern; wohl aber kann und soll er in diesem Uebergangszustande die an ihm selbst (näher an seiner Natur) noch unvergeistigt zurückgebliebene (wenn gleich noch so sehr sublimirte) Materie vollends in normaler Weise seiner Persönlichkeit als wirklich geistiges Organ zueignen, d. h. normal aneignen (assimiliren). Auch dieß Werk, in welchem er die letzte Hand an das Produkt seines sittlichen Lebens anlegt, vollbringt er natürlich nicht aus seinem eigenen sittlichen Vermögen als solchem, sondern kraft der göttlichen Gnade des Erlösers oder näher kraft des „heiligen Geistes", mit welchem jener ihm auch im Todtenreich einwohnt und nahe ist; und wahrscheinlich wird er dabei auch noch durch den mitwirkenden Einfluß der bereits vollendeten Geistwesen, mit denen er nach der Ablegung der groben Materialität in nähere Berührung gebracht ist, unterstützt. Auch dieses letzte Stadium der Heiligung, in welches die eigentlichen Geburtswehen der Ausgeburt des neuen geistigen Menschen fallen, kann nicht ohne tiefen Schmerz verlaufen, der auch ein zugleich sinnlicher sein muß, in demselben Maße, in welchem der Natur des Abgeschiedenen noch materielle (sinnliche) Elemente anhaften. Je mehr es jetzt grade darauf ankommt, auch die verborgensten Tiefen des sittlichen Seins des Individuums noch vollends von allen versteckten Resten der Sünde auszureinigen, desto schneidender muß jener Schmerz sein. Bei diesem Processe können immerhin noch mancherlei Oscillationen vorkommen**); was aber das Resultat desselben angeht, so ist allerdings das Quantum des (schlechthin)

---

*) Oder mit Marc. 9, 49 zu reden: von allem, was der Fäulniß unterliegt.

**) Vgl. Romang, Nat. Religionslehre, S. 605.

wirklichen und heilig-guten Geistes, der durch denselben letztlich erwirkt wird, da, wie oben bemerkt wurde, im Hades ein Aneignen einer äußeren Materie nicht stattfinden kann, durch die Masse der Elemente des »sittlichen« Seins bestimmt, welche der Abgeschiedene dorthin mitbringt, und somit ein genau beschränktes. Mehr kann der vollendete abgelebte Bekehrte im Todtenreich nicht aus sich machen, der Quantität nach, als er in dem sinnlichen Leben als sein Eigenthum eingesammelt hat; aber etwas Besseres, der Qualität nach, kann er aus sich machen, und durch eine durchgeführte organische Anordnung seines Eigenthums kann er dieses für sich in höherem Grade nutzbar und werthvoll machen. Jemehr er so von seinem geistigen Naturorganismus vollends alle ihm noch anhangenden materiellen Elemente ausscheidet, desto mehr wird derselbe volles Licht, ein Lichtleib. (Vgl. §. 458.) In demselben Verhältniß nun, in welchem auf dem angegebenen Wege sein geistiger beseelter Leib sich nach und nach in seiner Vollständigkeit konsolidirt, ergibt sich für ihn auch wieder die Möglichkeit einer Wirksamkeit nach außenhin, und also auch eines Verkehrs mit anderen Abgeschiedenen im Hades und überhaupt einer freieren Lebensbewegung und Lebensentfaltung, und so wird sein Loos schon im Todtenreich je länger desto mehr ein befriedigendes und erfreuendes. Der Moment aber, da sein geistiger beseelter Leib vollständig organisirt, also seine Wiedergeburt vollständig beendet ist, ist zugleich der Moment seiner vollständigen Wiederbelebung und seiner Ausgeburt und Befreiung aus dem Todtenreich, d. h. seiner Auferstehung. Besitzt er wirklich einen wirklichen und wirklich geistigen beseelten Leib, so lebt er nun auch wirklich geistig, und ist zur Existenz unter schlechthin immateriellen Bedingungen qualifizirt, und die Schranken des Hades sind somit für ihn, den reinen Geist, von selbst gefallen. Jeder feiert seine Auferstehung unmittelbar in dem Augenblick der wirklichen Vollendung seiner Wiedergeburt.

Anm. Die Auferstehung ist also nicht eine Wiedervereinigung der Persönlichkeit mit ihrem Naturorganismus oder, wie man ungenau zu sagen pflegt, der Seele mit dem Leibe. Vgl. in dieser Beziehung auch Off. 20, 4—6. Die „Auferstehung der Gerechten" ist eine kontinuirliche, nicht eine absolut simultane. Sie braucht daher

auch nicht auf die Wiederkunft des Erlösers zu warten, wiewohl sie allerdings bei Vielen bis auf diesen Zeitpunkt ausgesetzt bleiben kann. Vgl. oben §. 587. 593.

§. 795. Mit seiner Auferstehung tritt der vollendete Bekehrte *unmittelbar* in die wirkliche >himmlische< *Seligkeit* (wie in die wirkliche Unvergänglichkeit) ein, weil in die *volle* Gemeinschaft mit dem verherrlichten Erlöser, dem er forthin in seiner kosmischen Wirksamkeit als von ihm vollständig erfülltes Werkzeug dient, womit er dann unmittelbar zugleich auch in die ungehemmte Gemeinschaft mit allen schon vollendeten Erlösten und überhaupt mit der gesammten seligen Geisterwelt eingegangen ist. Eines Zuwachses ist seine Seligkeit aber allerdings noch fähig, zunächst sofern noch weitere und herrlichere Entwickelungen des Reiches des Erlösers noch erst in der Zukunft bevorstehen, und die Vollendung desselben noch nicht angebrochen ist, sodann aber auch sofern ja überhaupt die Seligkeit der Vollendeten ihrem Begriffe zufolge als eine endlos wachsende gedacht werden muß. (S. oben §. 458.)

§. 796. Denjenigen, welche *unbekehrt*, >beziehungsweise unerweckt,< aus dem sinnlichen Leben abscheiden, bleibt auch im Todtenreich zunächst noch die *Möglichkeit* offen, sich dem Heile der Erlösung zuzuwenden, dessen Kenntniß sie theils dahin mitnehmen, theils dort vorfinden. Die Gnadenwirksamkeit Gottes durch den Erlöser waltet auch in diesem Reiche der Schatten und der Unentschiedenheit noch. Auch tritt hier für den ungläubig Unbekehrten unvermeidlich eine durchgreifende Enttäuschung ein, und die auch hierhin dringende Kunde von der immer herrlicheren Entwickelung des Reiches des Erlösers auf Erden und von seinen Siegen ist wohl geeignet, auch den am meisten verblendeten nüchtern zu machen. Ergreift nun das unbekehrt abgelebte Individuum jetzt das ihm so unter den einladendsten Bedingungen von Neuem angebotene Heil der Erlösung wirklich mit Ernst: so muß es zur vollen Aneignung desselben auch im Hades ganz denselben religiös-sittlichen Proceß durchlaufen, den wir bereits kennen gelernt haben. Er muß natürlich bei ihm ein höchst langwieriger sein, bei der entsetzlichen Verwirrung und Verderbniß der Verhältnisse seines

sittlichen Seins (d. h. näher seiner Natur), welche der Unbekehrte und vollends der auch nicht einmal Erweckte aus dem sinnlichen Leben in das Todtenreich mit hinüberbringt. Durch Gottes Gnade jedoch, vielleicht unter der Mitwirkung der schon weiter geförderten Mitbewohner des Mittelortes, muß das schwierige Werk, wenn anders von Seiten des Menschen ernstlich darauf eingegangen wird, endlich doch vollständig gelingen. Auch muß der Verlauf dieser Bekehrung und Wiedergeburt in der letzten Stunde ein höchst schmerzlicher sein, und er kann nicht ohne scharfe, auch sinnlich wehethuende Mittel von statten gehen, wahrscheinlich wohl auch nicht ohne eine negative Einwirkung des geistigen Lichtes der schon vollendeten Geisterwelt (s. oben §. 458.), d. i. nicht ohne ein die Materie verzehrendes Feuer*) (s. oben §. 596.). Auch im besten Falle wird indeß das Resultat der Bekehrung im Todtenreich, d. h. das durch ihren Proceß noch erwirkte heilig-gute geistige Sein des Individuums, weit zurückbleiben hinter dem vollendeten Zustande derer, die sich schon während dieses sinnlichen Lebens, und zwar nicht etwa erst auf dem Sterbebette, zu dem Erlöser bekehrten. Denn während diese von ihrer Bekehrung ab aus dem weiten Gesammtumfange der äußeren materiellen Natur, soweit sie zu ihr in Relation standen, vermöge der sittlichen Zueignung derselben an ihre Persönlichkeit, eine reiche Fülle geistigen Seins als ihr Eigenthum einsammeln konnten, sind die sich erst nach ihrem Ableben Bekehrenden auf das Quantum von realen Elementen beschränkt, welches sie als ihr (individuelles) Eigenthum aus jenem früheren Leben mitgebracht haben, und können sich nur insoweit, als diese vorreichen, noch ein heilig-gutes geistiges Eigenthum herausarbeiten.

Anm. Das hier zuletzt Gesagte gilt natürlich auch von der Bekehrung in articulo mortis und relative überhaupt von den späten Bekehrungen.

§. 797. Die Möglichkeit einer Bekehrung im Hades steht also allerdings noch offen, aber eben auch nicht mehr als die bloße Möglichkeit; eine Nothwendigkeit der Bekehrung tritt auch hier für

---

*) Marc. 9, 49.

Keinen ein,*) sondern ob jene Möglichkeit zur Wirklichkeit wird oder nicht, das ist in letzter Beziehung in die eigene Selbstbestimmung eines jeden gelegt. Das unbekehrte Individuum kann auch nach seinem sinnlichen Ableben noch seine Abkehr von Gott und der sittlichen Normalität beharrlich, und zwar endbeharrlich fortbehaupten. Welches in diesem Fall die weitere Wendung seiner Entwickelung und sein Loos ist, wurde bereits oben §. 471. und 596. erörtert.

*) >Vgl. Mehring, Religionsphilos., S. 509 f.<

Dritter Theil.

Die Pflichtenlehre.

Erste Abtheilung.

Der Begriff der Pflicht.

§. 798. Allerdings führt schon die ganz abstrakte Betrachtung des Sittlichen auf den Begriff der Pflicht (§. 91.). Denn wenn auch immerhin auf der einen Seite der Begriff des sittlich hervorzubringenden Produktes, d. h. des sittlichen Gutes, gegeben ist, und auf der anderen Seite die zur Produktion dieses letzteren specifisch geeignete sittliche Kraft, d. h. die menschliche Tugend, so wird ja, um die Realisirung der vollendeten sittlichen Welt zu begreifen, überdieß immer noch die Kenntniß auch der Formel erfordert, welche die specifisch taugliche sittliche Kraft bei ihrem sittlichen Produciren als das Gesetz desselben einzuhalten hat, um wirklich das durch den Begriff des Sittlichen geforderte sittliche Produkt (d. i. das höchste sittliche Gut), und kein anderes, zu erzeugen. Deßhalb nämlich, weil die sittliche Kraft eben eine sittliche ist, d. h. eine aus eigener Selbstbestimmung wirkende, nicht eine nach einer ihr selbst immanenten absoluten Nothwendigkeit wirkende Naturkraft. Bevor die wissenschaftliche Konstruktion des Sittlichen ihr Geschäft beendet hat, muß also auch noch jene Formel in strengen Begriffen aufgestellt werden, welche die specifisch richtige Weise oder Form des sittlichen Producirens (nämlich des tugendhaften sittlichen Subjektes) bestimmt. Der Begriff, der dieser Formel schlechthin entsprechenden Form des sittlichen Producirens, d. h. des Handelns, ist nun aber eben der Begriff der Pflicht. Allein näher angesehen, stellt sich die Sache doch anders. Setzt man nämlich die absolute Normalität der sittlichen Entwickelung der Menschheit (als Ganzes und in allen ihren

Einzelwesen) voraus, so zeigt sich bei der Untersuchung des sittlichen Processes in concreto die Frage nach der Pflicht, so entschieden sie sich auch bei der rein logischen Betrachtung aufdringt, als völlig überflüssig. Denn in dem Begriffe der Tugend selbst liegt es ja bereits ausdrücklich mit, daß das tugendhafte Individuum in einem stätig verlaufenden Processe durchaus normaler Selbstbestimmung begriffen ist, da sie wesentlich eben in der normalen und damit unmittelbar zugleich auch stätigen sittlichen Entwickelung des Individuums (§. 605. 606.) so wie in der Habitualität der sittlichen Normalität in dem Individuum (§. 623.) besteht. Da die Tugend ihrem Begriffe selbst zufolge Beides ist, tugendhafte Gesinnung und tugendhafte Fertigkeit (§. 622 ff.), und zwar in ihrer stätig sich immer vollständiger vollziehenden Einheit (§. 628.), so bestimmt sich das tugendhafte Individuum eben vermöge seiner Tugend schon rein aus sich selbst heraus oder mit innerer sittlicher Nothwendigkeit in allem seinem Handeln auf völlig normale Weise, ohne daß es der Dazwischenkunft einer maßgebenden Formel bedürfte. „Dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben" (1 Tim. 1, 9)*). Wäre also die Entwickelung der sittlichen Welt die normale, und mithin jedes menschliche Einzelwesen ein im vollen Sinne des Wortes tugendhaftes, so bedürfte es dessen gar nicht, daß eine bestimmte Weise des Handelns ausdrücklich als die allein zum Ziele führende vorgezeichnet würde, und der Gedanke der Pflicht entstände sogar nicht erst. In diesem Falle würde jeder Einzelne ganz von selbst in jedem Augenblicke den diesem eigenthümlich angemessenen sittlichen Akt vollbringen. Denn da die wirkliche Tugend das richtig bestimmte Selbstbewußtsein und die richtig bestimmte Selbstthätigkeit involvirt, so ist ihrem Begriffe zufolge in jedem tugendhaften sittlichen Momente eo ipso mitgesetzt einerseits das klare und sichere Bewußtsein um die für denselben geltende Formel des Handelns oder (was damit durchaus gleichbedeutend ist) um die für ihn sich stellende sittliche Aufgabe und andererseits die schwankungslos, vollkräftig und wirksam auf die Vollführung dieser Aufgabe gerichtete Selbstthätigkeit (Willensthätigkeit)**). Und da so jeder Einzelne in

*) Vgl. Marheineke, Syst. der theol. Moral, S. 80 f. 185. 294—296.

**) Vgl. Schleiermacher, Vers. über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffes (S. W., Abtheilung III., B. 2.), S. 386—389.

jedem Augenblicke das wahrhaft angemessene individuelle sittliche Werk vollbrächte, so wäre hiermit unmittelbar auch schon das vollständige Zusammenwirken des individuellen Handelns Aller zur Realisirung des sittlichen Zweckes in seiner Totalität oder zur Lösung der sittlichen Gesammtaufgabe gegeben*). Anders stellen sich aber die Dinge im Falle der Abnormität der sittlichen Entwickelung, also in demjenigen Falle, den wir nunmehr (vgl. oben §. 91., Anm. 1.) als den allein zu setzenden kennen. In ihm entsteht uns auch bei der Betrachtung der Sache in concreto durchaus unvermeidlich die Frage nach der Pflicht. Denn wenn anders auch auf dieser Basis die sittliche Aufgabe verfolgt werden soll, so darf das Handeln der sittlichen Subjekte nicht sich selbst und seinem eigenen Impulse allein überlassen bleiben. Dem sündigen Individuum gebricht, weil in ihm beide, sein Selbstbewußtsein und seine Selbstthätigkeit alterirt sind (§. 461.), in jedem sittlichen Momente wie die richtige Einsicht in die demselben sich stellende sittliche Aufgabe so auch die sichere und vollkräftig wirksame Richtung auf die Vollbringung der in seinem Selbstbewußtsein sich ihm gerade darstellenden sittlichen Aufgabe. Sich selbst anheimgegeben kann mithin das verirrte und verwilderte sittliche Vermögen der Einzelnen sie ihrer individuellen sittlichen Bestimmung nicht mehr zuführen; damit ist dann aber auch ein erfolgreiches Zusammenwirken dieser Einzelnen zur Erreichung des sittlichen Gesammtzweckes (des universellen sittlichen Zweckes) von selbst unmöglich geworden. In dem jetzt angenommenen Falle muß schlechterdings, wenn nicht jeder weitere Schritt der sittlichen Entwickelung zugleich eine weitere Steigerung der sittlichen Verwickelung und eine weitere Entfernung von dem angestrebten Ziele sein soll, das menschliche Handeln einer es regelnden Macht unterworfen, die Selbstbestimmung Aller durch eine für sie maßgebende Regel gebunden werden. Diese Regel nun ist das Gesetz, und die durch sie dem Handeln vorgeschriebene Bestimmtheit (Weise) die Pflicht, welche folglich allemal die Unvollkommenheit nicht nur sondern den relativen Defekt der Tugend und das relative Vorhandensein der Untugend voraussetzt.

*) Die Engel und die Seligen wissen nichts von Pflichten. Vgl. Daub, Syst. der theol. Moral, I., S. 244.

Das Gesetz muß, wenn es unter diesen Umständen seiner Bestimmung entsprechen soll, angeben, nach welcher Formel das außerhalb der rechten Bahn der sittlichen Entwickelung befindliche menschliche Individuum bei seinem Handeln zu Werke gehen soll, um einerseits sein eigenes, individuelles sittliches Ziel erreichen und andererseits zur doch noch zu Stande zu bringenden Erreichung des sittlichen Gesammtzieles des menschlichen Geschlechtes erfolgreich mitwirken zu können. Es hat also die Einzelnen über den Plan ihres Handelns, Jeden mit sich selbst und Alle unter einander, zum Behufe ihres glücklichen Zusammenwirkens, zu verständigen*). Indem es ihnen einen derartigen Plan vorzeichnet, der zugleich und in Einem auf die Realisirung aller individuellen sittlichen Zwecke ebensowohl als des universellen sittlichen Zweckes berechnet ist, legt es ihnen Pflichten auf. Allein was so bei der Abnormität der sittlichen Entwickelung in der That eine unabweisliche Forderung ist, das ist zugleich, wie die Dinge bei ihr *für sich allein* stehen, unerfüllbar. In dem natürlich sündigen Menschen ist das sittliche Vermögen der ihm gestellten sittlichen Aufgabe *wesentlich inadäquat*, und es ist deßhalb rein unmöglich, eine Formel ausfindig zu machen, nach der er dasjenige zu vollbringen vermöchte, was wesentlich über sein Vermögen hinausgeht. Nur soviel ist in dieser Beziehung möglich, eine Formel zu ermitteln, kraft deren Beobachtung dem immer furchtbareren Ueberhandnehmen des sich aus sich selbst heraus gewaltsam entwickelnden natürlichen sittlichen Verderbens gewisse Schranken, wenigstens vorübergehend, gesetzt werden können, und die Entwickelung dieses Verderbens in ihrem sich immer mehr beschleunigenden Verlaufe einigermaßen aufgehalten werden kann. Weiter reicht die Macht eines in dem fraglichen Falle aufstellbaren Gesetzes für sich allein nicht, und deßhalb entspricht ein solches Gesetz auch seinem eigenen Begriffe (als Gesetz) durchaus nicht. Anders stellt es sich jedoch, sofern *eine Erlösung* gegeben ist, also im Christenthum. Durch die Erlösung wird die abnorme sittliche Entwickelung in der Weise eines geschichtlichen Processes, also allmälig, in die Normalität hinüber geführt, in dem Einzelnen und in dem Ganzen des Geschlechtes. Auf ihrer Basis ist somit des natürlichen Sündenverderbens

*) Vgl. *Schleiermacher*, a. a. O., S. 389 f.

und der aktuellen Sündigkeit der Menschheit ungeachtet die Lösung der sittlichen Aufgabe (nach ihren beiden Seiten) wirklich zur Möglichkeit geworden. Aber von selbst, d. h. rein aus der eigenen Lebensentwickelung der sich selbst überlassenen einzelnen Erlösten für sich selbst allein heraus, macht sie sich auch so nicht. Denn während des Processes der geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung befinden sich alle von ihr ergriffenen sinnlich lebenden menschlichen Einzelwesen noch nicht im wirklich normalen sittlichen Zustande, sondern nur erst im Processe der allmäligen Annäherung an denselben. »Vollständig« *) tugendhaft ist immer noch kein einziges. Ihrer eigenen freien Bewegung von sich selbst aus überlassen, können mithin auch sie noch nicht auf »vollständig« **) tugendhafte, d. h. für den sittlichen Zweck wahrhaft und vollständig geeignete Weise handeln, also nicht so, daß wirklich die Ausführung der sittlichen Aufgabe, nach welcher von ihren beiden Seiten auch immer, der Erfolg davon sein könnte. Das zur Vollbringung dieser Aufgabe — nämlich mittelst der Rückgängigmachung der alten oder natürlichen abnormen Entwickelung der Menschheit und einer damit zusammenfallenden neuen normalen — erforderliche sittliche Vermögen ist zwar jetzt in der (erlösten, d. h. christlichen) sittlichen Welt überhaupt allerdings vollständig vorhanden, aber keineswegs auch schon in den einzelnen Erlösten selbst. Primitiv wohnt es ja nur dem Erlöser ein, und sobald dieser sich schlechthin vollbereitet hat, so ist nun die weitere Aufgabe eben die, daß dieses neue sittliche Vermögen aus ihm vollständig auch in die Menschheit selbst in ihren einzelnen Gliedern übergehe. Diese Transfusion aber, weil sie auf sittlichem Wege erfolgen muß, kann nur ganz allmälig geschehen, und vollständig kommt sie nicht früher zu Stande als mit der absoluten Vollendung der geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung oder der Realisation der sittlichen Aufgabe selbst in der erlösten Menschheit. Bis dahin ist jeder Einzelne noch nicht ein bereits vollständig Erlöster, sondern nur erst ein in der Erlösung (im Erlöstwerden) begriffener; als solcher aber ist er aus sich selbst allein zu einem Handeln, welches die abnorme sittliche Entwickelung auf stätige Weise in die normale hinüber-

*) 1. A.: Wirklich.

**) 1. A.: wirklich.

führe, nur relativ fähig, d. h. er ist zu ihm relativ unfähig. So weit er nun noch, weil noch nicht thatsächlich erlöst, hierzu unfähig ist, eben soweit kann er, wenn das durch die Erlösung erreichbar gewordene Ziel wirklich erreicht werden soll, in Ansehung seines Handelns nicht sich selbst überlassen bleiben. Sich selbst überlassen müßte er auch jetzt immer wieder von Neuem in die Irre gerathen. Soll die Erlösung wirklich gelingen, so kommt es also darauf an, daß eine Formel für das Handeln der im Erlöstwerden begriffenen Individuen aufgefunden werde, mittelst deren Befolgung die Hinüberführung der abnormen natürlichen sittlichen Entwickelung kraft der Erlösung, d. i. näher kraft der göttlichen Gnade (§. 745.) in die Normalität auf schlechthin stätige Weise mit Sicherheit erfolgen muß, die des Einzelnen sowohl als die der Gemeinschaft, — also ein diesem Zweck genau entsprechendes Gesetz für die in der Erlösung begriffenen, unter dessen Leitung sie von ihrem Eintritte in den geschichtlichen Bereich der Erlösung an bei ihrer weiteren sittlichen Entwickelung den richtigen und graden Weg zum Ziele der vollendeten faktischen Realisation der Erlösung, ihrer eigenen und der des Ganzen der Menschheit, sicher einhalten können. Auffindbar muß eine solche Formel oder ein solches Gesetz schlechterdings sein, weil ja in der (objektiven) Erlösung potentia die zur wirklichen Herstellung*) der sittlichen Normalität zureichende Kausalität gegeben ist (§. 553. 554. 556.). (Ohne dieß wäre die Erlösung eben gar nicht wirklich Erlösung.) Aber freilich keiner von den noch im Erlöstwerden Begriffenen kann aus sich selbst allein diese Formel oder dieses Gesetz auffinden; denn dieß könnte ja doch nur vermöge eines schlechthin normalen Aktes des Selbstbewußtseins geschehen, ein solcher ist aber in dem noch nicht vollständig Erlösten durch seinen eigenen Begriff als unmöglich ausgeschlossen**). Auffinden kann dieß Gesetz nur der, welcher selbst das Princip der Erlösung ist, nur der Erlöser selbst. Ja es gehört dieß wesentlich mit zum Begriffe des Erlösers, daß er den in das Reich seiner Erlösung Eintretenden ein solches Gesetz zu geben vermöge. Zugleich liegt es aber auch mit in dem Begriffe der Erlösung, daß

---

*) In dem oben zu §. 746. angegebenen Sinne. Und so überall.

**) Vgl. die schöne Stelle Tholuck's, Stunden chr. Andacht, S. 62 f.

mittelst ihrer eigenen geschichtlichen Entwickelung und im Verlaufe derselben das von dem Erlöser gestellte Gesetz je länger desto vollständiger als Gesetz wieder aufgehoben wird, als überflüssig geworden. Denn in demselben Maße, in welchem die in die Erlösung Eingetretenen immer vollständiger thatsächlich Erlöste werden, können sie auch in Ansehung ihres Handelns immer mehr ihrer eigenen Selbstbestimmung allein überlassen werden, und indem das Gesetz so immer mehr ihre eigene sittliche Natur wird, hört es auch immer mehr auf, für sie als Gesetz da zu sein*). Für den durch die Erlösung schlechthin normalisirten Menschen — als Individuum und als Menschheit — wird es kein Gesetz mehr geben, und mithin auch keine Pflichten und keine Pflichtenlehre mehr. Die Tendenz dieser letzteren geht deßhalb eben dahin, sich selbst allmälig überflüssig zu machen. Es ist ihre bestimmte Aufgabe, solche Formeln aufzustellen, vermöge deren Anwendung das stätige successive Verschwinden des Pflichtverhältnisses aus der (erlösten oder christlichen) sittlichen Welt sicher angebahnt werde.

§. 799. Hiernach ist derjenige Begriff, welchen der der Pflicht zu seiner unmittelbaren Voraussetzung hat, der des Gesetzes und zwar des Sittengesetzes. Dieser Ausdruck aber läßt einen weiteren und einen engeren Sinn zu. Im weiteren Sinne gibt es ein Gesetz, auch abgesehen von dem In der Welt sein der Sünde, im engeren Sinne nur unter der Voraussetzung desselben, und zwar im Zusammensein mit einer Erlösung.

Anm. „Von dem Begriffe der Pflicht ergibt sich aus allen Erklärungen, welche einigen Bestand haben, daß er das Sittliche bezeichnet in Beziehung auf das Gesetz.“ Schleiermacher, Krit. der bisher. Sittenlehre, S. 128. (S. W., Abth. III., B. 1.)

§. 800. Das Sittengesetz im weiteren Sinne kennen wir bereits. S. oben §. 97. Wenn nämlich im Begriffe der persönlichen Kreatur wesentlich die Macht der Selbstbestimmung liegt (§. 86.), und zwar in ihrer primitiven Form als Vermögen der Willkür, so gibt es doch für diese ihre Selbstbestimmung schon von

*) Vgl. 1 Tim. 1, 9. Gal. 3, 22—4, 7.

vorn herein eine durch ihren Begriff selbst ihr gesetzte Regel, an welche ihre Willkür zwar keineswegs durch Zwang gebunden, auf die sie aber ausdrücklich gewiesen ist. Es gibt schon von vorn herein für die Selbstbestimmung des Menschen eine allein angemessene Ordnung, welche ihm mit einem Soll entgegentritt in seinem Selbstbewußtsein, so daß es durchaus nicht gleichgültig ist, wie er sich selbst bestimmt, und es für ihn schon ursprünglich feststeht, wie er sich selbst zu bestimmen hat. Die Regel für seine Selbstbestimmung ist ihm nämlich unmittelbar in seiner Persönlichkeit selbst gegeben, in dem Begriffe dieser oder, da eben die Persönlichkeit die ihm specifische und charakteristische Bestimmtheit ist, in seinem eigenen Begriffe. Diesem Begriffe gemäß soll er in seinem Verhältnisse zur materiellen Natur in jedem sittlichen Momente diese schlechthin bestimmen durch seine Persönlichkeit (und eben hiermit wirklich sich selbst bestimmen, s. §. 97.), nie aber in seiner Persönlichkeit sich durch die materielle Natur bestimmen lassen, oder sich selbst in seiner Persönlichkeit der materiellen Natur gemäß, also mehr oder minder unpersönlich, bestimmen. Der ursprüngliche Kanon lautet demnach: Handle in jedem Moment schlechthin selbstbewußt und schlechthin selbstthätig, und zwar (was sich vermöge des beidemal hinzugesetzten „schlechthin" von selbst versteht) beides in Einem, mit dem vollen Maße der bereits in dir entwickelten Intensität der Persönlichkeit. Diese ursprünglich mit dem menschlichen Geschöpfe selbst unmittelbar gegebene Regel für sein Handeln nun kann man im weiteren Sinne allerdings das Sittengesetz nennen. Indeß ist diese Terminologie doch insofern bedenklich, als auf dem ethischen Gebiete dem Ausdrucke Gesetz immer die Vorstellung von einer wenigstens mit von außen herkommenden Zumuthung und Nöthigung (nicht Zwang) anhängt, die Regel aber, um die es sich hier handelt, grade nur die eigenste reine Natur des menschlichen Wesens selbst ist, nur die Forderung der Vernunft und der Freiheit selbst, beide in ihrer Einheit genommen, in ihm. Weßhalb wir uns denn lieber des Namens sittliche Norm für diese Regel bedient haben. Dieses Sittengesetz im weiteren Sinne ist zufolge der unveräußerlichen inneren Zusammengehörigkeit von Sittlichkeit und Frömmigkeit wesentlich zugleich religiöse Norm, ja eben nur vermöge des nothwendigen Verhältnisses des pe[illegible] Geschöpfes zu Gott erhält

es sein volles Licht*). Es ist seinem Begriffe nach schlechthin unwandelbar. Ein natürliches kann es, wenn man genau und unmißverständlich reden will, nicht genannt werden; denn weit gefehlt, daß der Mensch in seinem natürlichen Zustande es unmittelbar erkennen sollte, wird vielmehr das reine und volle Bewußtsein um dasselbe durch seine natürliche Sündigkeit ihrem Begriffe selbst zufolge gradezu ausgeschlossen**). Grade erst durch die Erlösung kommt es im Menschen wahrhaft in Kraft. Aber auch sofern wir kraft der göttlichen Gnade dasselbe richtig erkennen, erkennen wir es doch eben hiermit zugleich als ein solches, das für uns nicht wirklich Gesetz ist. Theils nämlich reicht es für uns gar nicht aus als Norm für die sittliche Selbstbestimmung, indem es sich auf ganz andere Verhältnisse des sittlichen Daseins, auf eine ganz andere sittliche Welt bezieht als die uns faktisch gegebenen, und ein ganz anderes sittliches Subjekt voraussetzt als wir faktisch sind, — theils bindet es auch uns gar nicht unmittelbar, indem wir vermöge unseres natürlichen Sündenverderbens ihm wahrhaft zu entsprechen schlechthin außer Stande sind. Eben deßhalb ist es auch nicht dieses Sittengesetz, woraus die Pflichtenlehre sich entwickelt. Für sie hat es vielmehr nur die Dignität eines höchsten regulativen Kanons.

Anm. 1. Bekanntlich sucht Schleiermacher in der Abhandlung „Ueber den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz" den Satz durchzuführen, daß das Sittengesetz nicht dem Naturgesetze entgegen zu setzen sei, sondern „sich uns durch eine Steigerung als das höchste individuelle Naturgesetz aus den niederen entwickele." ***) Un-

*) Ueber die Schwierigkeiten, welche bei der Reflexion über das Wesen dieses Sittengesetzes sich hervordrängen, s. Schleiermacher, Ueber den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz (S. W., Abth. III., B. 2.), S. 401—405. Das Subjekt zu dem in dem Sollen liegenden Imperativ, welches Schl. hier vermißt, ist das eigene Wesen des Menschen, die in irgend einem Maße in Jedem wirksam werdende Idee des menschlichen Geschöpfes in seiner charakteristischen Eigenthümlichkeit, und in letzter Beziehung der Schöpfer selbst, Gott.

**) Damit steht auch Röm. 2, 14. 15 nicht im Widerspruch.

***) Ganz ähnlich klingende, aber freilich durchaus anders gemeinte Aeußerungen finden sich auch bei Beck, Die christl. Lehr-Wissenschaft nach den bibl. Urkunden, I., S. 136 f.

geachtet nun dieser Satz, so wie er von ihm gemeint ist, namentlich im Gegensatze gegen die gangbare Angabe, daß das Naturgesetz und das Sittengesetz sich so von einander unterscheiden, daß jenes ein *Müssen* mit sich führe, dieses ein bloßes *Sollen*, nicht gut geheißen werden kann, so liegt doch in ihm auch eine sehr richtige Einsicht. Allerdings sind beide Gesetze nur verschiedene Formen der Einen und selbigen Grundtendenz, welche durch alle Reiche der materiellen Schöpfung hindurchgeht, der Richtung auf die Aufhebung der Materie an der Kreatur. Eben hierauf hin, an der Natur die Materialität mehr und mehr aufzuzehren (durch Organisation), tendirt in der That auch das Naturgesetz, und so ist denn das Sittengesetz, welches darauf gerichtet ist, durch Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit die Materialität derselben zu absorbiren, wirklich nur eine eigenthümlich höhere Potenz des Naturgesetzes. Aber die Steigerung dieses letzteren, welche jenes ergibt, ist zugleich wesentlich eine eigentliche μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, und somit die (zunächst freilich nur erst relative, vgl. §. 480.) *Ueberwindung* des Naturgesetzes.

Anm. 2. Es läßt sich leicht einsehen, daß dasjenige Sittengesetz, von welchem im Paragraphen die Rede ist, für uns, wie wir uns empirisch vorfinden, durchaus nicht als Sittengesetz paßt. Auf der einen Seite setzt es eine ganz andere sittliche Welt voraus als diejenige, in der wir thatsächlich unsere sittliche Aufgabe zu lösen haben, nämlich eine *schlechthin* normale, während wir auch im allerbesten Falle immer in einer *nur relativ* normalen uns bewegen. Innerhalb unseres wirklichen Daseins gibt es keinen Punkt, in welchem nicht in irgend einem Maße Uebel mitgesetzt wäre (Schwäche u. s. w.). Ebenso haben wir unser sittliches Tagewerk mitten unter Sündern (von den mannigfaltigsten Abstufungen) zu vollbringen u. dergl. m. Dieß Alles aber liegt ganz außerhalb des Gesichtskreises des Sittengesetzes im weiteren Sinne. Auf der anderen Seite setzt es ein sittliches Subjekt voraus, in dem wir uns nicht wieder erkennen können. Es wendet sich mit seinen Forderungen an das *unverdorbene*, an das *normale* menschliche Geschöpf. Wir mit unserer verdorbenen, *abnormen* sittlichen Ausrüstung können *seinen* Forderungen nicht nachkommen, — auch kraft der Gnade der Erlösung nicht. Es fordert ein *absolut* normales Handeln; wir aber können, so lange der Proceß der Erlösung an uns noch nicht *schlechthin* vollzogen ist, auch kraft der göttlichen Gnade nur ein *relativ* normales Handeln zu Stande bringen. Die S[illegible]en jenes Sittengesetzes sind

uns so schlechthin zu hoch und zu schwer. Das christliche Gesetz ist, bei aller seiner Heiligkeit, ohne Vergleich gelinder als dieses Sittengesetz, das wohl für den Erlöser gilt, nicht aber für die Erlöstwerdenden.

Anm. 3. Eben dieß ist zu allen Zeiten eine der ergiebigsten Quellen der Verirrungen in der Pflichtenlehre und in der Ethik überhaupt gewesen, daß sie gewöhnlich von der Meinung ausging, es sei dieses Sittengesetz (im weiteren Sinne), womit sie es zu thun habe, oder daß sie — was in der Sache damit gleichbedeutend ist — von diesem Sittengesetz das im engeren Sinne so zu nennende gar nicht unterschied. Und doch weiß jenes überhaupt gar nichts von der Pflicht (§. 798.). Daher kam dann auch die beständige Klage über den Rigorismus der Moral, und daß sie uns Unmögliches anmuthe. Sie war gar nicht ungegründet. Wollten dann die Ethiker ihr entgehen, so verfielen sie auf jener Basis unvermeidlich in den entgegengesetzten Fehler. Sie mußten mit dem Sittengesetz, das sie allein kannten, markten, und ihm irgend etwas abdingen, wobei ihnen aber jedes objektive Maß für ihre Restriktionen fehlte; und so verfielen sie in eine subjektive Willkür, der es ein Leichtes war, die sittlichen Forderungen auf ein Kleinstes herabzubringen.

§. 801. Dasjenige Sittengesetz, auf welches die Pflicht zurückgeht, ist das im engeren Sinne oder eigentlich so genannte, welches wesentlich das Vorhandensein einerseits der Sünde (da sein Bedürfniß und Begriff sich erst in Folge derselben ergibt) und andererseits der Erlösung zu seiner Voraussetzung hat. Es ist diejenige Formel für das Handeln, vermöge deren Einhaltung für den natürlich sündigen Menschen kraft der ihm durch die Erlösung zu Theil werdenden göttlichen Gnade die wirkliche Lösung der sittlichen Aufgabe, beides als universeller und als individueller, möglich und gesichert ist. Von diesem Sittengesetz allein reden wir forthin, so oft wir schlechtweg den Ausdruck Sittengesetz gebrauchen.

§. 802. Auch dieses Sittengesetz darf nicht als ein natürliches bezeichnet werden. Von Natur liegt wohl das unabweisliche Bedürfniß desselben in uns, aber nicht es selbst, auch nicht das Vermögen, es selbst aufzufinden. Es ist mithin auch kein s. g. bloßes Vernunftgesetz. Im Zustande der Integrität der menschlichen Ver-

nunft würde es überhaupt gar nicht vorkommen, von der alterirten Vernunft aber kann es schlechthin nicht entdeckt werden. Es kann vielmehr nur ein positives sein, d. h. ein dem Menschen mit seinen Anmuthungen sich von außen her mit einer ihm gebietenden Auktorität gegenüber stellendes. Denn nicht als das Fündlein des selbst in den in sich verwirrten sittlichen Proceß verstrickten Menschen kann es zu Stande kommen, sondern allein als der Alles umfassende Gedanke eines Gesetzgebers, welcher über diesem Proceß steht und, die einzelnen Momente desselben vollständig überblickend und organisch zusammenschauend, eine Formel für die Entwirrung desselben entwirft. Es ist deßhalb nur als ein übermenschliches, positiv ausgedrückt: als ein göttliches denkbar, unbeschadet übrigens seiner geschichtlichen Vermittelung durch Menschen. Denn kein natürlich menschliches Individuum steht außerhalb des Bereiches der Sünde und der durch sie angerichteten Verwirrung Daher es auch unmittelbar mit göttlicher Auctorität auftritt. Auch als göttliches ist es aber nur im Zusammenhange mit der Erlösung möglich, da ja die wirkliche sittliche Normalisirung der natürlich sündigen Menschheit nur vermöge dieser zu Stande kommen kann. Da nun die Erlösung ihrem Begriffe zufolge mit der Offenbarung anhebt (§. 490.), so tritt das Sittengesetz ursprünglich als ein von Gott geoffenbartes auf. Vgl. §. 531.

§. 803. Da die Sittlichkeit wesentlich zwei Seiten hat, die an sich sittliche, d. i. in concreto die politische (nämlich dieß Wort hier überall in dem Sinne genommen, in welchem wir den Begriff des Staates gefaßt haben) und die religiöse, und zwar so, daß das absolute Ineinandersein und sich decken beider die Forderung ist: so ist das Sittengesetz wesentlich und gleich sehr beides, politisches und religiöses, und es ist um desto entwickelter, je mehr es auf vollständige Weise beides ist, und zwar beides in Einem. Das politische Gesetz fixirt die Bestimmtheit des Handelns (die Pflicht) teleologisch aus dem Gesichtspunkt der vollendeten » Realisation des sittlichen Guts an sich « *), — das religiöse Gesetz fixirt sie teleologisch aus dem Gesichtspunkt der vollendeten Gemeinschaft des Menschen mit Gott, deren Realisation das höchste Gut religiös angesehen ist. Beide Gesetze

*) 1. A.: sittlichen Gemeinschaft (d. h. des Staates), deren Realisation das höchste Gut an sich sittlich angesehen ist.

firiren also die Form des Handelns aus dem Gesichtspunkte des höchsten Gutes, koincidiren so ihrem Begriffe nach schlechthin. Weil indeß die Sittlichkeit und die Frömmigkeit nur in ihrer Normalität sich schlechthin decken, die Normalisirung beider aber erst mit der Vollendung der geschichtlichen Entwickelung der Erlösung sich vollendet: so müssen bis zu diesem Zeitpunkte hin das politische Gesetz und das religiöse allezeit irgendwie aus einander fallen, jedoch in stätig abnehmendem Maße. Und zwar muß das Gesetz*), da die sittliche Normalisirung des natürlich sündigen Menschen ihren unmittelbaren Ausgangspunkt nur von seiner religiösen Seite aus nehmen kann (§. 525. 564. 746. 784.), von vorn herein überwiegend als religiöses auftreten. Da jedoch die Frömmigkeit ihre Wirklichkeit nur in der Sittlichkeit hat**), so wohnt dem Sittengesetz eben als religiösem selbst wesentlich die Tendenz ein, sich je länger desto vollständiger auch zu politisiren. In dem Vollendungspunkte seiner Entwickelung ist es gleich sehr und schlechthin in Einem beides, religiöses und politisches Sittengesetz.

Anm. 1. Mit dem politischen Gesetz, wie wir es hier überall verstehen, ist nicht zu verwechseln das juridische Gesetz, welches rein als solches überhaupt gar kein Sittengesetz ist. Es ruht lediglich auf dem Begriffe des Rechtes, wie er der der bloßen bürgerlichen Gesellschaft ist. S. §. 508. Vgl. §. 424. Anm. Dieses juridische Gesetz geht mithin, sofern es bloß juridisches ist, die Pflichtenlehre der Ethik in gar keiner anderen Art etwas an, als insofern sie das Verhältniß des sittlichen Subjektes zu ihm als einem empirisch gegebenen Element der Sphäre seiner sittlichen Existenz am gehörigen Ort in's Auge zu fassen hat. Vgl. Schleiermacher, Krit. d. bish. Sittenl., S. 137. (S. W., III. Abth., 1. B.) Aber freilich als lediglich juridisches kommt dieses Recht, sobald einmal die Stufe der bloßen bürgerlichen Gesellschaft überschritten ist, empirisch nicht mehr vor; im wirklichen Staat wird es nothwendig in irgend einem Maße unter die Potenz der sittlichen Idee gebracht, und damit auf es versittlichende Weise umgebildet. S. §. 510.

Anm. 2. Als christliches nimmt auch das politische Gesetz göttliche Auktorität für sich in Anspruch, aller seiner menschlichen Vermittelungen ungeachtet. Und das mit vollem Fug.

*) D. h. das Sittengesetz. Und so hier überall.

**) 1. A.: die vollendete Frömmigkeit mithin nur in der vollendeten sittlichen Gemeinschaft oder in dem vollendeten Staat sich verwirklicht.

§. 804. Da der universelle und der individuelle sittliche Zweck schlechterdings nur mit einander zugleich erreicht werden können, und mithin die Vollkommenheit des Handelns wesentlich dadurch bedingt ist, daß es in jedem Moment gleichmäßig durch die Beziehung auf beide Zwecke bestimmt ist (§. 275.), so muß von dem Gesetz gefordert werden, daß es eine solche Formel für das Handeln aufstelle, vermöge welcher dasselbe in jedem Moment auf beide Zwecke, und zwar gleichmäßig, oder genauer: vollständig und in Einem, bezogen ist, so daß es in jeder seiner Bewegungen ohne Beeinträchtigung des einen Zweckes durch den anderen beiden zugleich und in Einem diene. Je weiter jedoch die sittliche Entwickelung noch zurück ist in Ansehung der Einkehr in die Normalität, desto mehr kann das Gesetz dieser Forderung bloß annäherungsweise entsprechen. Je weiter nach rückwärts hin desto mehr muß es daher einseitig sein, d. h. desto mehr muß in ihm entweder der individuelle Gesichtspunkt vorwalten oder der universelle. Der Sache nach koincidirt dieses Auseinanderfallen der individuellen Tendenz und der universellen im Gesetz mit dem Zerfallen dieses letzteren in ein religiöses und ein politisches unter ausgesprochener Inkongruenz dieser (§. 803.). Das Gesetz als überwiegend religiöses ist nach der individuellen Seite hin einseitig, indem es vorherrschend das Verhältniß des menschlichen Einzelwesens zu Gott, also den sittlichen Zweck als individuellen, zu seinem Standort nimmt, — das Gesetz als überwiegend politisches ist nach der universellen Seite hin einseitig, indem es vorherrschend das Verhältniß des menschlichen Einzelwesens zur menschlichen Gemeinschaft, also den sittlichen Zweck als universellen, zu seinem Standort nimmt. Je weiter das Gesetz sich vervollkommnet, desto vollständiger läßt es beide Zweckbeziehungen in einander aufgehen.

Anm. Daher wird durchgängig der überwiegend religiösen Pflichtenlehre der Mangel an Fruchtbarkeit und Gemeinnützigkeit vorgeworfen (man denke nur an das Urtheil der Heiden über die ältesten Christen), während auf die überwiegend politische Pflichtenlehre der Vorwurf der Aeußerlichkeit, der Herzlosigkeit und der Starrheit fällt.

§. 805. Die Aufgabe des Sittengesetzes ist es, eine solche Formel aufzustellen, welche für jeden zu gebenden konkreten Fall die Bestimmung für das richtige Handeln enthalte. Natürlich kann dieß

nur mittelst der Konstruktion eines Systems von Formeln versucht werden. Aber auch so muß der Versuch mißlingen; denn diese Aufgabe ist an sich selbst für das Sittengesetz schlechthin inkommensurabel. Nämlich wegen des specifisch Individuellen an jedem Handeln, welches sich der Natur der Sache nach unter keine Gesetzformel bringen läßt*). Das Gesetz bedarf daher, wenn sein Zweck erreicht werden soll, schlechterdings einer Ergänzung nach der Seite des Individuellen hin. Diese aber kann es in nichts anderem finden als in dem sittlichen Gefühle und dem sittlichen Triebe des Einzelnen, namentlich auch wie sie unter der religiösen Bestimmtheit jenes das religiöse Gefühl, dieser das Gewissen sind, ja von vornherein vorzugsweise in dem religiösen Gefühl und dem Gewissen, weil ja die Normalisirung der Sittlichkeit zunächst von der religiösen Seite ausgeht. Ohne die richtige Bildung des sittlichen Gefühles, namentlich auch wie es religiöses Gefühl ist, und des sittlichen Triebes, namentlich auch wie er Gewissen ist, ist das Gesetz durchaus unzulänglich, und die richtige Anwendung desselben auf den gegebenen Fall unmöglich. Das sittliche Gefühl mit Einschluß des religiösen Gefühls und den sittlichen Trieb mit Einschluß des Gewissens in dieser ihrer nothwendigen Wirksamkeit bei der Ausübung der Jurisdiktion des Gesetzes fassen wir unter der Benennung die individuelle >sittliche< Instanz zusammen.

Anm. Nach dem herrschenden ungenauen Sprachgebrauch pflegt man das alles, was wir durch den Namen die individuelle Instanz bezeichnen, unter dem Ausdruck Gewissen zusammen zu fassen. So sagt Daub (Syst. d. theol. Moral, I, S. 72) treffend: „So ist das Gewissen für die Moral, was das Genie für die Kunst ist."

§. 806. Die gedankenmäßige Formel, auf welche die individuelle >sittliche< Instanz für den Einzelnen das abstrakte objektive Gesetz

*) Vergl. J. Müller, Die christl. Lehre von der Sünde, I, S. 26 f. (2. A.) und Stahl, Philos. des Rechtes, II, 1, S. 180 Anm. (2. A.). Besonders aber ist hier die berühmte Stelle Jacobi's in seinem Briefe an Fichte klassisch, in der er, das Gesetz dem Gewissen unterwerfend, gegen das an sich Gute des Kantischen Moralsystems, von dem er keine Ahnung zu haben bekennt, polemisirt und gegen das reine Pflichtgesetz, das zu keinem bestimmten Inhalt zu kommen weiß. S. Fr. H. Jacobi's sämmtliche Schriften, Th. III, S. 37 f.. >Dazu vgl. Müller, a. a. O, 3. A., I, S. 257—261.< Auch Reinhard schon hat eine richtige Einsicht in diesen Punkt. S. a. a. O., III, S. 198 f.

bringt durch ihre Interpretation desselben mittelst seiner Individualität, oder das Gesetz in der näheren und volleren Bestimmtheit, welche das objektive Gesetz, indem es sich in der Subjektivität des Einzelnen reflektirt, durch die es eigenthümlich färbende specifisch differente Individualität dieses letzteren empfängt, ist der Grundsatz oder die Maxime. Der Grundsatz ist der begriffsmäßige Ausdruck der Sittlichkeit des Individuums als einer durch seine Individualität bestimmten oder seiner sittlichen, d. h. sittlich bearbeiteten und gesetzten Individualität (seiner Individualität als einer versittlichten), d. i. seines Charakters (§. 629.) Weßhalb denn auch zwischen dem Charakter und den Grundsätzen des Menschen eine wesentliche Beziehung stattfindet, indem beide ihr Princip an der Individualität haben und das Produkt ihrer sittlichen Bildung sind, so daß es ohne Grundsätze keinen Charakter gibt und umgekehrt. Die Grundsätze müssen ihrem Begriffe zufolge, ihrer Normalität unbeschadet oder vielmehr grade behufs dieser, in Allen verschiedene sein, weil die Individualitäten in Allen specifisch differente sind. Der Grundsatz ist wesentlich individuell, und es ist gradezu ein Fehler an ihm, wenn er nicht schlechthin individuell ist, während dem Gesetz unbedingte Allgemeinheit zukommt. Deßhalb bindet auch der Grundsatz nur individuell, und es darf Keiner dem Andern seine Grundsätze vorschreiben. Seine Grundsätze soll und muß Jeder sich selbst machen, weil seine Individualität für jeden Andern inkommensurabel ist; das Gesetz dagegen kann Keiner sich selbst machen*). Jeder aber soll Grundsätze haben und nach Grundsätzen handeln**), denn seine Grundsätze sind für Jeden das nothwendige Complement des Gesetzes. Erst vermöge der Grundsätze bemächtigt er sich des abstrakten objektiven Gesetzes für sich selbst wirklich mit Klarheit, und macht es zu seinem Gesetz. Denn wenn gleich immerhin schon das religiös-sittliche Gefühl und der religiös-sittliche Trieb für sich allein das Gesetz individuell auslegen, so behält doch diese ihre Auslegung so lange unvermeidlich etwas Schwankendes, bis sie auf eine feste verstandesmäßige Formel gebracht ist, welche eben der Grundsatz ist. > Im

---

*) Vgl. Jul. Müller, a. a. O., I, S. 84. (2. A.)

**) S. darüber Reinhard, Syst. der christl. Moral, V, S. 246 f.

Grundsatz hat die individuelle Instanz aufgehört, ein dunkler, instinktähnlicher Drang zu sein. < Daher ist auch auf den kein rechter Verlaß, der nicht nach Grundsätzen handelt. Seine Anerkennung des Gesetzes leistet für sich allein noch keine Bürgschaft für sein Handeln; denn für das wirkliche Handeln des Einzelnen ist das Gesetz gar nicht als Norm handhabbar, wofern er nicht eine ihm individuell angepaßte Auslegung desselben besitzt. Demnach gehören die Grundsätze wesentlich mit hinzu zu der individuellen Instanz, die sich erst durch sie in sich selbst wahrhaft kondensirt und vollendet. Jeder soll aber auch weiter *gute* und *richtige* Grundsätze haben, und nach *guten* und *richtigen* Grundsätzen handeln. Denn die individuelle Interpretation des Gesetzes kann ebensowohl mit der sittlich-negativen Tendenz auf die sittliche Abnormität vorgenommen werden, wo sie dann entweder *sittlich schlechte* oder gradezu widersittliche, d. h. *böse* Grundsätze ergibt, — als mit der sittlich positiven Tendenz auf die sittliche Normalität, wo sie dann sittlich *gute* Grundsätze zum Resultat hat. In beiden Fällen kann aber auch das Verstandesvermögen des Individuums dem Geschäft der Uebersetzung seines religiös-sittlichen Gefühles und Triebes nicht gewachsen sein, und dann resultiren für dasselbe *unrichtige* Grundsätze statt der *richtigen*. Diese unrichtigen Grundsätze können übrigens beides sein, gute oder schlechte und resp. böse. Bei unrichtigen Grundsätzen befinden sich die religiös-sittlichen Gefühle und Triebe in dem Individuum mit seinen Grundsätzen in relativem Widerspruch, und das Individuum lebt so mit sich selbst im Widerstreit. In diesem Falle kann es in ihm, weil zu keiner wahren inneren Einheit, auch zu keinem wahren Charakter kommen. Die individuelle Instanz ist dann in ihm in sich selbst zerfallen, und kann mithin auch bei der individuellen Interpretation des Gesetzes die ihr obliegenden Dienste nicht leisten. Weil Jeder seine Grundsätze nur sich selbst machen kann, so ist nun Jeder auch *verantwortlich* für seine Grundsätze. Und ebenso beurtheilen wir mit Recht Jeden nach seinen Grundsätzen; denn seine Grundsätze sind der Exponent des Verhältnisses, in welches er sich mit seiner individuellen Sittlichkeit zum Gesetz gestellt hat. Uebrigens kann das Individuum seinen Grundsatz immer nur als einen Komplex von Grundsätzen haben, da das Gesetz nicht ein schlechthin Einfaches ist,

sondern die Einheit einer Mannichfaltigkeit von besonderen Gesetzen. Aber eben weil das Gesetz eine solche wirkliche Einheit des in ihm zusammengefaßten Mannichfaltigen ist, so ist es nun auch sittliche Forderung, daß auch die vielen einzelnen Grundsätze in Jedem eine wirkliche, d. h. organische Einheit bilden. Es soll Jeder nicht nur Grundsätze haben, sondern auch ein System von Grundsätzen, einen Grundsatz.

Anm. 1. Für die Bezeichnung des hier in Rede stehenden Begriffes ziehen wir den Ausdruck Grundsatz dem andern Maxime deßhalb vor, weil beim Gebrauche dieses letzteren mehr als bei dem jenes ersteren der Gedanke in den Hintergrund zu treten pflegt, daß die individuelle Regel des Handels selbst wieder durch das schlechthin allgemein gültige Gesetz bedingt und bestimmt ist*). Das Merkmal der Individualität liegt auch nach dem gangbaren Sprachgebrauch bestimmt im Grundsatz. Wir sagen mit Betonung: mein Grundsatz. Der Grundsatz hat auch nicht einmal, wie Daub (Syst. der theol. Moral, I, S. 49) angibt, relative und beschränkte Allgemeinheit, sondern er ist schlechthin individuell. Freilich führt hier unser Sprachgebrauch leicht Mißverständnisse mit sich. Wir dürfen nämlich das, was man im gewöhnlichen Leben Grundsätze oder Maximen nennt, Apophthegmen, Sentenzen, Denksprüche, Lebensregeln und dgl., nicht für gleichbedeutend nehmen mit den Grundsätzen, von welchen hier die Rede ist**). Die letzteren lassen sich ihrer durchaus individuellen Natur wegen gar nicht wirklich, d. h. genau aussprechen. Denn der Einzelne bringt den Ausdruck, in welchem er seine individuelle Instanz formulirt, niemals vollständig fertig. Jene sind schon generalisirte Abstraktionen von den eigentlichen Grundsätzen (in unserm Sinne). In jedem Einzelnen, der sie als Grundsätze adoptirt, modificiren sie sich sofort noch näher individuell; rein in der Gestalt, in der sie ausgesprochen werden, sind sie nie eines bestimmten Menschen Grundsätze gewesen und werden es nie sein. Darin nun, daß Keiner seine individuelle Instanz für irgend einen Andern rein,

*) Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 76 f., wo übrigens dieses Moment in dem Begriffe der Maxime auf übertriebene Weise urgirt ist. Dem eben dort gegebenen Begriffe des Grundsatzes können wir nicht beitreten.

**) Eine solche Vermengung ist auch Reinhard begegnet. S. Syst. d. christl. Moral, V, S. 243 ff.

genau und vollkommen verständlich aussprechen kann als Grundsatz (eine entschiedene Annäherung daran findet unter Freunden statt, vgl. §. 286.), liegt eine sehr ergiebige Quelle von Mißverständnissen und ungerechter Beurtheilung der Menschen.

Anm. 2. Mit unserem Begriffe des Grundsatzes (oder der Maxime) ist der Kantische Begriff der Maxime um so weniger zu verwechseln, da er ihm in der That bis auf einen gewissen Punkt verwandt ist. Am genauesten definirt Kant die Maxime, Kritik der praktischen Vernunft, S. 115 (B. 4. d. S. W. Hartenst. A.): „Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv, oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjektes gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber, oder praktische Gesetze, wenn jene als objektiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.“ Vgl. das. die genauere Auseinandersetzung. Oder Rechtslehre, S. 25 (B. 5): „Der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, ist ein praktisches Gesetz. Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Principe macht, heißt seine Maxime; daher bei einerlei Gesetzen doch die Maximen der Handelnden sehr verschieden sein können.“ Ebenso Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 19 (B. 4): „Maxime ist das subjektive Princip des Wollens; das objektive Princip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Principe dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte), ist das praktische Gesetz.“ In dem vollkommen Tugendhaften würden also nach Kant Gesetz und Maxime materialiter durchaus identisch sein, was unseren Begriffsbestimmungen zufolge geläugnet werden muß. Mit der Kantischen Begriffsbestimmung des Grundsatzes und seines Verhältnisses zum Gesetze stimmt im Wesentlichen auch Daub überein, Syst. der theol. Moral, I., S. 47—51.

§. 807. Die individuelle Differenz des Handelns darf indeß immer nur an der universellen Identität desselben vorkommen, und sie darf diese nie beeinträchtigen. Daher steht die Gesetzgebung des sittlichen Gefühles und des sittlichen Triebes, sowie des religiösen Gefühles und des Gewissens sammt dem Systeme der Grundsätze, mit Einem Wort der individuellen Instanz, unbedingt unter der Herr-

schaft und der Kontrole des Gesetzes, und darf nie mit diesem in Widerspruch gerathen. Nur sofern und soweit als das Gesetz schweigt, hat die individuelle Instanz zu reden, nie wider jenes; und jeden ihrer Aussprüche hat sie durch die Nachweisung seiner Kompatibilität mit dem Gesetze zu legitimiren. Erst am Gesetze können das sittliche Gefühl und der sittliche Trieb sammt dem religiösen Gefühle und dem Gewissen sich orientiren; ohne diese Norm wären sie haltungslos. Der Grundsatz ist nur die individuell applicirende Auslegung des Gesetzes; so kommt es denn darauf an, daß diese die richtige ist. Sonach wird denn das Gesetz nicht etwa entbehrlich durch die individuelle Instanz, wie ja ohnehin ein allgemeines gemeinsames Handeln nur auf der Grundlage einer für Alle schlechthin identischen Norm möglich ist.

§. 808. Das (universelle) Gesetz und die individuelle Instanz theilen sich nicht etwa in der Art in die Bestimmung des Handelns des sittlichen Subjektes, daß jenes über bestimmte besondere Kategorien seiner Handlungen allein verfügt, diese über andere, sondern bei keiner seiner Handlungen, sofern sie wirklich die seinige sein soll, reicht das Gesetz für sich allein aus, und keine einzige derselben liegt auch wieder völlig außerhalb seiner Jurisdiktion; vielmehr konkurriren bei jeder beide Auktoritäten, nur immer unter dem bestimmten Vortritte entweder der einen oder der anderen. Dabei liegt es in der Natur der Sache, daß auf dem Gebiete des universellen Handelns, des Erkennens sowohl als des Bildens, das Uebergewicht auf der Seite des Gesetzes ist, auf dem Gebiete des individuellen Handelns aber, ebenfalls des Erkennens sowohl als des Bildens, auf der Seite der individuellen Instanz (namentlich also auch des Grundsatzes). Auf jenem Gebiete geht die Bestimmung von dem Gesetze aus, und von der individuellen Instanz erhält sie nur eine eigenthümliche nähere Modifikation (ihre eigenthümliche individuelle Schattirung); auf diesem spricht sich primitiv die individuelle Instanz aus, sie hat aber ihre Bestimmung demnächst an dem Gesetze zu kontroliren und beziehungsweise zu berichtigen.

§. 809. Das Gesetz tritt dem sittlichen Subjekte mit einem Sollen gegenüber, d. h. mit einer objektiv unbedingten For-

derung, die sich aber in dem Subjekte, an welches sie ergeht, ausdrücklich an seine eigene Selbstbestimmung richtet und, indem sie die »Selbstmacht« *) dieser letzteren ausdrücklich anerkennt, keinen *Zwang* mit sich führt. Die objektiv nothwendige Handlung, welche dem sittlichen Subjekte mit einem Sollen angemuthet wird, wird also in diesem zugleich als eine *subjektiv* (d. h. auf Seiten des sittlichen Subjektes) *nicht nothwendige***) angesehen***). Dieses Sollen hat aber in dem Gesetze immer näher die bestimmte Form einer *Nöthigung*, und zwar, was in dem Begriffe dieser unmittelbar liegt, einer Nöthigung *von außen her*. Eine Nöthigung ist nämlich das Sollen, sofern es in dem sittlichen Subjekte eine Renitenz gegen seine Forderung voraussetzt†), und dieser gemäß seine Anmuthung bestimmt. Das in dem Gesetze liegende Sollen ist immer theilweise noch ein Müssen, freilich nicht ein Müssen des Zwanges, wohl aber ein Müssen der Nöthigung. Es ist dieß in dem Sittengesetze noch ein Rest des noch nicht vollständig überwundenen Naturgesetzes (vgl. oben §. 800., Anm. 1), d. h. näher, es ist die Folge davon, daß die menschliche Persönlichkeit als natürlich sündige, indem sie in ihrer eigenthümlich persönlichen Bestimmtheit alterirt ist (§. 461.), eine theilweise unter die Stufe des persönlichen Geschöpfes herab und in die Sphäre der materiellen Natur zurückgesunkene ist.

Anm. Bei dem schlechthin tugendhaften sittlichen Subjekte könnte von einem Sollen eben so wenig die Rede sein als von einem Gesetze (oben §. 798.). Für den göttlichen Willen gibt es kein Sollen. Vgl. *Kant*, Grundleg. zur Metaph. d. Sitten, S. 35 (B. 4).

§. 810. Eben weil das Gesetz in dem sittlichen Subjekte, an welches es sich wendet, ausdrücklich ein natürliches Widerstreben gegen die sittliche Norm voraussetzt, richtet es an dasselbe sein Sollen unter

---

*) 1. A.: Macht.

**) Dies ist wohl richtiger als: subjektiv *zufällige*.

***) Vgl. *Kant*, Grundleg. zur Metaph. der Sitten, S. 33—35 (Bd. 4). *Strümpell*, Vorschule der Ethik, S. 332.

†) Vgl. *Kant*, Tugendlehre, S. 210 (B. 5), wo die Pflicht als „eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zwecke" charakterisirt wird. S. auch *Hegel*, Wissensch. der Logik, I., S. 146 (B. 3 d. S. W.), *Reiff*, Syst. der Willensbestimmungen, S. 62. »*Baader*, S. W., XIV., S. 403.«

der Form des Gebotes, und zwar des Gebotes in der bestimmten Verbindung mit dem Verbote. Diese beiden sind durchaus Korrelata; jedes Gebot involvirt unmittelbar ein Verbot und umgekehrt. Beide aber beruhen auf der Voraussetzung einer relativen, aber freilich auch nur relativen (denn dem Subjekte Unmögliches läßt sich demselben nicht zumuthen) Indisposition des sittlichen Subjektes zur Vollziehung der Forderung des Gesetzes, — beim Gebote als bloßen relativen Mangels der Disposition dazu, beim Verbote als relativer positiver Disposition zu einem dem Gesetze direkt zuwiderlaufenden Handeln.

Anm. Dieser Indisposition des sittlichen Subjektes zur sittlichen Normalität wegen muß das Gesetz dasselbe, indem es ihm seine Forderung vorhält, hart anlassen, wie es in der gebietenden und verbietenden Form geschieht.

§. 811 *). Zwischen dem Gebote und dem Verbote liegt mitteninne das sog. Erlaubnißgesetz **). Erlaubt oder Objekt eines bloßen Dürfens ist nämlich, was durch das Gesetz weder geboten noch verboten ist, keineswegs aber etwa was überhaupt sittlich weder unter der positiven noch unter der negativen Bestimmtheit gefordert, mithin rein in die Willkür gestellt ist, oder (wie das Erlaubte gemeinhin definirt wird) das sittlich Mögliche, aber auch bloß Mögliche. Denn es kann ja keinen einzigen in der Reihe der wirklich sittlichen Lebensmomente des sittlichen Subjektes geben, in dem ausdrücklich eine sittliche Forderung nicht gesetzt wäre. Ueberdieß könnte das in diesem Sinne Erlaubte nicht anders gewollt werden als vermittelst eines Willensaktes, durch den das Individuum sich dahin bestimmte, sich — wenigstens momentan — nicht sittlich (nämlich immer sensu medio) zu bestimmen, mit Einem Worte, keine Person, kein Mensch zu sein, sondern ein Thier ***), — was ein entschieden widersittlicher Akt wäre. Der Begriff des Erlaubten, wie

---

*) >Vgl. Palmer in den Jahrbb. für Deutsche Theologie, V. (1860), 3, S. 476—483.<

**) Den in diesem Ausdrucke: Erlaubnißgesetz liegenden Widerspruch hat schon Kant in's vollste Licht gestellt: Zum ewigen Frieden, S. 419 ff. (B. 5.)

***) In der Erfahrung kommt dieß allerdings nur zu gewöhnlich vor (z. B. im Sichberauschen)! Und dann hält der Mensch freilich Alles für erlaubt!

er in der Ethik berechtigt ist, sagt lediglich aus, eine bestimmte Handlungsweise lasse sich nicht mit Evidenz, es sei nun in affirmativer oder in negativer Weise, auf die Gesetzesformel zurückführen, und ihr sittlicher Werth könne deßhalb nach dieser nicht mit Sicherheit bestimmt werden. Davon nun kann der Grund einfach in der der Gesetzesformel noch anhaftenden Unvollkommenheit liegen. Wie denn auch der Erfahrung zufolge die erlaubten (oder sog. unschuldigen) Handlungen vorzugsweise derjenigen Lebensperiode angehören, in welcher das Gesetz am wenigsten auf ausgebildete Weise gegeben ist, und die überhaupt am unvollständigsten schon sittlich bestimmt ist, der Kindheit*), — wogegen in demselben Verhältnisse, in welchem das Gesetz in fester und ausgeführter Gestalt hervortritt, auch das Gebiet des Erlaubten sich immer mehr verengt. Je mehr das sittliche Subjekt noch ohne ein wirkliches Gesetz ist, desto mehr des Erlaubten hat es. Und zwar gilt dieß ebenmäßig von dem Individuum und von der sittlichen Gemeinschaft. Nur tritt freilich in der sittlichen Entwickelung — des Einzelnen und des Ganzen — auch wieder ein Wendepunkt ein, von welchem abwärts das Verhältniß sich gradezu umkehrt. Denn je mehr von der Bekehrung (des Einzelnen und der Welt im Großen) ab die sittliche Entwickelung, sich normalisirend, vorschreitet, desto mehr verschwindet auch das Gesetz wieder (§. 798.), und in demselben Verhältnisse muß also auch des Erlaubten je länger desto mehr werden**). Schon von dieser Seite her betrachtet kann

---

*) Vgl. Schleiermacher, Ueber den Begriff des Erlaubten. S. 421. (S. W., Abth. III., B. 2.)

**) Vgl. die treffenden Bemerkungen von Nitzsch in der Abh. „Die Gesammterscheinung des Antinomismus" (in den Theol. Studien und Krit., 1846, H. 1) S. 24: „Erlaubniß ist nur unter der Voraussetzung eines unverrückbaren Rechtes und Pflichtverhältnisses; je mehr nun das Princip dieses ewigen Rechtes erkannt und angeeignet worden ist, desto mehr kann und soll die Erlaubniß erweitert und gesteigert werden, weil das Selbstsuchen nach dem Zwecke und dem Mittel und das Selbstfinden die Bedingung der sich bethätigenden Liebe ist. Der sittliche Fortschritt ist also auch da, wo die Erlaubnisse sich mehren. Die Gemeine schreitet sittlich vor, wenn sie, vom tausendfachen priesterlichen Verbote emancipirt, zum politischen Gehorsame übergeht; weiter wenn sie auf dem Grunde des Gesetzes eine Sitte und sittliche Meinung bildet, welche nun ihre Selbstgesetzgebung ist; und je einfacher das ganze Ge-

mithin das Erlaubte nie aufhören. Allein das Verhältniß des sittlichen Subjektes zum Gesetze, aus welchem es entspringt, hat überdieß noch eine andere Seite. Auch bei der höchsten Vollkommenheit nämlich kann das Gesetz es doch nie dahin bringen, für jede einzelne Handlung die vollständig ausreichende Bestimmung zu enthalten, wegen des Individuellen am Handeln, das ja überhaupt gar nicht durch das Gesetz meßbar ist. Sonach muß aber auf dem sittlichen Gebiete allezeit eine Masse von solchen Handlungen übrig bleiben, welche durch das Gesetz weder geboten noch verboten, folglich erlaubt sind. Ja, da in jeder Handlung die Individualität wesentlich mitgesetzt ist als Faktor, so gehört strenge genommen auch jede durch das Gesetz ausdrücklich vorgeschriebene Handlung, was die nähere Modifikation angeht, welche sie von der Individualität des Handelnden empfängt, unter die Kategorie des Bloßerlaubten, so daß das Gebiet dieses letzteren nicht enger ist als das des Sittlichen überhaupt. Nur daß das Bloßerlaubte natürlich vorzugsweise in dem Kreise des individuellen Handelns heimisch ist, also in dem des Ahnens und Anschauens einerseits und des Aneignens und Genießens andererseits. Allein dieses Erlaubte begründet in keiner Weise eine Unvollkommenheit des sittlichen Zustandes. Denn für's erste kommt es, je vollkommener das Gesetz ist, desto mehr immer nur an dem Gebotenen oder Verbotenen vor, nie für sich allein, — und für's andere ist es ja auch lediglich dem Gesetze gegenüber ein Bloßerlaubtes, an sich selbst aber, abgesehen von dem Gesetze für sich allein, ist es nichts weniger als ein Sittlich indifferentes, vielmehr ein Sittlich genau bestimmbares und, wenn die sittliche Entwickelung des Individuums in guter Ordnung ist, auch genau bestimmtes, nämlich durch die individuelle sittliche Instanz, vor deren Forum es seiner Natur nach gehört. Diese Bestimmtheit durch die individuelle Instanz ist aber freilich nur für den Einzelnen selbst auf unzweideutig erkennbare Weise gegeben, für das Auge eines Anderen ist sie nicht da, wenig-

setz ausgedrückt werden kann, je mehr das Vielfältige und Einzelne der objektiven Bestimmungen wegfällt, desto erhabener, reicher und wahrhaftiger ist ein sittlicher Standort."

stens nicht mit Evidenz*). Daher werden uns an Anderen immer viele Handlungen — oder genau zu reden in irgend einem Maße alle — als bloß erlaubte erscheinen, und wir selbst werden Anderen von vielen unserer Handlungen — oder richtiger in irgend einem Maße von ihnen allen ohne Ausnahme — nur so viel nachweisen können, daß sie wenigstens erlaubte sind**). Und eben daher vorzugsweise ist auch dieser ganze Begriff und Sprachgebrauch entstanden. Nur ist auch wieder die eben berührte Unmöglichkeit einerseits eine nur relative, in sehr verschiedenen Abstufungen (wie sie denn z. B. unter Freunden auf ein Minimum zurückkommt), und andererseits ist sie im Laufe der sittlichen Entwickelung — nämlich innerhalb des Bereiches der Erlösung — stätig im Verschwinden begriffen, in demselben Maße, in welchem sich die sittliche Gemeinschaft auch nach der Seite der Individualität hin immer vollständiger realisirt***). Das Erlaubte in dem Sinne des Sittlich lediglich möglichen oder des Sittlich weder affirmative noch negative bestimmbaren kann also die Ethik nimmermehr anerkennen, wohl aber muß sie das Erlaubte in dem Sinne des nur in individueller Weise sittlich bestimmbaren oder des nur nach dem (individuellen) Grundsatze zu bemessenden Pflichtmäßigen schlechterdings anerkennen, und zwar als über den Gesammtumfang des sittlichen Gebietes in allen seinen einzelnen Punkten, nur in den verschiedensten Maßverhältnissen, verbreitet, seinen primären Sitz aber in der Sphäre des individuellen Handelns habend. Durch

---

*) Hierin liegt der eigentliche Grund unseres Unvermögens, Andere sittlich zu richten. Mtth. 6, 1.

**) Vgl. Schleiermacher, Ueber den Begriff des Erlaubten, S. 444 f.

***) Fichte, Sittenlehre, S. 236 (B. 4 d. S. W.): „Die Uebereinstimmung Aller zu derselben praktischen Ueberzeugung und die daraus folgende Gleichförmigkeit des Handelns ist nothwendiges Ziel aller Tugendhaften.“ Vgl. S. 253. Schleiermacher, Vers. üb. die wissenschaftl. Behandlung des Pflichtbegriffes (S. W., Abth. III., B. 2), S. 391: „Wie das Eintreten des Einzelnen in die Gemeinschaft ein zeitliches ist, also ein Werden, so ist auch die Identität der Ueberzeugung Aller über die successive Lösung der sittlichen Aufgabe mit der eines Jeden ein Werden; und daß sie, sofern sie noch nicht ist, immer im Werden bleibe, und zwar als eine Wechselwirkung zwischen Allen und Jedem, ist die Grundbedingung alles sittlichen Gemeinlebens, indem nur auf diese Weise allmälig ein Zusammenstimmen in der Anwendung der Pflichtformeln entstehen wird“

die Anerkennung dieses Erlaubten ist alle Freiheit und Schönheit der Sittlichkeit gradezu bedingt*).

Anm. 1. Auf dem Vorhandensein eines Erlaubten in dem angegebenen Sinne beruht es, daß die sittliche Entwickelung und die sittliche Welt überhaupt von unendlicher Langerweile frei bleibt. Diese geistvolle Irrationalität der sittlichen Lebensbewegung gegenüber von ihrer abstrakten Norm würde ebenmäßig auch bei der schlechthin normalen sittlichen Entwickelung statt haben, ja nur in noch weit größerem Maße. Deßhalb setzen wir sie auch in die gute Engelwelt. Selbst die Kirchenlehre thut dieß unbedenklich. Denn gar nichts Anderes als ein freies Gebiet eines solchen Erlaubten ist die libertas exercitii zusammen mit der libertas specificationis, welche sie den Engeln beilegt.

Anm. 2. Schon Fichte machte auf energische Weise geltend, daß es schlechterdings keine bloß erlaubten oder sittlich gleichgültigen Handlungen geben könne. S. System der Sittenlehre, S. 155 f., vgl. auch S. 264 f. (S. W. Band IV). Auf unwiderleglich siegreiche Weise hat aber Schleiermacher den falschen Begriff des Erlaubten zerstört und den richtigen aufgestellt. Schon in der Krit. d. bisher. Sittenlehre (S. W., III., B. 1), S. 133—136. (Hier heißt es namentlich: „Derjenige Begriff, welcher überall, wo er als ein wirklicher und positiver in die Ethik eingeführt wird, eine fehlerhafte Beschaffenheit des Pflichtbegriffes anzeigt, ist der Begriff des Erlaubten." S. 133. Und sodann: „Der Begriff des Erlaubten hat allerdings in der Anwendung der Ethik im Leben seine Bedeutung; aber nicht als ein positiver, sondern nur als ein negativer Begriff. So nämlich, daß er besagt, eine Handlung sei noch nicht so in ihrem Umfange

---

*) „Nur wo die Sittlichkeit eine Sphäre des Erlaubten in sich schließt, ist eine freie Allgemeinheit des Wollens möglich, welche, obgleich das Einzelne bestimmend, doch es nicht abstrakt setzt, sondern ungebunden darüber schwebt, — die Liberalität gegen die austere Pflicht, welche aber selbst in sie übergeht. Die höheren Gestaltungen der Sittlichkeit, in welchen am wenigsten der dürre Begriff der Pflicht, diese Entgegensetzung des an sich Nothwendigen und der Subjektivität herrscht, deren Schönheit vielmehr nur in der fließenden Identität beider besteht, die sittlich schöne Grazie, deren Hoheit ihre Nachlässigkeit ist, der gesellige Humor, wie überhaupt das Sittliche als Geist können ohne den Begriff des Erlaubten nicht verstanden werden." Wirth, Syst. der spekul. Ethik, I., S. 116, wo übrigens der Begriff des Erlaubten in wesentlich anderer Weise gefaßt wird.

und mit ihren Grenzen vollständig aufgefaßt, daß ihr sittlicher Werth könne bestimmt werden." S. 133.) Am umfassendsten aber in der Abhandlung „Ueber den Begriff des Erlaubten" in den Philosoph. und vermischten Schriften, II., S. 418—445. Vgl. auch Dialektik, S. 522 f. Seitdem hat es ihm hierin nicht an Nachfolgern gefehlt. So treten ihm von Ammon (Handb. d. chr. S.-L., I., S. 268—277), Baumgarten-Crusius (Lehrbuch der chr. Sittenlehre, S. 187—191) und Jul. Müller (D. chr. Lehre v. d. Sünde, I., S. 57 d. 2. A.) unumwunden bei, und auch Hartenstein (Die Grundbegriffe der eth. Wissenschaften, S. 346—350) thut es, ungeachtet der Schwierigkeiten, die grade bei dieser Lehre vom herbartischen Standpunkte aus sich erheben. Vgl. auch Harleß, Chr. Ethik, S. 126 f., Martensen, Grundriß des Systemes der Moralphilosophie. Aus dem dänischen. Kiel, 1845, S. 32 f. und Merz, Das Syst. der chr. Sittenlehre in seiner Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatze zum Katholicismus. Tübingen, 1841, S. 76 f. Anders wieder behandelt den Begriff des Erlaubten Stahl, Philosophie des Rechtes, II., 1, S. 112—114, vgl. I., S. 129—132. (2. A.)

§. 812. Das Gesetz hat wesentlich eine doppelte Seite. Es muß nämlich, um seinem Zwecke zu entsprechen, Beides sein, eben sowohl eine einfache Formel, in welcher die innerhalb des Bereiches des Pflichtverhältnisses überhaupt geltende Regel in schlechthin abstrakter Allgemeinheit ausgesprochen ist, als auch ein durchgeführtes System von besonderen Regeln für die Bestimmung des Handelns unter den mannichfaltigen konkreten sittlichen Verhältnissen der jedesmal gegebenen sittlichen Welt, Beides der individuellen und der universellen, in ihrer wesentlichen Vollständigkeit. Natürlich dürfen beide Seiten sich nicht zufällig zu einander verhalten, sondern dieses konkrete System von besonderen Gesetzesbestimmungen darf nichts anderes sein, als die Entfaltung jener abstrakten Grundformel vermöge ihrer Anwendung auf die gegebene konkrete sittliche Welt.

§. 813. In seiner abstrakten Grundformel ist das Gesetz seinem Begriffe zufolge unabänderlich Ein und dasselbige, in dem System seiner konkreten Bestimmungen dagegen ist es nothwendig in »steter und dabei« stätiger Abwandelung begriffen. Nach seiner konkreten Seite kann nämlich das Sittengesetz nicht Ein für allemal in einem

unabänderlichen Systeme von unabänderlichen Formeln aufgestellt werden. Denn die mittelst dieses Systemes zu lösende unmittelbare sittliche Aufgabe ist bei der fortschreitenden Entwickelung der sittlichen Welt in jedem einzelnen Punkte ihres Verlaufes eine andere, und deßhalb muß auch [die Formel für die zweckmäßige sittliche Arbeit an ihr in jedem einzelnen Momente eine anders modificirte sein]*). Das Gesetz ist folglich in einem steten Umgebildet- oder Modificirtwerden begriffen**). Aber dieser unaufhörliche Wechsel seiner Erscheinung und der Formen, in welchen es sich ausprägt, gefährdet die Unwandelbarkeit seines Wesens und die absolut beharrliche Identität desselben mit sich selbst in keiner Weise, indem er in sich selbst durch eine durchgreifende Einheit beherrscht wird. Er ist nämlich ein Sich aus sich selbst heraus entfalten des Sittengesetzes, und das Gesetz, nach welchem die Entwickelung desselben aus sich selbst heraus erfolgt, muß schon in seiner abstrakten Grundformel mitgesetzt sein. Wäre das Sittengesetz nicht in allen den mannichfachen konkreten Formen seiner Erscheinung oder geschichtlichen Ausprägung wesentlich sich selbst gleich, so fände ein genetischer Zusammenhang zwischen den einzelnen geschichtlichen Entwickelungsstufen der sittlichen Welt gar nicht wirklich statt, und mithin auch keine Kontinuität der geschichtlichen sittlichen Entwickelung, d. h. überhaupt gar keine geschichtliche sittliche Entwickelung. Vielmehr müssen die verschiedenen Fassungen des Systemes von konkreten Formeln, in welchen das Gesetz sich ausdrückt, sich unter einander genau ebenso verhalten, wie die verschiedenen geschichtlichen sittlichen Entwickelungsstufen selbst, nämlich jede neu hervortretende konkrete Formel für das Gesetz muß das Produkt der durchgreifend erfolgreichen Wirksamkeit der ihr zunächst vorangegangenen auf die sittliche Welt, und durch die Wirksamkeit grade dieser Formel in Ansehung ihrer Berechtigung bedingt sein.

---

*) 1. A.: bei der sittlichen Arbeit in jedem Punkte eine andere Formel angewendet werden.

**) Vgl. Fichte, Beitr. zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französ. Revolution, S. 56. (Bd. VI d. S. W.) Nitzsch, a. a. O., S. 12, schreibt: „Die Hauptmomente der Fortschreitung einer gemeinsamen oder individuellen Sittlichkeit sind immer solche, in welchen sich zur Vollziehung höherer Regeln niedere auflösen müssen.“

§. 814. Wiewohl so das Gesetz seiner konkreten Formulirung nach in einem kontinuirlichen Wechsel begriffen ist, so treten doch in dieser seiner Abwandelung gewisse Entwickelungsknoten heraus, nach welchen der Fortgang seiner Entwickelung bemessen werden kann, und in denen sich Formeln ansetzen und fixiren, die sich in ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeit deutlich als wesentlich neue kund geben. Wiewohl es in der That grade eben so viele konkrete Formeln für das Gesetz geben muß, als es Momente der Entwickelung der sittlichen Welt gibt, so kommen doch die Gesetzesformeln nur in den bestimmt hervorspringenden Wendepunkten dieser Entwickelung als wesentlich neue zu klarem Bewußtsein, und zwischen je zweien solcher Wendepunkte erscheint überall die eine Formel als in allmäligem Uebergange in die andere begriffen.

§. 815. Wegen der Wandelbarkeit des Gesetzes nach der Seite des Systemes seiner konkreten besonderen Bestimmungen ist nothwendig auch die Pflichtenlehre ebenso wandelbar. Sie kann immer nur für einen bestimmten empirisch gegebenen Stand der Entwickelung der sittlichen Welt aufgestellt werden, nie als eine für alle Zeiten gültige. Also allemal nur für einen bestimmten Zeitpunkt und in ihm für einen bestimmten nationalen und konfessionellen Kreis. Die Sätze der unserigen wollen ausdrücklich nur für die gegenwärtige evangelische Christenheit Deutschlands gelten.

§. 816. In dieser Wandelbarkeit des Gesetzes, zusammengenommen mit dem nur allmäligen Uebergange der bestimmt für das allgemeine Bewußtsein fixirten konkreten Gesetzesformeln in einander, ungeachtet des in der That kontinuirlichen Sichabwandelns des Gesetzes, liegt die eine Hauptquelle der Kasuistik, sofern nämlich in jedem bestimmten Momente die als autorisirt gegebene Gesetzesformel nicht mehr genau auf den faktischen Stand der sittlichen Verhältnisse paßt, und mithin die Nothwendigkeit sich geltend macht, in der Praxis schon der nächstkünftigen Gesetzesformel, die, weil in der sittlichen Entwickelung das Gesetz je länger desto mehr zurücktritt, wesentlich eine weitere ist, sich zuzuneigen, diese neue Formel aber doch wieder noch nicht zu klarem Bewußtsein gekommen und noch nicht autorisirt ist. Ihre andere Hauptquelle hat sie dann in dem Umstande, daß bei der Bestimmung der Pflicht nothwendig außer dem Gesetze auch

die individuelle sittliche Instanz konkurrirt. Deßhalb ist die Pflichtenlehre — nicht aber etwa die Ethik überhaupt — wesentlich kasuistisch; eben deßhalb ist sie es aber auch in den großen scharf hervortretenden Wendepunkten der Geschichte der sittlichen Welt am wenigsten.

Anm. Dieß sind die wirklichen Quellen der Kasuistik, die eine ethische Dialektik ist, — der rechtmäßigen nämlich, nicht der sophistischen — und deßhalb wird man sie in der Ethik, wie im Leben auch, mit allem Schmähen nicht los. Man denke an die theologischen Bedenken. Nämlich nicht unmittelbar im Gewissen, den Begriff desselben streng gefaßt (s. §. 177.), hat die Kasuistik ihre Quelle. Denn eigentliche und wirkliche casus conscientiae kann sie gar nicht behandeln wollen, da diese ihrem Begriffe nach schlechterdings individuell sind, und es daher für sie auf dem wissenschaftlichen Wege eine Lösung und Entscheidung durchaus nicht geben kann. Wo wirklich das Gewissen vernehmlich als Skeptiker laut wird, da bedarf es auch für den Gewissenhaften gar keiner weiteren Frage; er reicht vollkommen aus mit dem quod dubitas ne feceris. Aber auch nur in der Pflichtenlehre hat die Kasuistik einen Ort in der Ethik.

§. 817. Da das Gesetz sich durch seine eigene Entwickelung je länger desto vollständiger selbst als Gesetz wieder aufhebt (§. 798.), so legt es seinen gesetzlichen Charakter, d. h. seine Positivität oder Buchstäblichkeit stätig mehr und mehr ab. Vollständig kann aber die Positivität vor der Vollendung des Reiches der Erlösung nicht von ihm abfallen.

§. 818. Die abstrakte Grundformel des Gesetzes kann nicht das zuerst Gegebene sein, sondern nur das System seiner konkreten besonderen Bestimmungen. Jene ist vielmehr eben als ein Abstraktes, d. h. als erst von diesem abgezogen, das Spätere. Sie ist erst das Werk der Wissenschaft. In ihrer vollen Reinheit und Genauigkeit wird sie erst am Ziele der gesammten sittlichen Entwickelung als das Resultat derselben aufgefunden.

§. 819. Ungeachtet es nach §. 798. erst mit der faktisch gewordenen Erlösung zu einem wirklichen, d. h. seinem Begriffe entsprechenden Gesetze kommen kann, weil nämlich erst mit ihr die Aufgabe, für deren Lösung das Gesetz die Formel aufzustellen hat, wirklich lösbar geworden ist, so gibt es doch auch schon vor der Erlösung ein göttlich

geoffenbartes Sittengesetz, das alttestamentliche (vgl. §. 531.). Hierin liegt kein Widerspruch. Dieß alttestamentliche Gesetz ist wesentlich ein nur provisorisches, — ja seinem eigenen Begriffe von sich selbst zufolge, indem ihm wesentlich die über dasselbe hinausweisende Prophetie zur Seite geht. Es hat keine selbständige Existenz, sondern ist nur da vermöge seiner teleologischen Beziehung auf die zukünftige Erlösung. Es will selbst keine Formel sein für die Lösung der Aufgabe, auf welche sich der obigen Erörterung (§. 798.) zufolge das eigentliche Gesetz bezieht, sondern es will nur der Möglichkeit, daß eine solche Formel aufgestellt werde, vorarbeiten. Seine Aufgabe ist lediglich, eine Formel zu sein, vermöge deren Wirksamkeit in einem bestimmt geschlossenen Kreise der natürlich sündigen sittlichen Welt das Geschichtlich werden der Erlösung ermöglicht werde (vgl. §. 520. 525.). Das christliche Sittengesetz bleibt sonach ungeschmälert das alleinige wahre. Eben demgemäß ist es aber nicht eine bloße Fortsetzung und höhere Entwickelung des alttestamentlichen, sondern wesentlich ein völlig neues, und jenes ist vollständig (auch sofern es der herkömmlichen Ausdrucksweise „allgemeines Sittengesetz" ist, namentlich auch der Dekalog) durch dasselbe abrogirt.

§. 820. Wenn das Sittengesetz nur durch den Erlöser selbst gegeben werden und nur dieser wirklich sittlicher Gesetzgeber sein kann (§. 798.), so ist er dieß doch nicht unmittelbar, sondern seine Gesetzgebung ist wesentlich vermittelt durch die Stiftung und die fortdauernde durchgreifende Regierung einer Gemeinschaft der Erlösung oder eines christlichen Gemeinwesens, dem er selbst kraft seines heiligen Geistes als das seine Entwickelung bewegende Princip einwohnt, und welches seinen Angehörigen ein sich kontinuirlich nach Maßgabe des Fortschrittes seiner Entwickelung in immer wechselnden Modifikationen seiner Fassung aus sich selbst heraus neu verjüngendes Gesetz gibt. Dieses Gesetz ist die christliche Sitte im weitesten Sinne des Wortes*), d. h. diejenige Bestimmtheit des Handelns, welche in jeder gegebenen Zeit einerseits in dem Gemeinbewußtsein des christlichen Gemeinwesens zuversichtlich als die richtige gesetzt ist**),

*) Vgl. auch Marheineke, System der theol. Moral, S. 14.

**) Was Schleiermacher auch das öffentliche Gewissen nennt. S. die Chr. Sitte, S. 698—701.

und andererseits durch die dieses christliche Gemeinwesen als solches repräsentirenden Organe, durch die christliche Obrigkeit (im weitesten Sinne) anerkannt, und vermöge ihrer Auktorität und Macht als die allgemein anzuerkennende und einzuhaltende durchgesetzt wird, — also diejenige Weise des Handelns, welche durch die jedesmalige öffentliche Gesetzgebung des christlichen Gemeinwesens zusammen mit der in diesem jedesmal geltenden öffentlichen sittlichen Meinung bestimmt wird. Diese, eben vermöge ihrer beständigen Wandelbarkeit unsterbliche, jedesmalige christliche Sitte ist das christliche Sittengesetz, d. h. die Formel, an welche die jedesmalige christliche Gemeinschaft, Beides als Ganzes und in ihren einzelnen Gliedern als solchen, sich in ihrem Handeln zu binden hat, um von der jedesmal gegebenen Stufe ihrer Entwickelung aus vermöge weiterer Entwickelung das Ziel ihrer Vollendung in stätiger Annäherung sicher zu erreichen. Wäre die christliche Gemeinschaft nicht in der That auf dem direkten — wenn gleich noch so sehr in sich verschlungenen — Wege zu diesem Ziele begriffen, so wäre die geschichtliche Wirksamkeit der Erlösung in Christo überhaupt, und folglich auch diese letztere selbst ein bloßer Schein; was aber den Gang, den die christliche Welt auf diesem ihrem Wege befolgt, bestimmt, ist unzweideutig eben die christliche Sitte in dem oben angegebenen Sinne: sie muß also auch wirklich diejenige Formel sein, auf deren Basis von der Menschheit kraft der Erlösung die sittliche Aufgabe mittelst stätiger Annäherung vollständig gelöst werden kann, d. h. eben das christliche Sittengesetz. Als dieses kann sie nun aber auch wieder nicht anders gedacht werden denn als das Produkt der geschichtlichen Wirksamkeit des erlösenden Princips, d. i. des Erlösers selbst in der im Erlösungsprocesse begriffenen Menschheit. Das sie fixirende und autorisirende Princip ist deßhalb zuletzt und eigentlich nicht die christliche Gemeinschaft, sondern Christus selbst kraft des „heiligen Geistes"*). Wenn kein anderer als der Erlöser das wirkliche Sittengesetz geben kann (§. 798.), die christliche Sitte aber notorisch es ist, was die wirklich in stätiger Weise der vollständigen Lösung der sittlichen Aufgabe sich annähernde sittliche Entwickelung in der Christenheit so als Gesetz beherrscht, wenn also sie notorisch

*) Ap. G. 15, 28.

das wirkliche Sittengesetz ist: so kann auch sonst Niemand die christliche Sitte machen als der Erlöser selbst. Die christliche Sitte ist das Gesetz Christi selbst*).

Anm. 1. Es wird für Viele befremdlich klingen, daß die christliche Sitte das Sittengesetz und überdieß ein von Christo selbst gegebenes Gesetz sein soll. Diese mögen sich zunächst daran erinnern, in welchem Sinne hier vom Sittengesetze die Rede ist. Nämlich nicht in demjenigen, welchen sie mit diesem Worte zu verbinden pflegen. Denn nicht von dem Sittengesetze im weiteren Sinne, von der „sittlichen Norm" (§. 800.) reden wir hier, sondern lediglich von dem Sittengesetze im engeren Sinne (§. 801.), übrigens ausdrücklich anerkennend, daß dieses selbst wieder durch jenes normirt ist. Wenn es nun aber doch ein Sittengesetz in diesem Sinne geben muß in der christlichen Welt, worin sonst könnte es doch gefunden werden als in der christlichen Sitte? Daß es thatsächlich diese ist, was innerhalb der Christenheit die Entwickelung des sittlichen Lebens bestimmend beherrscht, kann kein Nachdenkender sich verbergen. Will der Ethiker diese nicht für das christliche Gesetz (in dem angegebenen Sinne) nehmen, so muß er überhaupt auf dieses verzichten; denn in der h. Schrift, wo er es etwa zu allernächst suchen möchte, findet er es nicht. S. den folgenden Paragraphen. Wir verfahren auch Alle bei der sittlichen Beurtheilung historischer Personen ganz unbedenklich nach dem aufgestellten Satze. Denn wir beurtheilen diese immer bestimmt nach Maßgabe der in ihrer Zeit und in ihrem Lebenskreise grade geltenden sittlichen Vorstellungen. Was aber das Verhältniß der christlichen Sitte zum Erlöser angeht, so gibt auch die rein geschichtliche Betrachtung deutlich genug an die Hand, daß sie kein bloßes Menschenwerk ist. Man darf ja nur an die Klagen über den Verfall der christlichen Sitte denken, welche in allen Zeitaltern in der Christenheit laut geworden sind. Diese Klagen waren gewiß nicht ungegründet, aber die auf sie gebauten, an sich sehr >richtig erscheinenden< **) Vorausberechnungen der Zukunft haben sich in der Erfahrung allezeit als falsch und zwar als viel zu trübe erwiesen. Was müßte aus der christlichen Sitte geworden sein, wenn die auf den jedesmaligen Zustand derselben sehr rechtmäßig basirten

*) >Vgl. Palmer in der Jahrbb. für deutsche Theol., 1858, H. 4, S. 694—697.<

**) 1. A: richtigen.

und andererseits durch die dieses christliche Gemeinwesen als solches repräsentirenden Organe, durch die christliche Obrigkeit (im weitesten Sinne) anerkannt, und vermöge ihrer Auktorität und Macht als die allgemein anzuerkennende und einzuhaltende durchgesetzt wird, — also diejenige Weise des Handelns, welche durch die jedesmalige öffentliche Gesetzgebung des christlichen Gemeinwesens zusammen mit der in diesem jedesmal geltenden öffentlichen sittlichen Meinung bestimmt wird. Diese, eben vermöge ihrer beständigen Wandelbarkeit unsterbliche, jedesmalige christliche Sitte ist das christliche Sittengesetz, d. h. die Formel, an welche die jedesmalige christliche Gemeinschaft, Beides als Ganzes und in ihren einzelnen Gliedern als solchen, sich in ihrem Handeln zu binden hat, um von der jedesmal gegebenen Stufe ihrer Entwickelung aus vermöge weiterer Entwickelung das Ziel ihrer Vollendung in stätiger Annäherung sicher zu erreichen. Wäre die christliche Gemeinschaft nicht in der That auf dem direkten — wenn gleich noch so sehr in sich verschlungenen — Wege zu diesem Ziele begriffen, so wäre die geschichtliche Wirksamkeit der Erlösung in Christo überhaupt, und folglich auch diese letztere selbst ein bloßer Schein; was aber den Gang, den die christliche Welt auf diesem ihrem Wege befolgt, bestimmt, ist unzweideutig eben die christliche Sitte in dem oben angegebenen Sinne: sie muß also auch wirklich diejenige Formel sein, auf deren Basis von der Menschheit kraft der Erlösung die sittliche Aufgabe mittelst stätiger Annäherung vollständig gelöst werden kann, d. h. eben das christliche Sittengesetz. Als dieses kann sie nun aber auch wieder nicht anders gedacht werden denn als das Produkt der geschichtlichen Wirksamkeit des erlösenden Princips, d. i. des Erlösers selbst in der im Erlösungsprocesse begriffenen Menschheit. Das sie fixirende und autorisirende Princip ist deßhalb zuletzt und eigentlich nicht die christliche Gemeinschaft, sondern Christus selbst kraft des „heiligen Geistes"*). Wenn kein anderer als der Erlöser das wirkliche Sittengesetz geben kann (§. 798.), die christliche Sitte aber notorisch es ist, was die wirklich in stätiger Weise der vollständigen Lösung der sittlichen Aufgabe sich annähernde sittliche Entwickelung in der Christenheit so als Gesetz beherrscht, wenn also sie notorisch

---

*) Ap. G. 15, 28.

das wirkliche Sittengesetz ist: so kann auch sonst Niemand die christliche Sitte machen als der Erlöser selbst. Die christliche Sitte ist das Gesetz Christi selbst*).

Anm. 1. Es wird für Viele befremdlich klingen, daß die christliche Sitte das Sittengesetz und überdieß ein von Christo selbst gegebenes Gesetz sein soll. Diese mögen sich zunächst daran erinnern, *in welchem Sinne* hier vom Sittengesetze die Rede ist. Nämlich *nicht* in demjenigen, welchen sie mit diesem Worte zu verbinden pflegen. Denn nicht von dem Sittengesetze im weiteren Sinne, von der „sittlichen Norm" (§. 800.) reden wir hier, sondern lediglich von dem Sittengesetze im engeren Sinne (§. 801.), übrigens ausdrücklich anerkennend, daß dieses selbst wieder durch jenes normirt ist. Wenn es nun aber doch ein Sittengesetz in diesem Sinne geben muß in der christlichen Welt, worin sonst könnte es doch gefunden werden als in der christlichen Sitte? Daß es *thatsächlich diese* ist, was innerhalb der Christenheit die Entwickelung des sittlichen Lebens bestimmend beherrscht, kann kein Nachdenkender sich verbergen. Will der Ethiker diese nicht für das christliche Gesetz (in dem angegebenen Sinne) nehmen, so muß er überhaupt auf dieses verzichten; denn in der h. Schrift, wo er es etwa zu allernächst suchen möchte, findet er es nicht. S. den folgenden Paragraphen. Wir verfahren auch Alle bei der sittlichen Beurtheilung historischer Personen ganz unbedenklich nach dem aufgestellten Satze. Denn wir beurtheilen diese immer bestimmt nach Maßgabe der in ihrer Zeit und in ihrem Lebenskreise grade geltenden sittlichen Vorstellungen. Was aber das Verhältniß der christlichen Sitte zum Erlöser angeht, so gibt auch die rein geschichtliche Betrachtung deutlich genug an die Hand, daß sie kein bloßes Menschenwerk ist. Man darf ja nur an die Klagen über den Verfall der christlichen Sitte denken, welche in allen Zeitaltern in der Christenheit laut geworden sind. Diese Klagen waren gewiß nicht ungegründet, aber die auf sie gebauten, an sich sehr >richtig erscheinenden<**) Vorausberechnungen der Zukunft haben sich in der Erfahrung allezeit als falsch und zwar als viel zu trübe erwiesen. Was müßte aus der christlichen Sitte geworden sein, wenn die auf den jedesmaligen Zustand derselben sehr rechtmäßig basirten

*) >Vgl. *Palmer* in der Jahrbb. für deutsche Theol., 1858, H. 4, S. 694—697.<

**) 1. A: richtigen.

Befürchtungen zugetroffen wären? Hier hat augenscheinlich eine
dere Weisheit als die bloß menschliche ihr Werk, die aus der sc
baren Unordnung immer wieder die augenscheinlichste Ordnung
vorgehen läßt in sicherer, stätiger Fortleitung, eben damit aber zu
jene Unordnung als eine bloß scheinbare aufweist.

Anm. 2. Ganz in abstracto lehrt in diesem Punkte der Ka
licismus das Richtige, indem er die christliche Sittengesetzgebung
der Tradition als dem sich lebendig fortentwickelnden christlichen
meingeiste herleitet. Nur dadurch wird diese seine an sich völlig w
Vorstellung durchaus schief, daß er die Fortentwickelung des c
lichen Gemeingeistes nur in der Kirche sieht, wovon die der N
der Sache nach nothwendige Folge ist, daß dieselbe in einem bestim
Punkte für immer ganz und gar abbricht, und eben damit dann
starren Tradition wird. Vgl. unten §. 823. Wir sind daher
entfernt von der Anerkennung des gesetzgebenden Ansehens desjen
was die katholische Kirche die Tradition nennt. Ueber diese
torität s. Böhmer, Theol. Ethik, I., S. 36—44.

§. 821. Zum höchsten Regulative hat das christliche Gemeinw
bei seiner Sittengesetzgebung nothwendig die sittliche Erschein
des Erlösers, als in welcher eben die absolute sittliche Norm
das Sittengesetz im weiteren Sinne (§. 800.) selbst erschienen
welche aber von der Christenheit auch nur in allmäliger Approx
tion vollständig und schlechthin richtig verstanden werden kann, nä
nach Maßgabe des Vorrückens ihrer eigenen sittlichen Entwickel
— und zur unmittelbaren Norm die im Neuen Testament urkun
niedergelegte apostolische Sittengesetzgebung, welche al
authentische Auffassung des in dem Erlöser selbst erschien
Princips der christlichen ethischen Gesetzgebung für alle folgenden
fassungen und Handhabungen desselben und als das primitive (
in der geschichtlichen Entwickelungsreihe des christlichen Sittenge
für alle späteren Glieder maßgebendes — und zwar Beides, ne
und positiv maßgebendes, Ansehen hat.

Anm. Das christliche Sittengesetz selbst kann die sittliche Er
nung Christi nicht sein, sondern nur das regulative Princip desse
Denn die Sittlichkeit des Erlösers ist die absolut normale
unserige kann, bis zur Vollendung hin, nur die relativ no
sein (§. 800.). So ist auch das Neue Testament nicht das chri

Sittengesetz. Seine sittlichen Vorschriften setzen ganz andere sittliche Zustände, objektive und subjektive, voraus als die dermalen faktischen. „Nur ihr Geist", pflegen wir selbst zu sagen, „bindet uns, nicht ihr Buchstabe." Aber dann binden sie uns eben überhaupt nicht als unser Gesetz, denn ohne einen Buchstaben, ohne Positivität gibt es überall kein Gesetz.

§. 822. Gesetz ist die christliche Sitte, sofern sie sich angegebenermaßen (§. 820.) auf eine für uns äußere Auktorität stützt, nämlich unmittelbar auf die des christlichen Gemeinwesens, in letzter Beziehung aber auf die des Erlösers selbst. Da es jedoch in dem Begriffe des Gesetzes liegt, daß es durch seine eigene Entwickelung allmälig über sich selbst hinausgeht und, indem es sich überflüssig macht, sich selbst wieder aufhebt (§. 798.), so legt die christliche Sitte je länger desto mehr den Charakter einer gesetzlichen Sitte und somit ihre Buchstäblichkeit und Positivität ab, und löst sich immermehr in schlechthin freie Sitte auf. Je weiter nämlich die christliche Gemeinschaft in ihrer sittlichen Entwickelung vorschreitet, desto allgemeiner wird ja die (wo nicht unmittelbare, so doch mittelbare) Theilnahme der Einzelnen, wie an den obrigkeitlichen Funktionen im weitesten Sinne des Wortes überhaupt (§. 274.), so insbesondere auch an den gesetzgebenden. Das christliche Sittengesetz wird so je länger desto vollständiger auf der einen Seite christliche öffentliche sittliche Meinung*) und auf der anderen Seite christliche Wissenschaft vom Sittlichen, d. h. Ethik. Im Zusammenhange hiermit tritt dann auch die abstrakte Grundformel des Gesetzes immer reiner aus ihrer Umhüllung heraus (vgl. oben §. 818.). Da nun auch je mehr die sittliche Entwickelung im Reiche der Erlösung vorwärts schreitet, desto vollständiger die positiv christliche Sittlichkeit mit der reinen menschlichen Sittlichkeit als solcher sich deckt (§. 787.), so verliert auch die christliche Sitte je länger desto mehr ihre Handgreiflichkeit, so daß es für den Ethiker immer schwieriger wird, sich derselben empirisch zu bemächtigen. Mit der Vollendung des Reiches des Erlösers ist sie als solche (als christliche Sitte) vollständig wieder erloschen.

*) Oder, wie man wohl auch sagt, jedoch ungenau und verwirrend: öffentliches Gewissen.

§. 823. Wie das christliche Gemeinwesen einerseits Kirche, andererseits Staat ist, so ist auch das Gesetz desselben theils kirchliches, theils politisches, – die christliche Sitte theils kirchliche, theils politische. Die Kirche übt ihre Gesetzgebung einerseits durch die kirchliche öffentliche Meinung, andererseits durch kirchendisciplinarische Satzungen und vornehmlich durch die öffentliche kirchliche Lehre aus, — der Staat übt die seinige aus einerseits durch die politische öffentliche sittliche Meinung in ihrem weitesten Umfange, mit ausdrücklichem Einschluß auch der ästhetischen (d. h. der im Kreise des Kunstlebens geltenden) und der geselligen, und die ethische Wissenschaft, andererseits durch die politische Legislation. Da das christliche Gemeinwesen von vorn herein überwiegend ein kirchliches ist, späterhin dagegen überwiegend ein politisches, so ist auch das (christliche) Gesetz anfangs überwiegend ein kirchliches, im späteren Verlauf seiner Entwickelung aber überwiegend ein politisches. Mit der Vollendung des christlichen Gemeinwesens verschwindet mit der Kirche selbst auch das kirchliche Gesetz völlig, allein nicht nur dieses, sondern auch das Gesetz überhaupt.

§. 824. Bei der Trennung der Kirche in eine Mehrheit von einander relativ entgegengesetzten besonderen Kirchen ist auch in jeder von diesen in Einer und derselben Zeit das Gesetz auf eigenthümliche Weise verschieden und mithin auch die Pflichtenlehre. Je mehr das Gesetz noch überwiegend ein kirchliches ist, von desto größerer und durchgreifenderer Bedeutung ist diese confessionelle Differenz. Ebenso wirken aber auch die nationalen Unterschiede auf das Gesetz und folglich auch auf die Pflichtenlehre ein, sie eigenthümlich modifizirend. Und zwar dieß in desto höherem Maße, je entschiedener bei der Sittengesetzgebung der Staat präponderirt. Nur daß freilich eben in diesem Falle, weil dann die sittliche Entwickelung der Menschheit schon weit vorgerückt ist, auch die nationalen Differenzen unter sich bereits eine weitgreifende Gemeinschaft eingegangen sind, durch welche die Verschiedenheit, indem sie scharf hervortritt in ihrer Bedeutsamkeit, sich unmittelbar zugleich wieder ausgleicht.

§. 825. Indem das Gesetz, von welchem die Pflicht dependirt, als die christliche Sitte ein unmittelbar gegebenes ist, hat die Pflichtenlehre neben ihrem spekulativen Charakter wesentlich zugleich

einen empirischen. Sie hat aber, indem sie die Pflicht nach dem Maßstabe der ihr gegebenen christlichen Sitte bestimmt, diese nicht etwa ohne Weiteres so zu belassen, wie sie sich empirisch gibt, sondern sie hat sie auf der Basis des spekulativen Begriffes der sittlichen Welt kritisch einerseits mit dem höchsten Regulativ der christlichen Sittengesetzgebung und der bleibenden unmittelbaren Norm derselben (§. 821.) und andererseits mit der genau erkannten jedesmaligen geschichtlichen Entwickelungsstufe der christlichen Gemeinschaft zusammenzuhalten, und demgemäß, beides reinigend und entwickelnd, um- und fortzubilden. Eben hierdurch nimmt sie einen wesentlichen und je länger desto bedeutender werdenden Antheil an der christlichen Sittengesetzgebung selbst. Sie ist demnach eine überwiegend kritisch-empirische Wissenschaft.

Anm. 1. Der vorherrschende Charakter der Pflichtenlehre, wie er durch ihren Begriff geboten wird, ist das kritisch-kasuistische Verfahren*). Sie hat sich dessen nicht zu schämen, denn allein durch dasselbe wird sie fruchtbar. Vermöge dieses kritisch-empirischen Charakters der Pflichtenlehre mündet die Ethik und mit ihr die spekulative Theologie überhaupt ungesucht und unbestellt unmittelbar in die praktische aus. Wie nothwendig sich die Pflichtenlehre auf die historische Theologie stützt, ist aus dem Obigen von selbst klar.

Anm. 2. Die Ethiker sind auf wunderliche Eintheilungen der sittlichen Gesetze verfallen. Eine der wunderlichsten ist die von Reinhard (System der christl. Moral, I., S. 331 f. d. 5. A.) aufgestellte, in der Ethik durchaus sinnlose Unterscheidung von Gesetzen der Sittlichkeit in der engsten Bedeutung, Gesetzen des Wohlwollens und Gesetzen der Klugheit, mit der näheren Angabe, daß die ersten schlechthin gebieten und sich an unsere Vernunft wenden, die zweiten anbringend gebieten und sich an unser Gefühl wenden, die dritten aber rathend gebieten und sich an unsere Urtheilskraft und unsere Sinnlichkeit wenden. Jedes Gesetz hat schon seinem Begriffe nach Wohlwollen (die Tendenz auf die Absolutheit der sittlichen Gemeinschaft) und Klugheit (nämlich die wahre, die richtige teleologische Berechnung) zu seinen Principien, und zwar in ihrer vollständigen gegenseitigen Durchdringung. Ein bloß rathendes Gebieten ist einfach eine con-

*) Vgl. Schleiermacher, Krit. d. bish. S. L. (S. W. III., 1.), S. 300 f. u. Syst. der S. L., S. 83.

tradictio in adjecto; andringend aber gebietet jedes Gesetz, nämlich die Auktorität des Gesetzes als solchen ist überall dasjenige Andringende, über welches hinaus es für den das Gesetz wirklich anerkennenden Menschen ein stärker Andringendes nicht geben kann. Der Gedanke endlich, daß das Gesetz sich an unsere Sinnlichkeit wende, die doch für dasselbe gar kein Ohr hat, ist geradezu widersinnig. Reinhard fügt zur Erläuterung seiner Eintheilung hinzu: „Das Gesetz: bezahle deinen Gläubiger, ist ein Gesetz der Sittlichkeit; das Gesetz: erlaß deinem unvermögenden Schuldner seine Schuld, ein Gesetz des Wohlwollens; das Gesetz: vermeide, so viel du kannst, Schulden zu machen, ein Gesetz der Klugheit.“ Diese Forderungen gebieten aber in der That alle drei auf gleiche Weise, nämlich schlechthin. Nur muß das limitirende „so viel du kannst“ den beiden ersteren gleichfalls beigegeben werden, so gut wie der dritten.

§. 826. Durch das Gesetz entsteht die Pflicht. Sie ist diejenige Bestimmtheit des Handelns, welche durch das Sittengesetz (nämlich, wie hier überall, im engeren Sinne des Wortes) gefordert wird. Das Gesetz ist überall in letzter Beziehung das Verpflichtende, und zwar verpflichtet es vermöge seiner göttlichen Auktorität (§. 798. 802. 820.) unbedingt. Wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Pflicht. Zwar reicht das Gesetz für sich allein keineswegs aus, um für den Einzelnen seine Pflichten vollständig zu bestimmen, nämlich wegen des Individuellen an dem Handeln, und es muß deßhalb die individuelle Instanz, namentlich das System der Grundsätze, erst ergänzen, was das Gesetz in dieser Beziehung unbestimmt gelassen hat, und zwar, da in jedem Handeln die Individualität mitwirkender Faktor ist und sein soll, bei jeder Handlung (§. 805.); allein nichts desto weniger verpflichtet doch auch die individuelle Instanz nur in ihrer sie selbst bindenden Verbindung mit dem Gesetz (§. 807.); für sich allein, ohne den Anhalt an das Gesetz hat sie keine verpflichtende Kraft. Das Gesetz in seiner reinen Objektivität bestimmt für Jeden, und mithin auch für Jeden auf die gleiche Weise, die Pflicht; nach dem Gesetz muß Jeder mittelst der individuellen Instanz sich seine Pflicht selbst bestimmen.*)

*) Ueber diesen Unterschied zwischen der Pflicht und meiner Pflicht vgl. auch Marheineke, Theol. Moral, S. 290 f.

Anm. Pflicht kann man immer nur eine bestimmte Handlungsweise nennen, nie eine bloße, d. h. als ruhend gedachte Gesinnung. Diese letztere fällt immer nur unter den Begriff der Tugend. Wohl aber kann das Streben nach einer bestimmten Gesinnung und ihre Bethätigung Pflicht sein. So kann die Liebe nie Pflicht sein, wie sie sich denn auch nicht gebieten läßt, sondern sie ist Tugend; wohl aber ist das Lieben Pflicht und kann geboten werden.

§. 827. In jedem pflichtmäßigen Handeln durchdringen sich Gesetz und individuelle Instanz vollständig, aber so, daß jenes diese unbedingt beherrscht. Nichts desto weniger nimmt auch als pflichtmäßiges alles universelle Handeln seinen Ausgang vom Gesetze, alles individuelle Handeln von der individuellen Instanz (§. 808.). Die allgemeine Pflichtformel ist daher für den Einzelnen erst insofern anwendbar, als er sich dieselbe vermöge der individuellen Instanz in's Individuelle übersetzt hat. Dieß ist ohne feste Grundsätze nicht mit Sicherheit möglich (§. 806.), und so gibt es denn ohne Grundsätze kein wahrhaft pflichtmäßiges Handeln. Aus diesem Grunde kann aber auch die Pflichtmäßigkeit einer Handlung nie schon an ihrer Uebereinstimmung mit dem Gesetze für sich allein erkannt werden. Eben deßhalb kann nun auch die Pflichtenlehre bei ihrem objektiven wissenschaftlichen Charakter nur die allgemeinen Pflichtformeln aufstellen. Die saure Mühe, durch Uebersetzung derselben in's Individuelle seine Pflichten zu finden, kann (und will) sie dem Einzelnen nicht abnehmen *). Die Fertigkeit und Sicherheit, überhaupt die Virtuosität in der richtigen Subsumtion der Aussage der individuellen Instanz unter den allgemeinen Satz des Gesetzes und umgekehrt in der richtigen Ausfüllung dieses durch jene in dem einzelnen Falle macht die eigentliche Gesundheit des sittlichen Bewußtseins des Individuums aus, die Virtuosität seines sittlichen Urtheiles, das, was man dem vulgären Sprachgebrauch gemäß die Gesundheit „des Gewissens" nennen könnte. Diese Virtuosität ist gleichweit entfernt von beiden, einerseits der sittlichen Leichtfertigkeit und Voreiligkeit und andererseits der sittlichen Skrupulosität (Aengstlichkeit), Langsamkeit, Schwächlichkeit und Feigheit **).

*) Vgl. Flatt, Chr. Moral, S. 232—234.

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 169 f.: „Das zarte oder feine Ge-

Anm. Eben aus diesem Mißverständnisse, als sei es die Aufgabe der Pflichtenlehre, dem Einzelnen seine Pflichten (nicht bloß die Pflichten) vorzuzeichnen, also die Pflichten des einzelnen Menschen zu konstruiren, während sie in der That lediglich die Pflichten des Menschen überhaupt zu konstruiren hat, sind viele Verwirrungen in der Ethik geflossen.

§. 828. Auf der Stufe der sittlichen Entwickelung, wie sie innerhalb des Pflichtverhältnisses besteht, sind das religiöse Gefühl und das Gewissen, welche beide wieder unter sich auf's Engste zusammengehören (und deßhalb im gewöhnlichen Sprachgebrauche selten gehörig von einander unterschieden werden), zwei ganz besonders wichtige Elemente der individuellen Instanz. Da nun innerhalb der Sphäre des Pflichtverhältnisses überall eine relative Inkongruenz des An sich sittlichen und des Religiösen stattfindet, so können [da, wo die Normalisirung jenes hinter der dieses zurückgeblieben ist, (denn auch der umgekehrte Fall ist möglich)] Fälle eintreten, in denen die

---

wissen ist der moralische Vorzug eines Menschen, worin er nichts beschließt und thut, so lange noch ein Bedenken obwaltet, ob es dem Gesetze und der Pflicht gemäß sei oder nicht. Dieß ist unbedingt einem Jeden zuzumuthen, wenigstens zu wünschen, daß er es nämlich mit Gesetz, Recht, Pflicht auf's Genaueste nehme, und sich so gewissenhaft von allen seinen Schritten Rechenschaft gebe. Die Zartheit und Feinheit des Gewissens ist demnach die subjektive Lebendigkeit, Kraft und Regsamkeit des Gewissens. Sie hält sich an den Spruch des Plinius: quod dubitas, ne feceris." (Röm. 14, 23.) „Diese Gestalt des Gewissens ist aber nur dann ein sittlicher Vorzug, wenn sie mit großer Energie des Verstandes und Willens verbunden ist, so daß darüber das Handeln nicht unterbleibt. Denn ist dieß der Fall, so ist die Zartheit und Feinheit des Gewissens mit jener Schwäche verknüpft, welche die Engheit (angustia), die Skrupulosität des Gewissens ist. Sie ist es z. B., welche die Kollisionen der Pflichten häuft und übertreibt. Man handelt lieber gar nicht, als daß man sich in solche Ungewißheit des Erfolges begibt. Aber die Pflicht hatte eben so sehr zu handeln geboten. Dieser Zustand des Gewissens ist in der deutschen Sprache treffend bezeichnet, indem von einem Solchen, der sich in diesem Falle befindet, gesagt wird, daß er sich aus diesem und jenem ein Gewissen mache; in diesem Sichmachen des Gewissens ist die reine Subjektivität als Skrupulosität des Gewissens ausgesprochen. Man verfällt, der Willkür des Handelns ohne des bestimmten Gesetzes Leitung entfliehend, nur in eine andere Art der Willkür. In dieser Enge und Aengstlichkeit des Gewissens macht man sich Bedenklichkeiten [illegible]. wo sie doch nicht nöthig sind. Solch ein Zustand wird bald [illegible] sondern auch rathlos."

individuelle Auslegung der abstrakten Pflichtbestimmungen des Gesetzes nur durch [die religiöse Seite]*) der individuellen Instanz ganz für sich allein zuwege gebracht werden muß, also nur vermöge eines nicht weiter zu motivirenden unmittelbaren göttlichen Gefühles (sei es nun ein Gefühl religiöser Lust oder ein Gefühl religiöser Unlust) und eines unmittelbaren göttlichen Triebes (sei es nun ein anspornender oder ein zurückhaltender), und zwar vermöge des harmonischen Zusammenwirkens beider. In solchen Fällen, wenn sie nämlich wirklich konstiren, kann die Pflichtmäßigkeit des Handelns nur darin bestehen, entweder, falls das religiöse Gefühl und das Gewissen bereits vollkommen vernehmlich und einhellig sprechen, ihnen rückhaltslos zu folgen, oder falls sie sich nur erst halbdeutlich und unter sich selbst zwiespältig äußern, sie durch Andacht und Gebet zum vollkommen lauten und deutlichen und unter sich selbst zusammenstimmenden Reden zu bringen, hiernächst aber ihrem Ausspruche unbedingt zu gehorchen. Die in solchen Fällen sich ergebenden Pflichten sind es, die (sofern der herrschende Sprachgebrauch unter dem Gewissen das religiöse Gefühl mitzubefassen pflegt, vgl. §. 177.) mit Fug als Gewissenspflichten bezeichnet werden können. Da übrigens bei der Pflichtmäßigkeit der sittlichen Entwickelung auch die relative Inkongruenz der Sittlichkeit und der Frömmigkeit in stätigem Verschwinden begriffen ist, so müssen jene Fälle im Leben des bei der Pflicht bleibenden Individuums je länger desto seltener werden, und mit ihnen auch die s. g. Gewissenspflichten.

Anm. In solchen Fällen ein anderes Gottesurtheil zu suchen außer dem religiösen Gefühle und dem Gewissen in ihrem Zusammenklang, ist pflichtwidrig. Dieß gilt namentlich auch von dem Gebrauch des Looses, der auch durch Ap.-G. 1, 23—26 nicht gerechtfertigt werden kann, selbst wenn in dieser Stelle wirklich vom Loose die Rede sein sollte. Vgl. Reinhard, Chr. Moral, II., 189 f. Ueber die Anwendung des Looses in der Brüdergemeinde s. das treffende Urtheil Bengel's, Abriß der sogenannten Brüdergemeinde, S. 404. 486 f. >Vgl. Gaupp, Prakt. Theol. II., 1, S. 463 f.<

§. 829. Wegen ihres wesentlichen Verhältnisses zu dem ver-

*) 1. A.: diese beiden einzelnen Faktoren.

pflichtenden Gesetz liegt in der Pflicht immer ein Moment der Unfreiheit auf Seiten des Verpflichteten*). Vgl. §. 809.

§. 830. Da es bloß erlaubte oder sittlich gleichgültige Handlungen überhaupt nicht gibt (§. 811.), so kann das Handeln nur sofern es ein bestimmt sei es nun gebotenes oder verbotenes ist, ein pflichtmäßiges sein. Jedes in dem Handelnden unter der Form eines bloß erlaubten oder sittlich gleichgültigen gesetzte Handeln ist schon eo ipso ein pflichtwidriges. Da jedes Verbot wesentlich ein Gebot involvirt (§. 810.), und es einen Akt, der bloße Unterlassung wäre, ohne zugleich einen bestimmten positiven Inhalt zu haben, gar nicht geben kann, so gibt es auch keine Pflichten, die lediglich auf ein Unterlassen gehen**).

Anm. Die Eintheilung der Pflichten in bejahende (officia positiva, welche aus legibus praeceptivis entspringen), und verneinende (officia privativa, welche aus legibus prohibitivis entspringen), wie z. B. Reinhard (II., S. 163.) sie aufstellt, ist daher eine sehr müßige.

§. 831. Unmittelbar in dem Begriffe des Pflichtverhältnisses selbst liegt es, daß das pflichtmäßige Handeln ein nur relativ normales ist, also zugleich ein relativ abnormes, weßhalb es denn auch an sich nicht besteht gegenüber dem Sittengesetze im weiteren Sinne des Wortes. Aber es ist zugleich das in dem bestimmten geschichtlichen Momente für das bestimmte sittliche Subjekt unter den bestimmten gegebenen objektiven Bedingungen möglichst normale und das die vollständige Normalisirung beider, des handelnden Subjektes selbst und der sittlichen Welt überhaupt, von dem gegebenen

---

*) Vgl. v. Hirscher, Christl. Moral, I., S. 191 f.

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 254 f.: „Das Unterlassen des Bösen ist der Anfang vom Thun des Guten, weil alles moralische Thun des Menschen überhaupt mit dem Begehen des Bösen anfängt. Wird von diesem Begehen des Bösen nicht abgestanden, nachgelassen und es selbst nicht unterlassen, so ist dieses eben sowohl Sünde als jenes Begehen selbst, denn eben damit war das Gute unterlassen. Dieß Unterlassen war nicht ein Nichtsthun, sondern es behielt das Böse dabei im Wollen und Thun seinen freien Lauf; im Unterlassen des Guten ist das Böse zugelassen (commissum). Dieß ist die Identität von beiderlei Sünden; wer was er thun soll unterläßt, begeht, was er nicht thun soll. Doch ist von wegen der größeren Energie des Willens im Begehen die Schuld die größere als im Unterlassen; das ist der Unterschied."

Entwickelungspunkte aus möglichst, mithin auch stätig, fördernde. Es ist folglich in seiner relativen Abnormität nichts desto weniger das sich stätig immer vollständiger normalisirende.

§. 832. Da es nur auf der Basis der Erlösung und für die wirklich in der Aneignung derselben begriffenen ein wirkliches Gesetz gibt (§. 798.), so kann es auch im strengen Sinne des Wortes Pflichten und eine Pflichtenlehre nur für denjenigen geben, welcher mit seinem sittlichen Dasein wirklich innerhalb des Bereiches der Erlösung steht, also nur für denjenigen, der bereits in irgend einem Maße wirklich Christ ist, kurz nur für den wirklich Bekehrten oder doch in der Bekehrung Begriffenen. Für den noch völlig Unbekehrten gibt es wohl bürgerliche Obliegenheiten (die er aber nicht als Pflichten behandelt), von Pflichten aber nur ein Analogon, nämlich in sofern, als er geschichtlich innerhalb einer Gemeinschaft der Erlösung steht, und somit von den Einflüssen der Erlösung berührt wird. Sofern nämlich hiermit für ihn die reale Möglichkeit vorhanden ist, subjektiv in den Erlösungsproceß einzugehen, stellt sich an ihn die Forderung, die man allenfalls Pflicht nennen mag, sich zu bekehren oder vielmehr sich bekehren zu lassen.

Anm. Christen erst machen wollen mit einer Pflichtenlehre, ist ein thörichtes Unternehmen.

§. 833. Auch der wirklich in der Erlösung stehende kann, so lange diese an ihm ihr Werk noch nicht schlechthin vollendet hat (womit dann aber für ihn die Pflicht überhaupt wieder hinwegfällt), das Gesetz, wie er es von sich selbst allein nicht aufzufinden vermag, so auch nicht aus sich selbst allein wirklich halten, d. h. er vermag aus sich selbst allein nicht wahrhaft pflichtmäßig zu handeln. Denn er ist ja erst relativ tugendhaft, mithin auch noch relativ untugendhaft, und seine sittliche Beschaffenheit ist daher nicht an und für sich selbst, sondern nur unter der Voraussetzung der sich mit ihm verbindenden Wirksamkeit der göttlichen Erlösungsgnade, wie eine solche in seinem Verhältnisse zum Erlöser als realiter möglich mitgegeben ist, zu einem die wirkliche Lösung der sittlichen Aufgabe in stätiger Annäherung bewirkenden Handeln geeignet. (Vgl. §. 778.) Jedes Handeln des Christen (der hier überall das alleinige Subjekt ist, nämlich in dem §. 832. ange-

gebenen Sinne), ist demnach ein wirklich pflichtmäßiges nur in sofern und in dem Maße, als es ein Handeln in der Gemeinschaft mit dem Erlöser oder kraft der göttlichen Gnade ist*). Dem bekehrten Christen steht aber vermöge seines Gnadenstandes (§. 777.) dieser Beistand der göttlichen Gnade ununterbrochen zur Seite.

§. 834. Da die christliche Sitte das Sittengesetz ist (§. 820.), dieß aber ausdrücklich als vermöge der stätig fortschreitenden Entwickelung der Sittlichkeit in der christlichen Gemeinschaft in kontinuirlicher Fortentwickelung und Umwandelung zu immer vollkommeneren Gestaltungen begriffene (§. 813.), so läßt sich die Pflichtformel ganz allgemein so ausdrücken: Unterwirf dich der jedesmal in deinem Lebenskreise geltenden christlichen Sitte, jedoch mit ausdrücklichem und unbedingtem Vorbehalte deines reformatorischen Berufes (soweit du nämlich einen hast), und unter unnachläßlicher Ausübung desselben. Wer die geltende christliche Sitte**) zu verbessern vermag, der ist eo ipso von ihrem verpflichtenden Ansehen entbunden; wer nur fromme Wünsche hat für ihre Reformation, der ist ihr zum Gehorsam verpflichtet. (Auch hier gilt das Wort Gamaliels, Ap.-G. 5, 38. 39.) In diesem Satze liegt die bestimmte Verurtheilung jedes moralisch-rigoristischen Separatismus innerhalb der Christenheit. Wer nicht reformiren kann, darf sich nicht separiren; wer reformiren kann, braucht sich nicht zu separiren.

§. 835. Dieß Alles vorausgesetzt, wird zur Pflichtmäßigkeit des Handelns vor Allem erfordert, daß es wirklich das eigene Handeln des bestimmten handelnden Individuums sei. Dieß nun ist von der einen Seite dadurch bedingt, daß sich in dem Handeln die Individualität, also die specifische Eigenthümlichkeit des Handelnden ausdrückt, nämlich als wirklich sittliche (als ethisirte), d. h. als Charakter. Das Handeln ist ein pflichtmäßiges nur sofern der Handelnde in dasselbe so vollständig als möglich seine sittliche Eigenthümlichkeit (seinen Charakter) hineinlegt, so daß es, wie es ist, nur das

*) Vgl. Joh. 15, 1—7. Röm. 8, 37. 1 Cor. 15, 10. 57. 2 Cor. 3, 4. 5. Eph. 2, 8. Phil. 2, 13. C. 4, 23. 1 Petr. 4, 11.

**) [Es ist nicht etwa von der, von der Zeit selbst als unchristlich erkannten, wenn auch in ihr herrschenden, Sitte die Rede.]

seinige sein kann, schlechterdings nicht das irgend eines Anderen. So allein ist er wirklich selbst dabei bei demselben.

Anm. Hierdurch ist das Handeln in seiner Pflichtmäßigkeit „geistvoll“. Es gilt das von dem Handeln überhaupt, was Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 391., in Beziehung auf eine einzelne Species desselben treffend bemerkt: „Der hat am meisten Geist, welcher seine Zweckbegriffe alle so konstruirt, daß sich seine persönliche Eigenthümlichkeit darin ausspricht.“

§. 836. Von der anderen Seite kann das Handeln das eigene des Handelnden Subjektes nur dann sein, wenn es ein wirklich spontanes ist, und sich von innen hervor aus dem Handelnden selbst entwickelt. Ohne diesen Zusammenhang mit einem inneren sittlichen Impulse in dem Handelnden selbst wäre es ein mechanisches*), und so mindestens unsittlich oder sittlich schlecht. Diese Kausalität in der eigenen Spontaneität des Handelnden nun ist die innere Anregung, und diese wird demnach zu jedem pflichtmäßigen Handeln erfordert**). Als aus der Individualität des Handelnden entspringend, tritt die innere Anregung unmittelbar als Bestimmtheit des Triebes und der Empfindung hervor; sie ist aber um desto vollkommener, je unmittelbarer sie sich auch in die Region des klar berechnenden Verstandes und des sicher beschließenden Willens erhebt. Wiewohl sie daher in ihrer Entstehung ein unmittelbarer Antrieb ist, so muß sie sich doch vollständig in verständige Berechnung aus dem Gesichtspunkte des sittlichen Zweckes auflösen lassen***).

Anm. Die innere sittliche Anregung ist ein Kennzeichen davon, daß die Handlung, welche aus ihr hervorgeht, im sittlichen Leben des Individuums nichts Abruptes, sondern ein integrirendes Glied seines sittlichen Lebenswerkes ist.

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. S., S. 453.

**) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 431. 453.

***) Schleiermacher, a. a. O., S. 455: „§. 24. Alles, was aus freiem Triebe erzeugt ist, muß sich in den Kalkulus auflösen lassen. Erläut. Sonst ist es ein dem Ganzen nicht zusagender Dienst, und eines muß dem anderen nothwendig widersprechen. Ein frei entstandenes Wollen darf nicht eher in wirkliche Ausführung kommen, bis auch sein nothwendiger Ort in der geschichtlichen Entwickelung des Ganzen gefunden ist. Auf dem Gebiete der Erkenntniß ist alles wild, was nicht auf ein allgemeines System bezogen ist.“

§. 837. Diese innere Anregung gibt sich zwar allerdings in beiden als Impuls kund, im Selbstbewußtsein (zunächst als Gefühl) und in der Selbstthätigkeit (zunächst als Trieb); allein innerhalb des Bereiches des bloßen Pflichtverhältnisses, d. h. der bloß relativ normalen sittlichen Entwickelung, doch nie in beiden mit völlig gleichem Maße der Stärke. Es ist deßhalb mit dem inneren Antriebe immer zugleich noch irgend ein Schwanken mitgesetzt, das, bevor es zum wirklichen Handeln kommen kann, erst zum Stillstande gebracht werden muß. Dieß geschieht durch das *Sich zusammennehmen* des Subjektes*). Ist das Uebergewicht der Stärke der inneren Anregung auf der Seite der Selbstthätigkeit, so wird jene Entscheidung zum wirklichen Handeln durch die Berathschlagung oder *Ueberlegung***) vermittelt, deren Resultat dann die *moralische Ueberzeugung* von der sei es nun Pflichtmäßigkeit oder Pflichtwidrigkeit der durch den inneren Impuls indicirten Handlung ist. Ist dagegen das Uebergewicht der Stärke der inneren Anregung auf der Seite des Selbstbewußtseins, so wird die Entscheidung zum wirklichen Handeln durch die *Ermannung* vermittelt, deren Ergebniß dann die *Freudigkeit* zum Handeln ist. Das Gleichgewicht der Stärke der inneren Anregung in dem Selbstbewußtsein (oder des Beweggrundes) und in der Selbstthätigkeit (oder der Triebfeder) ist auf der Seite des Selbstbewußtseins die *Zuversicht*, auf der Seite der Selbstthätigkeit die *Lust*. Beide als Maximum, und mithin zugleich in ihrer vollständigen Kongruenz gesetzt, ergeben die *Plerophorie*. Sittliche Zuversicht und sittliche Lust sind somit ihren Begriffen selbst zufolge immer mit einander gegeben. Doch liegt zugleich in dem Begriffe des Pflichtverhältnisses als eines bloß relativ normalen Standes des sittlichen Processes, daß innerhalb seines Bereiches die *absolute* Kongruenz beider, also die *volle* Plerophorie ausgeschlossen, und immer irgend ein Maß von Uebergewicht entweder der moralischen Ueberzeugung über die Freudigkeit, und mithin auch der sittlichen Zuversicht über die sittliche Lust, oder dieser über jene gesetzt ist. Je vollkommener

---

*) Vgl. in dieser Beziehung *Fichte*, Anweis. zum sel. Leben, S. 493—496 (B. V., d. S. W.).

**) Vgl. *Schleiermacher*, a.   153.

die Pflichtmäßigkeit des Handelns ist, desto mehr und desto konstanter gehen Zuversicht und Lust in seinem Geleite, und desto entschiedener nähert es sich der Plerophorie an; ohne alle sittliche Ueberzeugung*) und Freudigkeit aber gibt es überhaupt gar kein pflichtmäßiges Handeln.

§. 838. Bei absolut pflichtmäßiger sittlicher Entwickelung des Einzelnen muß in jeden sittlichen Lebensmoment desselben eine innere Anregung zu einem pflichtmäßigen Handeln fallen. Denn die Pflichtmäßigkeit des Handelns schließt ihrem Begriffe zufolge die Stätigkeit des Verlaufes der sich normalisirenden sittlichen Entwickelung des Individuums ein, weßhalb auch diesem, je länger es pflichtmäßig handelt, das pflichtmäßige Handeln immer leichter wird. Indem also von dem absolut pflichtmäßig Handelnden in jedem sittlichen Momente durch ein pflichtmäßiges Handeln eine sittliche Aufgabe gelöst wird, ergibt sich für ihn eben aus dieser Lösung unmittelbar wieder eine neue sittliche Aufgabe, deren Lösung sich ihm als seine Pflicht darstellt. Allein wo — wie dieß in der Wirklichkeit der durchgängige Fall ist, — die Pflichtgemäßheit der sittlichen Entwickelung eine nur relative ist, und mithin auch die Stätigkeit derselben in ihrem Sich normalisiren, da kann es nicht fehlen, daß einzelne sittliche Momente völlig leer bleiben von einer sittlichen Anregung. Daneben ist es überhaupt unbedingt möglich, auch bei absoluter Pflichtmäßigkeit der sittlichen Entwickelung des Einzelnen, daß bei ihm in Einen und denselben sittlichen Momente mehrere innere Anregungen fallen, ungeachtet doch jedesmal nur Eine befriedigt werden kann. Deßhalb nämlich weil im Bereiche der Herrschaft des Pflichtverhältnisses in dem Individuum die einzelnen sittlichen Sphären noch nicht schlechthin in Einheit und harmonischem Zusammenwirken stehen. Indem so gleichzeitig in Beziehung auf verschiedene Sphären innere Anregungen in ihm entstehen, wenden diese sich dann mit entschiedenem Uebergewicht die einen an das Selbstbewußtsein, die anderen an die Selbstthätigkeit. Und diese mehreren inneren Anregungen können dann auch unter sich wieder der Richtung nach auseinandergehen, und so in Konflikt gerathen. Die so sich ergeben=

*) Röm. 14, 23.

den Zustände einmal der sittlichen inneren Langenweile und das andere Mal der sittlichen inneren Zerfahrenheit, Uneinigkeit und Unschlüssigkeit müssen beseitigt werden, bevor es zu einem pflichtmäßigen Handeln kommen kann, was abermals > nur durch < *) Ueberlegung und Ermannung möglich ist.

§. 839. Da alles Handeln nur insofern ein normales ist, als es wesentlich ein Handeln in der sittlichen Gemeinschaft ist, also als der Handelnde nicht als bloßer Einzelner, sondern als Glied des Ganzen oder der Gemeinschaft handelt: so ist jedes Handeln ein pflichtmäßiges nur sofern es zugleich ein Handeln der Gemeinschaft selbst in dem Individuum ist**), d. h. sofern es ein wesentlich mit durch die Gemeinschaft in dem Individuum kausirtes ist. Diese kausale Mitwirkung der Gemeinschaft zu dem Handeln des Einzelnen besteht in der an diesen kommenden ausdrücklichen äußeren Aufforderung zu einem bestimmten Handeln***). Auch diese äußere sittliche Aufforderung gehört demnach wesentlich zu jedem pflichtmäßigen Handeln†). Ohne sie ist das Handeln ein unberufenes, welches immer pflichtwidrig ist. Ein Handeln, das nicht ausdrücklich von der Gemeinschaft gefordert ist, ist wenigstens in Beziehung auf sie leer, sofern es aber sich bestimmt auf sie richtet, geht es in eine vergebliche Anstrengung aus, ohne ihren sittlichen Zustand fördern zu können, und ist also abenteuerlich††).

§. 840. Bei absolut pflichtmäßiger Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft müßte in jeden sittlichen Lebensmoment des Einzelnen, sofern er anders sich selbst innerhalb der Bahn der Pflicht hielte, auch eine ausdrückliche äußere Aufforderung zu einem bestimmten

---

*) 1. A.: nicht ohne.

**) Vgl. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 322 f. Es heißt hier unter Anderm: „Die Aufgabe besteht also darin, daß seine Thätigkeit ganz vom Ganzen bestimmt werde, und daß die Gemeinschaft Jedem vollständig seine Thätigkeit anweise."

***) Fichte, Sittenlehre, S. 291. (B. IV.): „Dazu habe ich, wenn ich immer thue, was mir zuerst vorkommt, nicht Zeit; und überhaupt muß unsere Tugend natürlich sein, immer handeln, wozu sie aufgefordert wird, und nicht etwa Abenteuer suchen; denn das ist keine wahrhaft tugendhafte Gesinnung."

†) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 432.

††) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 453.

Handeln fallen. Bei nur relativer Pflichtmäßigkeit derselben hingegen, d. i. in dem empirisch allein gegebenen Falle, können gar wohl einzelne sittliche Lebensmomente des Individuums in dieser Hinsicht leer ausgehen, weil ja dann die Stätigkeit des Verlaufes des sittlichen Processes in der Gemeinschaft eine mangelhafte ist. Daß in einzelne sittliche Lebensmomente des Individuums mehrere äußere Aufforderungen zu bestimmtem Handeln fallen, das ist dagegen, so lange das Pflichtverhältniß überhaupt noch besteht, unbedingt möglich, und zwar ohne irgend welche Verschuldung des Einzelnen, auch bei absoluter Pflichtmäßigkeit der Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft. Denn so lange der Zustand dieser letzteren noch ein bloß relativ normaler ist, befinden sich ihre einzelnen besonderen Sphären unter einander selbst noch nicht in schlechthin harmonischem Zusammenwirken, sondern noch in einem relativen Mißverhältnisse, und die Entwickelung jeder einzelnen derselben kann sich daher mit der übrigen relativ verwickeln (freilich aber eben nur relativ, mithin auch wieder auflösbar), wovon dann die natürliche Folge ist, daß gleichzeitig von mehreren her äußere Aufforderungen zum Handeln an den Einzelnen ergehen können. Und diese mehreren Anmuthungen können dann auch der Richtung nach auseinander gehen, und so mit einander in [eigentlichen] Widerstreit gerathen. Bevor diese Kollision der mehreren gleichzeitig von außenher an den Einzelnen gemachten sittlichen Ansprüche von diesem geschlichtet ist, und zwar auf die richtige Weise, gibt es in diesem Falle kein pflichtmäßiges Handeln. Bewerkstelligen läßt sich diese Schlichtung ebenfalls nur mittelst der Ueberlegung und der Ermannung.

§. 841. Je normaler die sittliche Entwickelung beider, des Einzelnen und der Gemeinschaft ist, d. i. je mehr der Einzelne sein sittliches Dasein durch und durch als lebendiges Glied des Ganzen hat, und je mehr dem Ganzen der Einzelne lebendiges Glied seines Organismus ist, desto vollständiger treffen die innere sittliche Anregung und die äußere sittliche Aufforderung in Einem Punkt zusammen, und zwar in gleicher Richtung, also harmonisch. Es ist deßhalb eine wesentliche Bestimmtheit an dem pflichtmäßigen Handeln überhaupt, daß es auf dem harmonischen Zusammentreffen beider Impulse, des

inneren und des äußeren, beruht.*) Innerhalb des Umfanges des Pflichtverhältnisses, also der nur relativ normalen sittlichen Entwickelung, kann aber dieses harmonische Zusammentreffen immer nur ein relatives sein, mithin weder ein schlechthin unmittelbares, noch ein Sich schlechthin decken beider Impulse, und es muß hier immer auch in irgend einem Maße ein disharmonisches Gegen einander zusammenstoßen, ein bestimmtes In direkten Widerstreit aus einander gehen der beiden Anmuthungen sich ereignen. Nur muß das geforderte harmonische Zusammentreffen beider bestimmt in stätiger Zunahme begriffen sein. Und dieß kann auch gar nicht ausbleiben. Denn je lebendiger und kräftiger, und zwar in immer normalerer Weise, die Sittlichkeit des Individuums wird, desto leichter wird sie auch von außen her in ihrer inneren Tiefe erregt**), und desto erregender wirkt sie wiederum ihrerseits auf die sittliche Gemeinschaft, so daß sie aus dieser die äußeren Veranlassungen zum Handeln immer häufiger herausschlägt***), — in desto volleren Einklang tritt aber auch ihre Lebensrichtung mit der Lebensrichtung der Gemeinschaft.

§. 842. Die Zustandebringung des Zusammentreffens der inneren Anregung und der äußeren Anforderung, wie es wenigstens als relatives für jedes Handeln, damit es ein pflichtmäßiges sei, verlangt werden muß, wird gleichfalls theils mittelst der Ueberlegung, theils mittelst der Ermannung (§. 845.) bewerkstelligt, je nachdem entweder Verdunkelung des Selbstbewußtseins oder Schläfrigkeit der Selbstthätigkeit der Wirksamkeit, sei es nun der spontanen inneren sittlichen Lebensbewegung des Individuums oder seiner Beziehung zu der es umgebenden ihm äußeren sittlichen Welt, zur Erweckung

---

*) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 433. („Es ist immer nur Unvollkommenheit, wenn man in den Fall kommt, gegen Neigung und Stimmung handeln zu müssen. Auch unvollkommene Anregungen zu haben, denen keine Anforderung entspricht.“) 453. Ebenso die Abh. „Versuch über die wissensch. Behandlung des Pflichtbegriffes“ (S. W., III. Abth. B. 2.), S. 386—389, nämlich das dort über die beiden Formeln: „Thue in jedem Augenblick dasjenige sittliche Gute, wozu du dich lebendig aufgeregt fühlst,“ — und: „Thue jedesmal das, wozu du dich bestimmt von außen aufgefordert findest,“ Gesagte.

**) Vgl. Schleiermacher, Syst. [illegible] 2., S. 454 f.

***) Vgl. Schleiermacher, a. [illegible] 53.

eines vernehmlichen Impulses zu einem bestimmten Handeln entgegensteht. Jedem Handeln, wenn es ein pflichtmäßiges sein soll, muß daher in irgend einem Maße entweder Ueberlegung oder Ermannung oder auch die eine und die andere vorangehen. Nichts desto weniger treten, je vollkommener der sittliche Zustand beider, des Einzelnen und des Ganzen, ist, d. h. je mehr sie dem bloßen Pflichtverhältniß entwachsen, desto mehr auch bei dem pflichtmäßigen Handeln Ueberlegung und Ermannung zurück.*)

§. 843. Da es in dem Begriffe der Normalität des Handelns liegt, daß es ein schlechthin religiöses sei (§. 124.), d. h. ein durch die Relation des handelnden Subjektes zu Gott und vermöge dieser ein in dem handelnden Subjekt durch Gott selbst schlechthin bestimmtes, so ist jede Pflicht wesentlich eine religiöse, und jedes pflichtmäßige Handeln wesentlich ein religiöses. Umgekehrt liegt aber in dem Begriffe der Normalität des Handelns auch, daß es als religiöses ein zugleich schlechthin an sich sittlich bestimmtes sei, da die Frömmigkeit nur in der Sittlichkeit ihre Wirklichkeit hat (§. 124.) und so ist jede religiöse Pflicht wesentlich eine zugleich sittliche, und jedes pflichtmäßige religiöse Handeln wesentlich ein zugleich sittliches. Je vollständiger sonach unser Handeln zugleich und in Einem ein religiöses und ein sittliches ist, desto vollkommener ist es auch als pflichtmäßiges, und je vollständiger alle unsere Pflichten zugleich und in Einem beides, religiöse und sittliche sind, desto vollkommener sind sie auch; denn in eben diesem Maße nähert sich der sittliche Zustand der absoluten Normalität an. Diese selbst, mithin auch den Stand der Dinge, wo unser pflichtmäßiges Handeln vollständig beides und damit dann auch unmittelbar zugleich vollständig beides in Einem, religiös und sittlich bestimmt ist, erreichen wir freilich erst mit der absoluten Vollendung unserer sittlichen Entwickelung, welche zugleich die völlige Aufhebung des Pflichtverhältnisses selbst mit sich führt. Bis dahin bleibt auch das pflichtmäßige Handeln innerhalb der bloßen, jedoch stetig anwachsenden Approximation an seine absolute beides Frömmigkeit und Sittlichkeit, und damit auch an die absolute Kongruenz seiner religiösen und seiner an sich sitt-

*) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 453.

lichen Bestimmtheit. So lange es überhaupt noch Pflichten gibt, findet daher auch immer noch ein relatives Auseinanderfallen ausdrücklich **religiöser** und ausdrücklich **nicht religiöser**, sondern **an sich sittlicher** Pflichten und pflichtmäßiger Handlungen statt. Dieses Auseinanderfallen beider darf jedoch, wenn die Bahn der Pflicht eingehalten werden soll, immer eben nur ein relatives sein, so daß die religiösen Pflichten bloß deßhalb so heißen und als besondere hervortreten, weil in ihnen die an sich sittliche Bestimmtheit nur in einem unvollständigen Maße und somit auf entschieden zurücktretende Weise mitgesetzt ist, und ebenso die nicht religiösen, sondern an sich sittlichen bloß deßhalb, weil in ihnen die religiöse Bestimmtheit nur in einem unvollständigen Maße und somit auf entschieden zurücktretende Weise mitvorkommt. Ueberdieß muß auch dieser noch nicht beseitigte Rest des Auseinanderfallens beider in kontinuirlicher Abnahme begriffen sein. In demselben Maße, in welchem die Frömmigkeit und die Sittlichkeit noch nicht vollständig normalisirt sind (und eine solche relative Unrichtigkeit der einen ist nothwendig allemal von einer verhältnißmäßigen relativen Unrichtigkeit auch der anderen begleitet), gehen sie aber auch der Richtung nach auseinander, und es kommt so zu dem relativen Auseinanderfallen der religiösen Pflichten und der an sich sittlichen auch noch ein relatives — aber freilich auch **nur** ein relatives — Auseinandergehen derselben, d. h. ein relativer Konflikt beider hinzu. Es liegt im Begriffe des Pflichtverhältnisses selbst, daß innerhalb seines Umkreises auch dieser Fall **immer** stattfindet, wiewohl in sehr verschiedenem Maße. Bei pflichtmäßigem Verhalten muß aber auch er stetig abnehmen.

§. 844. Da das Handeln überhaupt nur insofern ein pflichtmäßiges sein kann, als es auf die Erlösung bezogen und durch diese Beziehung bestimmt ist (§. 798. 832. 833.): so ist die dem pflichtmäßigen Handeln wesentliche (§. 843.) religiöse Bestimmtheit näher ein Bestimmtsein desselben durch die Beziehung des handelnden Subjektes auf Gott ausdrücklich **durch den Erlöser** und vermöge seiner Beziehung **unmittelbar** auf den Erlöser durch diesen selbst kraft des „heiligen Geistes" od[illegible]ttlichen Gnade. Es ist also in der Pflichtenlehr[illegible]ie **eigenthümlich**

christliche Frömmigkeit gemeint, wo ›immer in ihr‹ *) von Frömmigkeit die Rede ist.

§. 845. Da das Gesetz in allen seinen Bestimmungen zugleich und in Einem beide, den individuellen sittlichen Zweck und den universellen im Auge hat: so muß auch jede Pflicht und jede pflichtmäßige Handlungsweise wesentlich diese doppelte Zweckbeziehung auf den Handelnden selbst und auf das Ganze der sittlichen Gemeinschaft an sich tragen. Allerdings muß der Zweck der sittlichen Gemeinschaft auch ganz Zweck des Einzelnen sein, in allen seinen Aktionen, sogar bei seiner Arbeit an seiner individuellen Ausbildung.**) Aber nicht etwa auf Unkosten seines eigenen individuellen Zweckes. Die menschlichen Individuen sind nicht Heloten des universellen sittlichen Zweckes; ihr individueller sittlicher Zweck hat den gleichen Anspruch wie dieser. Beide sollen ganz Zweck eines jeden sein. Und an sich sind sie es auch der Natur der Sache nach zugleich, da ja einerseits die Realisirung jedes individuellen höchsten Gutes durch die Realisirung des universellen höchsten Gutes bedingt ist, andererseits aber ebenso auch diese durch jene. So sind an sich alle Selbstpflichten unmittelbar zugleich Nächstenpflichten und alle Nächstenpflichten unmittelbar zugleich Selbstpflichten, was z. B. bei ihnen nach ihrer religiösen Seite besonders deutlich einleuchtet, indem unsere Sorge für unser eigenes Seelenheil und die für das des Nächsten in concreto völlig zusammenfallen.***) Die Verbindung beider Zweckbeziehungen, der auf den Handelnden selbst und der auf das Ganze der sittlichen Gemeinschaft, ist uns also aufgegeben bei allem unserem Handeln, und gehört wesentlich mit zur Pflichtmäßigkeit des-

---

*) 1. A.: in ihr überhaupt.

**) Fichte, Sittenl., S. 253 (B. IV.): „Nicht wir selbst sind" („selbst bei unserer individuellen Ausbildung") „unser Endzweck, sondern Alle sind es."

***) Harleß, Chr. Ethik, S. 175: „Die christliche Frömmigkeit kann ihrer Natur nach den Einzelnen nicht in der Sorge für das eigene Heil aufgehen lassen. Ja es gilt eben von der Stellung des Erlösten und in eine Reichsgemeinschaft Christi Versetzten, daß er als lebendiges Glied eines Leibes gar nicht für sich in einer Weise sorgen kann, daß diese Sorge nicht zugleich das Heil des Nächsten wirkte. Und so kommt nicht die Sorge für den Nächsten zur Sorge für sich hinzu, sondern es liegt das Eine in der Natur des Anderen. Die nächste Wirkung dieses Verhältnisses erscheint im Einflusse des Vorbildes." u. s. w.

selben.*) Je vollständiger in dem Handeln diese beiden Beziehungen schlechthin in Einem zusammengesetzt sind, desto vollkommener und pflichtmäßiger ist es. Zur absoluten Vollständigkeit dieses Ineinanderseins beider Zweckbeziehungen kann es jedoch bis zur absoluten Vollendung der sittlichen Entwickelung nicht kommen, mit der dann die Pflicht selbst wieder hinwegfällt. Bis dahin findet unvermeidlich immer noch eine relative Inkongruenz beider Beziehungen statt, und also auch ein Sich scheiden solcher Pflichten und pflichtmäßigen Handlungen, in denen der Einzelne sein Handeln ausdrücklich auf sich selbst als dieses Individuum, und solcher, in denen er es ausdrücklich auf die Gemeinschaft (auf den Nächsten) teleologisch bezieht. Diese Inkongruenz kann das eine Mal in einem bloßen relativen Auseinanderfallen beider Beziehungen bestehen, so daß sie nur nicht beide im gleichen Maße gesetzt sind, und zweierlei solche Pflichten nur insofern entstehen, als in den einen die Beziehung auf den individuellen sittlichen Zweck die primäre ist, und die auf den universellen sittlichen Zweck nur als sekundäre, ja vielleicht nur als Minimum mitgesetzt ist, in den anderen umgekehrt. Sie kann aber für's Andere auch in einem wirklichen relativen Auseinandergehen beider Beziehungen ihrer sittlichen Richtung nach bestehen, also in einem wirklichen Widerstreit zwischen beiden, so daß jene beiden Arten von Pflichten sich wirklich gegenseitig relativ widerstreiten und beeinträchtigen. Innerhalb des Bereiches des Pflichtverhältnisses finden nothwendig beide Weisen der relativen Inkongruenz der beiden Zweckbeziehungen (der individuellen und der universellen) überall in irgend einem Maße statt. Nur liegt es wesentlich mit im Begriffe des pflichtmäßigen Handelns, daß in demselben (und eben mittelst desselben) diese relative Inkongruenz der sittlichen Zweckbeziehungen — und

---

*) Man vergleiche die nachstehenden Sätze Schleiermachers aus der Abh. „Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffes", S. 392 bis 394 (S. W., Abth. III., B. 2.): „Handle jedesmal gemäß deiner Identität mit anderen, nur so, daß du zugleich auf die dir angemessene eigenthümliche Weise handelst, — und: Handle nie als ein von andern unterschiedener, ohne daß deine Uebereinstimmung mit ihnen in demselben Handeln mitgesetzt sei." Desgleichen: „Eigne nie anders an, als indem du zugleich in Gemeinschaft trittst, — und: Tritt immer in Gemeinschaft indem du dir auch aneignest."

zwar nach ihren beiden Arten, der bloß quantitativen und der qualitativen, — kontinuirlich im Abnehmen begriffen ist.

Anm. 1. Wie es in concreto völlig zusammenfällt — nämlich bei der Normalität des sittlichen Processes im Individuum —, seinen individuellen sittlichen Zweck zu verfolgen und den universellen, und wie wer sich selbst wirklich tugendhaft macht, eben hierdurch zugleich die größte Einwirkung auf die menschliche Gemeinschaft und auf die Förderung ihres sittlichen Zweckes ausübet, das ist an dem Erlöser selbst am alleranschaulichsten geworden. Was hat er während seines Lebens im Fleisch ausgerichtet? An Anderen überaus wenig, an sich selbst unendlich viel; er hat nämlich sich selbst zum Erlöser der Welt vollbereitet. Wie unendlich viel aber eben damit auch für die Anderen, für die Gesammtheit unseres Geschlechtes ausgerichtet war, das zeigte sich sofort vom ersten christlichen Pfingstfeste an handgreiflich. Vgl. auch Joh. 14, 12 f.*). Das Gleiche gilt aber überhaupt völlig allgemein. Vgl. auch Daub, Syst. der theol. Moral, II., 1, S. 322—328. Der Verfasser führt hier unter Anderem auch das treffende Wort Pope's an: „Wahrhafte Selbstliebe und Socialliebe ist Ein und dasselbe," und fügt dann selbst hinzu: „Und dieß ist auch der Sinn des alt- und neutestamentlichen Gebotes: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst." Von einer Pflicht der Selbstliebe**) kann übrigens wissenschaftlich gar nicht die Rede sein, weil überhaupt nicht von einer Selbstliebe. Denn die Liebe setzt ja immer eine Mehrheit von Personen voraus, und auch dann, wenn sie im weitesten Sinne verstanden wird, wenigstens ein der liebenden Person Anderes als Objekt ihres Sich mittheilens. Auf die Stellen Matth. 22, 39. Röm. 13, 9. Gal. 5, 14. Jac. 2, 8., sämmtlich Wiederholungen des alttl. Wortes 3 Mos. 19, 18., kann jene Pflicht ebenfalls nicht gegründet werden. Was mit ihr eigentlich gemeint wird, ist die Pflicht, uns selbst zu tugendhafter Eigenthumhaftigkeit

---

*) R. Stier, Die Reden des Herrn Jesu, V. S. 520: „Frucht schaffen in sich selbst und Andern ist Eins, wie auch Er, indem er selbst vollendet wurde, zugleich Alle vollendet hat. Hebr. 5, 9. C. 10, 14."

**) S. über den Begriff der Selbstliebe J. Müller, Chr. Lehre von der Sünde I., S. 145—149. der 2. A. (vgl. auch S. 68—72. der 1. A.). Auch Müller erkennt an, daß der Begriff der Selbstliebe immer etwas Unbequemes hat. Er ist als schlechtweg verwerflich. >Vgl. ferner Schenkel, Dogm., II., 1, S. 16. 235 f.<

zu erziehen (s. unten). Oder man kann auch noch allgemeiner sagen: die wahre Selbstliebe besteht darin, daß wir uns selbst zu vollendeter Tugend erziehen. Denn die vollendete Tugend ist das individuelle höchste Gut.

Anm. 2. Wer so handelte, daß er nie von der Rücksicht auf sich selbst die auf den Nächsten trennte, und umgekehrt, für den wäre die Pflicht etwas sehr Ueberflüssiges.

§. 846. In jedem Handeln muß, wenn das Produkt desselben, wie es bei dem pflichtmäßigen Handeln die Aufgabe ist, ein Element des höchsten Gutes (sei es nun des universellen oder des individuellen) sein soll, die ganze sittliche Idee als Zweckbegriff gesetzt sein.*) Auf der anderen Seite kann sich nun aber jedes wirkliche Handeln schlechterdings nur auf Einen Punkt, nie unmittelbar auf das Ganze als solches richten. Soll also unser Handeln ein Element des höchsten Gutes wirklich produciren, so muß es jedesmal auf Ein bestimmtes besonderes Moment der sittlichen Idee gehen, während alle übrigen besonderen Momente derselben aus seinem Zweckbegriffe ausdrücklich ausgeschlossen bleiben. Erst durch diese Ausschließung einerseits und Setzung andererseits wird ein wirkliches Handeln überhaupt möglich. Diese beiden Sätze nun, die beide gleich unumgänglich sind, scheinen sich auszuschließen. Bildeten sie wirklich einen unauflöslichen Gegensatz, würden also bei der Erfüllung der einzelnen bestimmten Pflicht deßhalb, weil aus dem ihr zum Grunde liegenden Zweckbegriffe die Begriffe aller übrigen besonderen Pflichten ausgeschlossen sind, wirklich diese übrigen besonderen Pflichten alle unerfüllt gelassen: so könnte man einerseits jede konkrete Pflicht auf pflichtmäßige Weise umgehen, und andererseits pflichtmäßigerweise in beständiger Unthätigkeit bleiben, um nicht Pflichten unerfüllt zu lassen. Allein unser Gegensatz löst sich einfach auf, sobald einerseits in dem einzelnen sittlichen Zweckbegriffe das Ausschließen von Einigem ein bloß momentanes ist, mit

*) Schleiermacher, Chr. Sitte, Beil., S. 128 f.: „Allgemeiner Ausgangspunkt ist die Richtung auf die Totalität. Aus einem geringen allgemeinen Wollen kann nichts Sittliches [illegible] Jeder einzelne Zweckbegriff ist schon ein Ankommen. [illegible] Allgemeinen. In dem einzelnen Zweckbegriffe darf [illegible] durch das schon Gewordene möglich

dem ausdrücklichen Vorbehalt, das jetzt Ausgeschlossene künftig zu setzen, und mit dem bestimmten Absehen darauf, indirekt schon durch die gegenwärtige Handlung selbst auch die von ihrem Zweckbegriffe ausgeschlossenen besonderen sittlichen Zwecke mit zu fördern, weil ja doch durch die direkte Förderung jedes einzelnen Momentes des sittlichen Zweckes vermöge der organischen Einheit desselben indirekt alle übrigen mitgefördert werden, — andererseits aber das jenes Ausschließen der übrigen motivirende teleologische Setzen eines einzelnen Momentes der sittlichen Idee in dem bestimmten Augenblick ein ausdrücklich sittlich gefordertes ist. Jedes pflichtmäßige Handeln muß also zugleich auf den sittlichen Zweck in seiner Totalität und auf Ein bestimmtes einzelnes Moment desselben gerichtet sein, direkt auf dieses, indirekt auf jenen. Es muß in jedem einzelnen Akt die lebendige Richtung auf die Realisirung der Idee der Sittlichkeit in ihrer Totalität, welche freilich nie für sich allein einen einzelnen relativ selbständigen sittlichen Akt bilden kann, wirksam sein als die allen einzelnen Handlungen unterliegende gemeinsame sittliche Substanz, und nichts desto weniger muß er direkt durchaus ausschließlich mit der Lösung einer bestimmt begrenzten einzelnen sittlichen Aufgabe beschäftigt sein. Das Ineinandersein dieser beiden entgegengesetzten Tendenzen ist ein wesentliches Merkmal der Pflichtmäßigkeit des Handelns. Das Handeln muß, um pflichtmäßig zu sein, zugleich auf Eins und auf Alles gehen, d. h. sein unmittelbares einzelnes Objekt muß dieß als ein ausdrücklich in die Totalität des höchsten Gutes selbst organisch hineinkonstruirtes sein, — es muß auf dieses bestimmte Einzelne ausdrücklich als auf ein in den Realisirungsproceß des höchsten Gutes von dem gegebenen bestimmten Punkt aus nothwendig, und zwar nothwendig grade an diesen bestimmten Ort, gehöriges gerichtet sein.*) Genauer stellt sich der hier in Rede stehende Gegensatz der Richtungen in dem pflichtmäßigen Handeln dar als der zwischen der Richtung auf die Totalität der sittlichen Welt (beides, als Makrokosmus in der sittlichen Gemeinschaft und als Mikrokosmus im Einzelnen) und der Richtung auf eine bestimmte besondere Sphäre derselben (beides, objektiv in der Gemeinschaft und subjektiv in dem

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. S.-L., S. 426—428. 432.

Einzelnen). Und auch so gefaßt ist er auflösbar. Denn da die besonderen sittlichen Sphären, was sie sind, eben nur vermöge der ihnen allen gemeinsamen Beziehung auf das höchste Gut sind, in welchem sie alle organisch Eins sind, und so alle gegenseitig in einander eingreifen: so muß auch jedes in eine einzelne von ihnen eingreifende Handeln mittelbar auch in alle übrigen mit eingreifen, und also die Realisirung des höchsten Gutes oder der Totalität der sittlichen Welt wesentlich mit fördern; und da dieses höchste Gut auf keinem anderen Wege zu Stande kommen kann als durch lauter auf Einzelnes, mithin auch immer auf eine einzelne sittliche Sphäre gerichtete Aktionen (weil es nämlich andere wirkliche Handlungen überhaupt gar nicht gibt): so kann auch in der Konstruktion seines Realisationsprocesses in jedem einzelnen Punkte seines Verlaufes für jeden Einzelnen nur ein direkt auf eine bestimmte einzelne sittliche Sphäre gehendes Handeln als Aufgabe gesetzt sein. So gehört denn also zur Pflichtmäßigkeit des Handelns in der hier fraglichen Beziehung näher auch dieß, daß es bestimmt auf eine einzelne besondere sittliche Sphäre gehen, und nichts desto weniger doch zugleich in alle besonderen sittlichen Sphären oder in die Totalität der sittlichen Welt fördernd eingreifen muß. Auch in diesem speciellen Betreff muß es zugleich und in Einem auf Eins und auf Alles gehen.*) Im Bereiche des bloßen Pflichtverhältnisses kann zwar das Ineinandersein der beiden Seiten des besprochenen Gegensatzes — und zwar in beiden Fassungen, der abstrakteren und der konkreteren, — immer nur ein bloß relatives sein, dem Begriffe jenes Verhältnisses selbst zufolge; allein nur sofern sein Maß nichts desto weniger ein stetig anwachsendes ist im Handeln, ist dieses ein pflichtmäßiges.

§. 847. Demnach kommt es behufs der Pflichtmäßigkeit des Handelns in der hier vorliegenden Beziehung letztlich darauf an, daß der Handelnde in dem jedesmaligen bestimmten Augenblick bei seiner allgemeinen auf die sittliche Aufgabe in ihrer Totalität gehenden Tendenz dasjenige einzelne besondere Moment jener richtig und sicher ermittele, dessen Lösung grade in diesem Augenblick grade von ihm bestimmt sittlich gefordert wird. Einer ausdrücklichen Ermittelung

---

*) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. [illegible] 434.

hiervon bedarf es nämlich allerdings; denn unmittelbar findet sich das handelnde Subjekt von einer erdrückenden Fülle einzelner sittlichen Aufgaben umgeben. Da nämlich jeder Einzelne in allen besonderen sittlichen Sphären stehen soll, jede dieser Sphären aber unabläſſig im Lebensproceß ihres Werdens begriffen ist: so gibt es auch in jedem Augenblick für Jeden in jeder besonderen Sphäre nicht nur eine Möglichkeit, sondern auch eine bestimmte Aufgabe, zu handeln. Vermag nun aber doch der Einzelne in jedem bestimmten Moment nur in Einer besonderen sittlichen Sphäre zu handeln, so muß, ehe es zu einem pflichtmäßigen Handeln kommen kann, zuvor der Streit aller einzelnen Sphären um diesen Augenblick geschlichtet werden. Möglich muß eine solche Schlichtung sein, weil ja sonst das höchste Gut schlechterdings nicht realisirbar wäre; und sie ist es auch augenscheinlich, weil ja angegebenermaßen (§. 846.) in jeder unmittelbar auf ein Einzelnes gehenden Handlung die Richtung auf alle übrigen einzelnen Momente der Totalität wesentlich mitgesetzt sein kann. Jedes wirkliche Handeln geht folglich aus einer Kollision der mannigfaltigsten einzelnen sittlichen Aufgaben hervor, und ist ein pflichtmäßiges nur sofern sein Zweckbegriff die wirkliche Auflösung dieses Kollisionsfalles ist. Jede pflichtmäßige Handlung ist die Auflösung eines solchen Kollisionsfalles.*) Die Regel für die Schlichtung dieser Kollision muß in der Pflichtformel selbst enthalten sein. Sie liegt in der bereits (§. 836—842.) für jedes pflichtmäßige Handeln erhobenen Forderung einer bestimmten Anmuthung derselben, und zwar als innerer Anregung und äußerer Aufforderung, und des harmonischen Zusammentreffens dieser beiden Arten derselben, wodurch überhaupt das pflichtmäßige Handeln die Richtung auf ein konkretes Einzelnes erhält, ohne die ein wirkliches Handeln nicht möglich ist. Dieses harmonische Zusammentreffen der inneren Anregung und der äußeren Aufforderung in einer bestimmten einzelnen sittlichen Aufgabe aus der Menge der an sich jedesmal für das sittliche Subjekt sich stellenden gibt den Ausschlag für den jedesmaligen Augenblick. Der Mangel

*) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 433. 434. An der letzteren Stelle heißt es unter Anderem: „Die aufgehobene Kollision ist dasjenige, wodurch sich ein neuer sittlicher Akt ankündigt."

eines Widerspruches in der Persönlichkeit des Handelnden repräsentirt die Zustimmung auch derjenigen besonderen sittlichen Sphären, welche mit ihren Aufgaben für den Augenblick zurückgewiesen werden. Ebendeßhalb ist aber auch diese innere Zustimmung, also die innere Einigkeit des Handelnden mit sich selbst in Beziehung auf sein bestimmtes Handeln im Moment desselben, eine wesentliche Bedingung jedes pflichtmäßigen Handelns*), und die Pflichtmäßigkeit dieses letzteren kann mithin nie schon aus dem äußeren Akt für sich allein beurtheilt werden. Die innere Zwiespältigkeit und Unschlüssigkeit des sittlichen Subjektes bei solchen Kollisionen der sittlichen Aufgaben ist immer nur die Folge entweder des Mangels eines deutlichen Lautwerdens einer bestimmten sittlichen Anmuthung überhaupt oder, im Fall, daß eine solche nicht ausbleibt, des Mangels eines harmonischen Zusammentreffens der inneren Anregung und der äußeren Aufforderung bei ihr, — und so ist sie denn allemal das Zeichen eines auch relativ noch unvollkommenen sittlichen Zustandes. Deßhalb muß in jedem pflichtmäßigen Handeln als solchem die bestimmte Tendenz mitgesetzt sein, ihr für die Zukunft entgegen zu arbeiten.**) Vollständig kann es damit freilich, so lange das Pflichtverhältniß überhaupt noch fortbesteht, nicht gelingen, da innerhalb desselben das harmonische Zusammentreffen der inneren sittlichen Anregung und der äußeren sittlichen Aufforderung immer nur ein relatives sein kann (§. 841.). Allein da dieses harmonische Zusammentreffen beider bei der Pflichtmäßigkeit des Handelns seiner bleibenden Relativität ungeachtet nichts desto weniger ein stetig wachsendes ist (ebendas.), so muß allerdings von dem Handeln, wenn es ein pflichtmäßiges sein soll, verlangt werden, daß bei ihm und durch es die innere Zwiespältigkeit und Ungewißheit des Handelnden bei seinem Handeln in kontinuirlicher Abnahme begriffen sei.

Anm. Die Wahl unter den vielen sittlichen Aufgaben in dem jedesmaligen Augenblick entscheidet sich also nicht etwa vermöge einer unter diesen Aufgaben stattfindenden Rangordnung. Betrachtet man nämlich dieselben ganz in abstracto oder rein in ihrer Ob-

---

*) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 431 f.
**) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 479.

jektivität, d. h. nicht so wie sie sich im Verlaufe des sittlichen Processes in dem bestimmten Moment an das konkrete sittliche Subjekt stellen, sondern so wie sie sich im ethischen System zu einander verhalten: so stehen sie allerdings in einer gewissen Rangordnung, sofern ja die Lösung der einen ihrer Möglichkeit nach durch die bereits erfolgte Lösung der anderen bedingt ist, wonach jedoch diese Rangordnung genau zu reden eine bloße Ordnung ist. Allein in der Wirklichkeit stellen sich dem Einzelnen sittliche Aufgaben immer nur, sofern für ihn die Bedingungen ihrer Lösbarkeit bereits thatsächlich vorhanden sind, und so haben denn die sich in concreto wirklich stellenden sittlichen Aufgaben alle vollkommen die gleiche Dignität. Ueberdieß könnte, selbst wenn unter ihnen eine Rangordnung stattfände, diese doch nimmermehr den Ausschlag geben, weil ja sonst die untergeordneten Aufgaben niemals an die Reihe kommen und so ganz ungelöst bleiben würden.

§. 843. Hier läßt es sich nun auch sicher beurtheilen, was es mit der gewöhnlich sogenannten Kollision der Pflichten auf sich hat, unter der man gemeinhin den Fall versteht, „wenn in Einer und derselben Zeit von dem Menschen zwei oder mehrere Pflichten vollzogen werden sollen, oder in verschiedener Zeit, aber mit Einer und derselben Kraft, durch das eine und selbe Mittel, und wenn dieß sie vollziehen unmöglich ist.“*) Die Rede von ihr beruht auf einer Begriffsverwirrung, die ihren Grund in der Unklarheit über den Begriff der Pflicht hat. Von einer Kollision der Pflichten kann nämlich verständigerweise niemals die Rede sein, so wenig wir auch nach dem Bisherigen gemeint sein können, das Vorhandensein sittlicher Kollisionen überhaupt**) in Abrede stellen zu wollen. Die Möglichkeit einer Kollision der Pflichten ist durch den Begriff der Pflicht selbst geradezu ausgeschlossen.***) Denn jede Pflichtformel ist eine

*) Daub, Syst. der theol. Moral, I., S. 247.

**) Auf dieß beruft sich freilich sehr mit Recht als auf eine nicht abzuläugnende Thatsache Hartenstein, Die Grundbegriffe der eth. Wissenschaften S. 341.

***) Vgl. Schleiermacher, Krit. der bish. S.-L. (S. W., III., 1.) S. 139: „Ein Widerstreit der Pflichten wäre widersinnig und nur zu denken, wenn die Pflichtformeln auf jene Weise unbestimmt, ihrem Begriffe nicht Genüge leisteten. Denn es können zwar die rohen Stoffe des Sittlichen, die

fertige und wirkliche, weil überhaupt eine wirkliche Beschreibung einer bestimmten Handlungsweise, nur insofern als sie zugleich die Grenzbestimmungen desjenigen Handelns, welches sie fordert, ausdrücklich mit feststellt.*) Es kann dem Begriffe der Pflicht selbst zufolge in jedem bestimmten Moment schlechterdings nur Eine Pflicht wirklich gegeben sein**); und ebenso kann die Pflicht nie wirklich unmögliches fordern, da ihr Begriff ja eben der derjenigen Handlungsweise ist, welche das unter den jedesmal gegebenen Bedingungen mögliche Maximum der sittlichen Normalität darstellt. Ueberdieß ist die Pflicht ebenso wesentlich wie eine Vielheit von besonderen Pflichten auch Eine, und jene Vielheit von Pflichten ist mithin wesentlich ein System von Pflichten; in einem System aber kann schlechterdings kein einziges Element mit irgend einem anderen sich im Widerstreit befinden. Was man Pflichtkollisionen zu nennen pflegt, sind in Wahrheit Kollisionen nicht der Pflichten, sondern der sittlichen Interessen, d. h. theils der sittlichen Zweckbeziehungen, theils der sittlichen Aufgaben. Diese nun können allerdings entstehen, ja auf dem Boden des bloßen Pflichtverhältnisses entstehen sie sogar unvermeidlich; in der unklaren Vorstellung aber reflektiren sie sich als Kollisionen der Pflichten selbst. Zunächst sind Kollisionen der sittlichen Zweckbeziehungen unumgänglich, einerseits weil die an sich sittliche Bestimmtheit an dem Handeln und die religiöse, und andererseits weil die Beziehung desselben auf den individuellen sittlichen Zweck und die auf den universellen nicht schlechthin und zwar schlechthin harmonisch zusammentreffen,

Zwecke nämlich und Verhältnisse, in Streit gerathen, welche auch deßhalb als ethisch veränderlich und bildsam gesetzt werden; die Pflicht aber als die Formel der Anwendung einer und derselben Regel des Veränderns und Bildens kann auch nur Eine sein und dieselbige." Auch nach Baumgarten-Crusius (Lehrbuch der christl. S.-L., S. 187. 291—293.) gibt es keine Kollision der Pflichten. Besonders protestirt Daub gegen die Annahme derselben: Syst. der theol. Moral, I., S. 247 ff. Ebenso Marheineke, Theol. Moral, S. 292 f. 297—304.

*) Vgl. Schleiermacher, Krit. der bish. S.-L. (S. W. III., 1), S. 136 f. Flatt, Chr. Moral, S. 222.

**) „Von zwei Pflichten, die der Mensch zu gleicher Zeit hat, hat er wirklich Eine; die andere meint er zu haben, hat sie aber nicht." Daub, a. a. O., I., S. 253.

sondern relativ theils quantitativ, dem Maße ihrer Ausdehnung nach auseinanderfallen, theils qualitativ, ihrer Richtung nach, divergiren, und also in keinem Handeln von keinem dieser beiden Paare von Zweckbeziehungen beide Seiten des Paares, worauf doch jede von beiden Anspruch machen muß, im vollständigen Umfange desselben, und dieß wieder jede von beiden in ihrer bestimmten Richtung als bestimmend gesetzt sein können. Kollisionen der sittlichen Zweckbeziehungen finden also innerhalb des Pflichtverhältnisses in jedem Handeln überhaupt statt, nur freilich in sehr verschiedenem Maße. Allein hiermit ist keineswegs etwa schon eine Kollision der an sich sittlichen Pflicht und der religiösen einerseits und der Selbstpflicht und der Socialpflicht andererseits gegeben; denn die Pflichtformel muß ja eben in sich selbst die Regel enthalten für die richtige Art, in dem bestimmten Handeln diese quantitativ und qualitativ inkongruenten verschiedenen Zweckbeziehungen einander unterzuordnen, und eben erst vermöge dieser specifischen Mischung und Kombination der verschiedenen Zweckbeziehungen kommt es zu dem die Pflicht ausdrückenden Zweckbegriffe. Dieser ist grade die wirkliche Schlichtung der Kollision der in den bestimmten Moment fallenden, noch relativ sich nicht deckenden und einander widerstreitenden verschiedenen Zweckbeziehungen des Handelns, diejenige Schlichtung nämlich, vermöge welcher dieses Sich nicht decken und Sich widerstreiten der sittlichen Zweckbeziehungen sich in stetigem Fortschritte allmälig vollständig aufhebt. Erst aus dieser Auflösung des Kollisionsfalles ergibt sich die Pflicht. Sie ist ihrem Begriffe zufolge immer die Auflösung einer Kollision der sittlichen Zweckbeziehungen (aber nicht etwa der Pflichten). Ebenso sind fürs andere Kollisionen der sittlichen Aufgaben unvermeidlich wegen der Mehrheit der sittlichen Sphären beides, im sittlichen Mikrokosmus und im sittlichen Makrokosmus. Diese Kollision ist in jedem sittlichen Momente vorhanden, wenn gleich in den einzelnen Momenten in sehr verschiedenem Maße. Aber auch sie ist keine Kollision der Pflichten, sondern die Pflichtformel ist es grade, was hier die Kollision aufhebt. Ist es bis zur Aufstellung der Pflicht gekommen, so ist die Kollision bereits geschlichtet; ist diese noch unaufgelöst, so ist auch die Pflicht selbst noch nicht ermittelt. Sie ist ja eben wesentlich immer die Auflösung einer Kollision der sittlichen Aufgaben (aber nicht etwa der Pflichten) (§. 847.) In

jedem sittlichen Momente findet demnach innerhalb des bloßen Pflichtverhältnisses in dem Individuum beiderlei Kollision statt, die der sittlichen Zweckbeziehungen und die der sittlichen Aufgaben, und die von demselben mittelst der Pflichtformel bewerkstelligte Schlichtung beider zugleich ist eben seine von ihm aufgefundene Pflicht. Nur wenn es diese seine Pflicht schlechthin trifft, löst sich ihm auch jene Kollision auf vollkommen klare und sichere Weise und schlechthin auf, d. h. aber nur in äußerst seltenen Fällen. Je weiter die sittliche Entwickelung beider, des Einzelnen und des sittlichen Ganzen, noch zurück ist, desto schwieriger vollzieht sich natürlich unter dieser Kollision der sittlichen Interessen die sittliche Entscheidung, je weiter sie bereits gefördert ist, desto leichter und unmittelbarer*). Doch pflegt man keineswegs alle diese Kollisionen der sittlichen Interessen als Kollisionen der Pflichten zu betrachten, sondern nur in bestimmten Fällen entsteht der gewöhnlichen Vorstellungsweise der Schein dieser letzteren. Dieser Schein nun rührt daher, daß sie das Gesetz für sich allein schon für das zur Bestimmung der Pflicht zureichende Princip hält, und demgemäß die rein abstrakten Handlungsweisen, wie sie das Gesetz für sich allein aufstellt, bereits für die wirklichen, konkreten Pflichten ansieht. Dieß ist aber ein schon oben aufgedeckter ethischer Grundirrthum. Das Gesetz, so vollkommen es auch immer sein mag, ist für sich allein niemals (nicht etwa bloß: häufig nicht) im Stande, mehr zu konstatiren als die (abstrakte) Pflicht, niemals auch unsere (konkrete) Pflicht; und diese letztere ist doch allein erst die wirkliche Pflicht. Unsere Pflichten können schlechterdings nur vermöge der Dazwischenkunft der individuellen Instanz ermittelt werden. Sie stellen sich nur dadurch fest, daß der Einzelne sich die allgemeinen Pflichtformeln des Gesetzes vermöge der individuellen Instanz in den

---

*) Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 291. 292, Flatt, a. a. O., S. 223 f., Schleiermacher, Syst. d. S.-L., S. 479. Sehr wahr sagt Wirth, Spekul. Ethik, I., S. 167, es sei „das Wesen der Tugend keine Kollisionen zu kennen, und sie ursprünglich gelöst in sich zu tragen." Aehnlich auch Marheineke, Theol. Moral, S. 299. S. 67 sagt er: „Die Tugend ist die Aufhebung aller Pflichtenkollision." Eben so wahr ist aber auch die Bemerkung v. Hirscher's, Chr. Moral, II., S. 205: „Alle Leidenschaft findet nirgends Kollisionen. Weder sieht sie die entgegenstehenden Rücksichten, noch will sie dieselben sehen."

Grundsatz und ein System von Grundsätzen übersetzt. Es ist dieß freilich nichts Leichtes, und Keiner kann es für den Anderen thun; aber die individuelle Instanz reicht dazu vollkommen aus. Mittelst ihrer vermag der Einzelne in jedem konkreten Falle seine Pflicht völlig genau und zweifellos zu konstatiren. Bleibt er im Schwanken, so ist dieß lediglich seine eigene (im einzelnen Falle vielleicht sehr entschuldbare) Schuld; er hat es dann eben an der erforderlichen Ueberlegung und Ermannung fehlen lassen*). Uebersieht man nun dieses, und hält die Pflicht schon so, wie sie unmittelbar aus dem Munde des Gesetzes lautet, für die vollständig und fertig bestimmte und mithin wirkliche, so wird man freilich die Pflichten vielfach untereinander in Widerstreit begriffen finden müssen, nämlich überall da, wo das Gesetz für sich allein, ohne Beirath der individuellen Instanz und namentlich des Grundsatzes, die Kollision der sittlichen Interessen, beides der Zweckbeziehungen und der Aufgaben, nicht zu schlichten vermag (d. h. genau genommen überall). Und eben diese Fälle sind es, die man als Pflichtkollisionsfälle zu bezeichnen sich gewöhnt hat. Von diesem Gesichtspunkte aus sollte man freilich nicht bloß hier und da Kollisionen der Pflichten finden, sondern überall nichts anderes als solche**); denn auch nicht in einem einzigen Falle ist das Gesetz in Wahrheit jenem Geschäfte für sich allein wirklich gewachsen. Doch tritt allerdings diese seine Unzulänglichkeit in einzelnen Fällen mehr zurück, in anderen dagegen besonders unmittelbar hervor, und diese letzteren nennt man dann κατ' ἐξοχήν die Pflichtenkollisionsfälle. Aber auch in den scheinbarsten von ihnen zerrinnt der fest gewordene Widerstreit sofort, sobald die individuelle Instanz die abstrakten Pflichten, welche das Gesetz diktirt, in die konkreten individuellen Pflichten über-

*) „Nichts kann den Kollisionen vorbeugen als die Weisheit, die das höchste Produkt der Besonnenheit ist, und die Jeden von Anfang an die rechte Stellung nehmen läßt. — — Auch in jedem einzelnen Momente, auch in jeder gegebenen Kollision kann keine andere Regel gelten als eben diese, aus der vollkommenen Besonnenheit heraus zu handeln, die immer die Totalität aller Verhältnisse im Auge hat und behält.“ Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 706.

**) „Kollidirende Pflichten sind keine Pflichten. Nach der gewöhnlichen Ansicht aber sind alle Pflichten kollidirend, denn indem ich in einer Sphäre handle, vernachlässige ich die übrigen.“ Schleiermacher, Syst. d. S.-L. S. 426.

setzt. In Ansehung solcher Fälle haben wir dann natürlich dringende Ursache, ganz besonders bedächtig zu Werke zu gehen bei unserer Beurtheilung des sittlichen Verhaltens Anderer, weil bei ihnen die sittliche Entscheidung so ganz überwiegend durch die individuelle Instanz bestimmt wird, die wir uns als die eines Anderen immer nur annäherungsweise auf die richtige Formel zu bringen vermögen. Zugleich ist es klar, daß je unvollkommener bei dem Einzelnen seine individuelle Auslegung des Gesetzes noch ist, besonders je schwankender seine Grundsätze noch sind, desto häufiger auch bei ihm solche Fälle vorkommen müssen, welche gemeinhin für Pflichtenkollisionsfälle gelten, und umgekehrt. Um über diese sogenannten Pflichtenkollisionen hinauszukommen, liegt zuletzt Alles an der sorgfältigen Selbsterziehung zu wahrhaft tugendhafter Sittlichkeit (die Frömmigkeit ausdrücklich mit eingeschlossen). Sie gewährt den glücklichen sittlichen Takt*), der mit unmittelbarer Sicherheit über alle sittlichen Kollisionen, fast ohne daß man sie nur bemerkt, hinaushilft. Da für alle diese Fälle das eigentliche Instrument, mit welchem operirt werden muß, die individuelle sittliche Instanz ist, so läuft hierbei die Hauptsache auf die richtige und feine sittliche Bildung, d. h. vorzüglich auch Schärfung, des Gefühles und des Triebes, namentlich auch des religiösen Gefühles und des religiösen Triebes, d. i. des Gewissens, hinaus. Ist unser Gefühl wirklich sorgsam zur Tugendhaftigkeit gebildet, so können wir in allen solchen Lagen demselben nicht leicht zu sehr vertrauen**).

Anm. 1. Die allgemeine Annahme von Kollisionen der Pflichten in der Ethik ist einer der sprechendsten Beweise davon, in wie unklarer und schwankender Weise im Allgemeinen der Begriff der Pflicht gefaßt wird. Die Bibel weiß nichts von ihnen***). Ueberdieß behandeln die Ethiker unter der Rubrik von der Kollision der Pflichten nicht selten auch noch solche sittliche Verhältnisse, die vollends auch nicht einmal mit einigem Scheine unter diese Kategorie fallen. Der Art ist die s. g. Kollision der Neigung und der Pflicht, von der

*) Vgl. Hartenstein, Grundbegrr. d. eth. Wissensch., S. 344 f.

**) Vgl. de Wette, Chr. Sittenlehre, III., S. 60. Auch Hirscher, a. a. O. II., S. 206. („Nur den reinen Willen nach Wahrheit in das Herz, dann entscheide ohne Aengstlichkeit!“)

***) Daub, Syst. d. theol. Moral, I., S. 295 f.

überhaupt gar nicht sollte gesprochen werden; denn bei ihr findet ein Konflikt statt, keine bloße Kollision*). Auch bedarf es keiner besonderen Reflexion auf diejenigen Verhältnisse, welche man bloß erdichtete Kollisionen der Pflichten zu nennen pflegt**), und welche eben nur verkappte Konflikte zwischen Neigung und Pflicht sind***). Und ebensowenig endlich auch auf die beiden Gattungen von Fällen, welche v. Ammon (Handb. d. chr. Sittenl., I., S. 384 f.) unter den Benennungen scheinbare und verschuldete Pflichtkollisionen aufführt. Bei den von ihm angegebenen Beispielen findet die Kategorie einer Kollision der Pflichten, auch in dem gewöhnlichen ungenauen Sinne, überhaupt gar keine Anwendung. An sich betrachtet gibt es freilich genug verschuldete sittliche Kollisionen im wirklichen Leben. Die allermeisten von den eigentlich schwierigen, in welche wir gerathen, haben wir uns selbst zugezogen. Den unnöthigen Kollisionen der sittlichen Interessen zu rechter Zeit vorzubauen, ist deßhalb ein Hauptstück der Weisheit, welche uns bei unserem pflichtmäßigen Handeln leiten muß. In dieser Hinsicht läßt sich weit mehr thun als wir gemeiniglich meinen. Vgl. v. Hirscher, a. a. O., II., S. 200, und Hartenstein, a. a. O., S. 343.

Anm. 2. Daß eine Selbstpflicht und eine Socialpflicht beide in Einen und denselben sittlichen Moment fallen, dieß bildet an sich noch gar keine Kollision beider. Wenn anders nämlich die beiden durch diese beiden Pflichten geforderten Handlungen materialiter, und zwar Beides qualitativ und quantitativ, schlechthin kongruiren, findet nichts desto weniger die volle Kompatibilität statt. Erst wenn diese Handlungen materialiter, wenn auch nur relativ, nicht kongruiren, sei es nun qualitativ oder quantitativ oder auch auf beide Weisen zugleich, hebt die Kollision an. Aber diese Kollision ist keine Kollision der Pflichten, da sie ja eben durch die Anwendung der Pflichtformel auf

---

*) „Neigung und Pflicht können nicht kollidiren; denn wenn die Pflicht ruft, muß die Neigung schweigen.“ Daub, a. a. O., I., S. 244.

**) S. Reinhard, a. a. O., II., S. 171 f. Flatt, a. a. O., S. 221 f. v. Hirscher, a. a. O., II., S. 204.

***) „Neigungen, die einer Pflicht entgegen sind, verleiten oft die Menschen, sich zu überreden, daß die Pflicht, die ihnen widerstreitet, mit einer anderen in solchem Widerspruche stehe, daß sie letzterer nachstehen müsse. Der Geizige z. B. sucht oft sich zu überreden, daß die Pflicht der Erhaltung seiner selbst und seiner Familie Wohlthätigkeit nicht erlaube“ u. s. w. Flatt, l. c.

sie geschlichtet wird. Ganz das Gleiche gilt auch von dem Verhältnisse zwischen den an sich sittlichen Pflichten und den religiösen.

Anm. 3. Betrachtet man die althergebrachten s. g. Pflichtenkollisionsfälle der Schule aus dem im Paragraphen aufgestellten Gesichtspunkte, so erscheinen auch sie gar nicht mehr als wirkliche Pflichtenkollisionsfälle. Der erste Fall ist der unter dem Artikel von der Nothlüge stehend gewordene. Ein wehrloser Mensch, auf der Flucht vor seinem wüthenden Feinde, der ihn mit bloßem Schwerte verfolgt, verbirgt sich in ein Haus. Der Verfolger, welcher ihm Wuth schnaubend nacheilt, fragt einen Dritten, der vor der Thür dieses Hauses steht, ob der Verfolgte in dasselbe eingetreten sei. Was soll nun dieser Dritte dem Verfolger antworten? Sagt er die Wahrheit, so ist das Leben des Verfolgten ohne Rettung verloren; sagt er sie nicht, und weist auch wohl noch den Verfolger listig auf einen falschen Weg, so rettet er zwar ein Menschenleben, und bewahrt auch überdieß noch einen in seiner Leidenschaft seiner selbst nicht mächtigen Menschen vor einem schweren Verbrechen, begeht aber eine Lüge. Es hat nicht an Ethikern gefehlt, die auch hier eine wirkliche Kollision der Pflichten läugnend, dem Befragten unbedingt jede unwahre Antwort untersagten. So namentlich Fichte*) und Daub**). Dieß aber ist gewiß in's Allgemeine hin zu viel gefordert. Ueberhaupt springt es wohl in's Auge, daß in diesem Falle die pflichtmäßige Entscheidung gewiß nicht für Alle, die man in denselben hineindenken möchte, dieselbe sein kann. Sie wird vielmehr nach Maßgabe ihrer Individualität und, im Zusammenhange mit dieser, ihrer Grundsätze bei Verschiedenen sehr verschieden ausfallen müssen. Ist jener Gefragte z. B. ein Soldat und sein Grundsatz mithin der heroische, so wird er pflichtmäßig allerdings dem Frager so antworten müssen, wie jene Sittenlehrer verlangen; allein er wird auch zugleich — und dieß ist hierbei grade die Hauptsache — mit offener Gewalt und ohne die eigene Lebensgefahr zu achten, den Frager festzuhalten und wehrlos zu machen suchen müssen. Ein Anderer aber kann vermöge seiner Individualität völlig rechtmäßigerweise den behutsamen Grundsatz haben; und dieser wird sich dann ganz ebenso pflichtmäßig dafür ent-

*) Der übrigens unseren Fall sehr umsichtig bespricht. S. Sittenlehre, S. 288—290. (S. W., B. IV.)

**) Syst. d. theol. Moral, I., S. 248 f.: „Darum antwortet er lieber gar nicht oder: ich will's nicht sagen, und wenn er auch sein eigenes Leben dabei gefährdete." Aehnlich auch Marheineke, a. a. O., S. 300.

scheiden, in einer Täuschung des Verfolgers die Rettung des Verfolgten und seine eigene Sicherheit zu suchen, auf den gar nicht etwa bloß fingirten Grund hin, daß der Frager hier gar kein Recht habe, die Wahrheit zu verlangen, und daß er sich mit diesem Frager, als mit einem Individuum, das sich gegen die sittliche Ordnung der Dinge und die sittliche Gemeinschaft offen empört, unzweideutig auf dem Kriegsfuße befinde, bei welchem Ueberlistung des Feindes nicht nur erlaubt, sondern gradezu, wo sie möglich, geboten ist. Man darf nur ein zartes Mädchen an die Stelle des Gefragten setzen, um sich hiervon zu überzeugen. Und wer sollte auch wohl im Ernste glauben, daß in einer derartigen Situation Ein und dasselbige Verhalten für einen kräftigen Krieger und für eine schüchterne Jungfrau das sittlich wahrhaft angemessene sein könne? Ganz ähnlich verhält es sich auch mit dem zweiten vielbesprochenen*) Falle, der gewöhnlich als Beispiel gilt für die Kollision der Selbstpflichten mit den Nächstenpflichten. Bei einem Schiffbruche retten sich zwei Menschen auf einem Brette, an dem sie sich festhalten. Aber das Brett kann nur Einen tragen, einer von beiden muß also loslassen, falls nicht beide untergehen sollen. Wie nun in diesem Falle? Soll ich loslassen, und so das Leben des Anderen retten mit Aufopferung des meinigen? oder soll ich mich festhalten, und etwa gar den Anderen, wenn er nicht von selbst losläßt, herunterstoßen, und so mein Leben retten mit Aufopferung des Lebens des Anderen? Dieser Fall verdient im Grunde gar keine ernstliche Berücksichtigung, weil er auf einer unmöglichen Unterstellung beruht. Denn kann das Brett wirklich nicht zwei Menschen tragen, so trägt es sie auch nicht so lange, als sie Zeit brauchen, um dieß zu erkennen und eine ruhige sittliche Ueberlegung ihrer Lage anzustellen**). Davon aber abgesehen, wäre die Entscheidung darüber, was unter diesen Umständen Pflicht sei, nicht eben schwierig. Denn zu allernächst steht fest, daß nur ein feiger Schurke, und wenn er auch übrigens eine noch so wichtige Person in der sittlichen Welt zu sein vermeinte oder auch immerhin wirklich wäre, seinen Leidensgefährten von dem Brette hinabstürzen könnte. Es bleibt also nur die Alternative übrig, daß entweder wie Fichte***) will, Beide unthätig bleiben und den Er=

*) Schon Cicero behandelt ihn: de officiis, III., 23.

**) Daub, a. a. O., I., S. 249.

***) Naturrecht, S. 252 f. (B. III d. S. W.), Sittenlehre, S. 302 f. (B. IV. d. S. W.). Ebenso Daub, l. c.: „Wären es aber auf dem Balken keine feige Schelme, so gingen sie beide unter; denn die Pflicht steht über dem Leben"

folg Gott allein anheimstellen, auch auf die Gefahr hin, Beide unterzugehen **oder** einer von Beiden freiwillig hinabspringt, und damit den Anderen rettet, wobei es dann, wenn etwa Beide das Leben des Anderen höher achteten als das eigene, darauf ankommen würde, welcher dem Anderen zuvorkäme. Denn wenn derjenige, welchem der Andere die Zeit abgewonnen, diesem nun dennoch in's Meer nachspringen wollte, so wäre dieß unzweideutig eine muthwillige und zwecklose Aufopferung des eigenen sinnlichen Lebens, ein Selbstmord. Springt nun keiner von Beiden aus freiem Antriebe hinab, so ist die Alternative von selbst entschieden, nämlich nach der ersteren Seite hin. Ob aber die Schiffbrüchigen auf die zweite Seite der Alternative treten sollen oder nicht, das kann für sie nur von ihren (individuellen) Grundsätzen abhangen. Wessen Grundsatz der heroische ist, der wird pflichtmäßig ohne sich erst lange zu bedenken das Brett loslassen müssen; wessen Grundsatz hingegen der behutsame ist, der wird ebenso pflichtmäßig sich an das Brett anklammern müssen, jedoch natürlich ohne den Anderen in seinen Rettungsmaßregeln irgend zu beeinträchtigen. Das aber könnte nur ein Schelm sein, der (wie mehrere Sittenlehrer in diesem Falle verlangen) eine Berechnung darüber anstellte, wer von ihnen Beiden das sittlich bessere oder doch wichtigere, nützlichere oder wohl gar unentbehrlichere Individuum sei, vollends wenn er bei diesem Ueberschlage etwa gar auf ein zu seinen eigenen Gunsten sprechendes Resultat käme, und dann auf dieses den Schluß zu gründen die Frechheit hätte, daß er sich selbst zu retten habe, was er doch wieder nur dadurch ausführen könnte, daß er seinen Nebenmann vom Brette hinabstieße!

Anm. 4. Die herkömmliche Weise, die s. g. Kollisionen der Pflichten, unter der Voraussetzung ihrer Realität, zu schlichten, ist durchaus ungenügend. Man versucht dieß mit Hülfe der angeblichen Rangordnung der Pflichten (vgl. oben §. 847., Anm.). Man sagt, im Kollisionsfalle gehe die höhere Pflicht der niedrigeren vor. Aber **Schwarz***) hat ganz Recht mit der Bemerkung, dieß sei eine kahle

---

Marheineke, a. a. O., S. 301, urtheilt: „Objektiv angesehen gilt ein Mensch soviel wie der andere, und soll ein Fall der Art, daß Einer entweder nur sich oder dem Anderen das Leben retten kann, objektiv entschieden werden, so muß es heißen: wen er eben retten kann; es ist gleich ob er sich oder den Anderen rette."

*) Ev.-chr. Ethik (3. A.), I., S. 209.

Tautologie, wofern nicht zugleich gesagt werde, welches die höhere Pflicht sei. Die Versuche nun, eine solche Rangordnung der Pflichten festzustellen*), haben bisher immer noch nicht glücken wollen; und sie können niemals gelingen, weil es dem Begriffe der Pflicht selbst zufolge eine solche Rangabstufung unter den einzelnen Pflichten überhaupt gar nicht gibt. Man stellt nun wohl in dieser Beziehung auch allerlei speciellere Bestimmungen auf. Man nimmt an, in der Regel müsse der allgemeinen Pflicht die besondere weichen, der kategorischen die hypothetische und der vollkommenen die unvollkommene. Aber ohne hier noch auf die Bedenken einzugehen, die überhaupt in Beziehung auf mehrere dieser Eintheilungen der Pflichten stattfinden (s. unten §. 856., Anm. 2.), muß dagegen ganz allgemeinhin erinnert werden, daß in Wahrheit alle (wirklichen) Pflichten selbst einander schlechthin gleich sind, an Dignität und Wichtigkeit, indem jede an ihrem Orte sittlich schlechthin gefordert ist, der Subordination ungeachtet, in der sich immerhin im wissenschaftlichen Systeme der Pflichtenlehre die Begriffe der verschiedenen besonderen Pflichten unter einander befinden mögen. Den allgemeinen Pflichten allemal den Vorzug zu geben vor den besonderen, hieße um der Pflicht in abstracto willen auf die Ausübung der Pflicht in concreto, der wirklichen eigenen Pflicht verzichten, was allerdings eine sehr bequeme Methode wäre. Denn die allgemeinen Pflichten sind gar nicht anders in concreto vorhanden denn als besondere, und zwar individuell besondere**). Im Wesentlichen läuft es eben darauf hinaus, wenn man bei der Kollision

---

*) Einen solchen Versuch s. bei Reinhard, Syst. d. chr. Moral, II., S. 167—171. Hiermit kann man auch die Bestimmungen bei v. Ammon, a. a. O., I., S. 391—393, vergleichen. Er bemerkt: „In Rücksicht der Kollision wirklicher Pflichten von ungleichem Range kommt Alles darauf an, die höhere, bestimmte und überwiegende Verbindlichkeit auszumitteln, und an dieser mit unverrückter Treue festzuhalten. Dieser Kanon löset sich in folgende Imperative auf: 1) Ziehe in jedem Falle die negative Pflicht der positiven oder die Pflicht der Gerechtigkeit der Pflicht der Liebe und Güte vor. 2) Ziehe immer die Religionspflicht der Selbstpflicht von gleichem Range vor. (?) 3) Ziehe immer die Selbstpflicht der Nächstenpflicht von gleichem Range vor. (?) 4) Ziehe endlich überall die bestimmte Pflicht der unbestimmten und die nahe der entfernten vor."

**) Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 380. Viel richtiger als jener Kanon ist es, wenn Fichte (Sittenlehre, S. 304, B. IV. d. S. W.) gerade umgekehrt behauptet, daß die besondere Pflicht der allgemeinen stets vorgehe.

die kategorischen Pflichten vor den hypothetischen bevorzugt haben will, denn jene sind immer allgemeine, diese immer individuell besondere. Ueberdieß kann diese letztere Regel schon deßhalb gar nicht auslangen zur Entscheidung, weil die kategorischen Pflichten immer nur Verbote sind (s. unten a. a. O.), ein bloßes Nichthandeln aber nie pflichtmäßiger Weise einen sittlichen Moment schon ausfüllen kann. Es bleibt also, wenn man sich an jene Vorschrift hält, immer noch die Frage zurück: wenn ich nun dieß unterlasse, was habe ich aber zu thun? Die Unterscheidung der vollkommenen und der unvollkommenen Pflichten endlich ist — wenigstens in dem Sinne, in welchem sie in dem obigen Kanon gemeint ist, — der Ethik überhaupt ganz fremd. (S. ebendas.) Eben so wenig führen auch die anderweitigen Formeln zum Ziele, welche man bei den Sittenlehrern für die Auflösung der angeblichen Kollision der Pflichten vorgeschlagen findet. So will z. B. Crusius (Moraltheologie, S. 953.), man solle bei dem Widerstreit der Pflichten die Religionspflicht jeder anderen vorziehen, — oder C. C. Tittmann (Christl. Moral, §. 383, S. 193 ff.), man solle immer diejenige Pflicht wählen, deren Erfüllung uns den wenigsten Vortheil bringe (!), — oder Döderlein (Entwurf der christl. Sittenlehre, §. 207, S. 181.), man solle in solchem Falle jedesmal so handeln, wie man glaube, daß es für Andere pflichtmäßig sei, — oder endlich Reinhard (Syst. d. chr. Moral, II., S. 172 f.), man solle mit aller uns möglichen Unparteilichkeit allezeit diejenige Pflicht vorziehen, durch deren Erfüllung und Ausübung nach Allem, was Menschen einsehen und vermuthen können, die allgemeine Vollkommenheit das Meiste gewinnt.

§. 849. Da der Proceß der Herstellung der Normalität der Sittlichkeit wesentlich zwei Seiten hat, eine negative, die Reinigung, und eine positive, die Ausbildung, und zwar so, daß diese beiden Seiten, je vollständiger jener Proceß sich vollzieht, desto vollständiger in einander sind (§. 781.): so gehört es zum Begriffe des pflichtmäßigen Handelns, daß es wesentlich dieses Beides sei, reinigendes und ausbildendes Handeln, und zwar Beides, so viel jedesmal möglich ist, zugleich und in Einem und mit stetig fortschreitender Zunahme dieses Ineinanderseins der beiden Seiten. Als reinigendes Handeln ist es aber näher ein Akt der Selbstverläugnung und Selbstertödtung, als ausbildendes näher ein Akt der Erneuerung und Wiedergeburt; und so liegt denn auch dieses ausdrücklich mit im Be-

griffe des pflichtmäßigen Handelns, daß in ihm wesentlich Selbstverläugnung mitgesetzt sein muß und ein bestimmtes Moment der Abtödtung des alten Menschen*), und zwar in stetig anwachsendem Maße, ebenso aber auch Erneuerung und ein bestimmtes Moment der Wiedergeburt aus dem Geiste, und zwar ebenfalls in stetig anwachsendem Maße, — und überdieß diese beiden je länger desto vollständiger in Einem.

§. 850. Da jede pflichtmäßige Handlung wesentlich eine Fortführung der sittlichen Entwickelung ist, so liegt es mit in ihrem Begriffe, daß sie einerseits dem grade gegebenen sittlichen Zustande wahrhaft Genüge leiste und andererseits denselben verbessere. Alles pflichtmäßige Handeln ist also wesentlich einerseits akkommodativ und andererseits korrektiv**). Der pflichtmäßig Handelnde handelt jedesmal in Ansehung der sittlichen Normalität so gut als es eben geht, aber zugleich in der Art, daß er es sich durch dieses sein gegenwärtiges nothdürftiges Handeln möglich macht, daß es künftighin damit besser gehe. Vgl. §. 831.

§. 851. Der sittliche Zustand, welcher durch das pflichtmäßige Handeln auf dem Wege seiner Normalisirung weiter fortgeführt wird, ist auf der einen Seite der des handelnden Individuums selbst, auf der andern Seite ist er aber ebenso bestimmt auch der des sittlichen Ganzen oder der sittlichen Gemeinschaft. Jedes pflichtmäßige Handeln ist mithin wesentlich auch ein Akt der Fortbildung, und zwar der zugleich ihre Normalisirung fördernden Fordbildung der die jedesmalige sittliche Lebensbewegung der Gemeinschaft bestimmenden Formel, d. h. des Sittengesetzes oder in concreto der christlichen Sitte. Demnach muß in ihm namentlich auch dieß Beides vereint sein, einmal daß es dem in dem Lebenskreise des Handelnden jedesmal geltenden Sittengesetze wahrhaft Genüge leiste, und für's andere, daß es dasselbe verbessere. Mit anderen Worten, jede pflichtmäßige Handlung muß zugleich, und ohne daß das eine mit dem anderen in Widerspruch gerathe, legal sein und reformatorisch***).

---

*) Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 296.

**) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., S. 421 f.

***) Vgl. Schleiermacher, Krit. d. bish. S.-L., S. 317. (S. W., III., 1.) >Vgl. auch Fichte, Ethik, II., 1, S. 7 f.<

Anm. Es ist klar, daß wir den Ausdruck Legalität hier nicht in dem Sinne gebrauchen, in welchem er gewöhnlich von den Sittenlehrern seit Kant genommen wird. Von der Legalität in diesem gangbaren Sinne wird weiter unten die Rede sein.

§. 852. Fassen wir jetzt alles seit §. 826. Entwickelte zusammen, so besitzen wir die abstrakte Pflichtformel.*) Damit ein Handeln pflichtmäßig sei, dazu gehört nämlich: 1) Daß es sich mit möglichster und stetig zunehmender Vollständigkeit in der Gemeinschaft mit dem Erlöser, und folglich kraft der göttlichen Gnade oder des „heiligen Geistes" vollziehe. (§. 832. 833.) 2) Daß in ihm das Gesetz und die individuelle Instanz rein zusammen klingen, so nämlich, daß dabei diese unbedingt unter der Potenz von jenem steht (§. 808. 827.), oder konkreter ausgedrückt, daß es einerseits durch die jedesmalige christliche Sitte und andererseits durch die individuelle Instanz, namentlich den Grundsatz, des Handelnden in der völligen Durchdringung dieser beiden Seiten, aber dieß unter der unbedingten Herrschaft der ersteren über die letztere, vollständig bestimmt sei. 3) Daß jedoch in ihm der Handelnde bei dieser seiner Unterwerfung unter die jedesmalige christliche Sitte nichts desto weniger sich seinen reformatorischen Beruf vollständig vorbehalte (§. 834.), sein Handeln also in Einem beides sei, legal und reformatorisch (§. 851.), so wie überhaupt in Einem akkommodativ und korrektiv (§. 850.). 4) Daß es mit der individuellen sittlichen Eigenthümlichkeit des Handelnden, mit seinem Charakter, so vollständig als es unter den gegebenen Bedingungen möglich ist, gesättigt sei (§. 835.). 5) Daß es beides zugleich und in Einem sei, religiöses und an sich sittliches Handeln, und zwar in möglichster und stetig anwachsender harmonischer Kongruenz dieser seiner beiden Bestimmtheiten (§. 843.). 6) Daß es mit möglichster und stetig wachsender Vollständigkeit und Harmonie die beiden sittlichen Zweckbeziehungen, die auf den individuellen sittlichen Zweck und die auf den universellen, in sich vereinige (§. 845.).

---

*) Schleiermacher in der Abh. Ueber die wissensch. Behandlung des Pflichtbegriffes (S. W., III., 2.), S. 391, stellt als „allgemeine Pflichtformel" auf: „Jeder Einzelne bewirke jedesmal mit seiner ganzen sittlichen Kraft das möglich Größte zur Lösung der sittlichen Gesammtaufgabe in der Gemeinschaft mit Allen."

7) Daß es mit möglichster und stetig steigender Vollständigkeit zugleich in Einem auf die Reinigung und auf die Ausbildung der Sittlichkeit (beides, des handelnden Individuums selbst und der sittlichen Gemeinschaft überhaupt), und auf das absolute Ineinandersein dieser beiden, der Reinigung und der Ausbildung, tendire, eben hiermit aber auch wesentlich beides, Selbstverläugnung und Erneuerung, und zwar in stetig inniger werdender Einheit, einschließe (§. 849.). 8) Daß es möglichst und in stetig zunehmendem Maße zugleich und in Einem auf den sittlichen Zweck in seiner Totalität und auf ein bestimmtes einzelnes Moment desselben gerichtet sei, direkt auf dieses, indirekt auf jenes (§. 846.). 9) Daß es die richtige Lösung der in dem jedesmaligen Moment gegebenen Kollision der um denselben streitenden mannigfaltigen sittlichen Aufgaben sei (§. 847.), eben damit aber auch auf möglichster und sich stetig immer mehr der absoluten Vollständigkeit annähernder Einstimmigkeit des Handelnden mit sich selbst beruhe (§. 847.). 10) Daß es sich durch eine innere Anregung einerseits, und eine äußere Aufforderung andererseits, in der möglichsten und stetig immer vollständiger werdenden harmonischen Kongruenz beider, motivire (§. 836—842.). 11) Daß es aus vorangegangener Ueberlegung und Ermannung hervorgehe, so jedoch, daß diese eben durch es selbst stetig je länger desto mehr als überflüssig zurücktreten (§. 842.). Endlich 12) daß es von Zuversicht und Lust, und zwar im möglichsten und stetig wachsenden Gleichgewicht beider, begleitet sei (§. 837.). In jedem sittlichen Moment so (d. i. den in diesen zwölf Punkten aufgeführten Forderungen gemäß) handeln, heißt schlechthin pflichtmäßig handeln.

§. 853. Verbindlichkeit (obligatio) heißt die Pflicht, sofern das Handeln, dessen Bestimmtheit sie ist, ein Handeln im Verhältniß zu einem anderen sittlichen Subjekte ist, und die Pflicht mithin in einer, diesem, sei es nun positive oder auch bloß negative (durch Unterlassung einer bestimmten Handlung), zu gewährenden Leistung besteht. Die Verbindlichkeit setzt allemal außer dem Handelnden noch eine andere Person voraus, in Beziehung auf welche sein Handeln sittlich gebunden ist; die Pflicht (officium) rein als solche thut dieß nicht; sie ist eben nur ganz im Allgemeinen eine durch das Gesetz vorgezeichnete bestimmte Weise des Handelns. Daher

haben wir in Beziehung auf uns selbst zwar Pflichten, aber keine Verbindlichkeiten, und eben daher kennt das bürgerliche Recht nur Verbindlichkeiten, keine einfachen Pflichten (nur obligationes und keine officia). Da jedoch das Handeln, um pflichtmäßig zu sein, immer die doppelte Zweckbeziehung auf den individuellen und den universellen sittlichen Zweck haben muß, mithin jedes Handeln überhaupt schon als solches auch in Beziehung auf den universellen sittlichen Zweck oder in Beziehung auf Andere vom Gesetz bestimmt sein soll: so sind alle Pflichten wesentlich zugleich Verbindlichkeiten, und sollen von uns als solche behandelt werden. Wie denn auch in der That keine einzige Handlung des Einzelnen denkbar ist, die nicht zugleich die sittlichen Interessen Anderer, ja indirekt aller Uebrigen, berührte.

Anm. Das Verhältniß, in welchem die Begriffe der Pflicht und der Verbindlichkeit zu einander stehen, wird selten klar angegeben, weshalb v. Ammon (a. a. O., I., S. 267.) den Unterschied zwischen Pflicht und Verbindlichkeit gradezu für willkürlich ersonnen hält. Kant nimmt die Verbindlichkeit als den weiteren Begriff. „Pflicht" — schreibt er, Rechtslehre, S. 22. (B. 5. d. S. W.) — „ist diejenige Handlung, zu welcher Jemand verbunden ist. Sie ist also die Materie der Verbindlichkeit, und es kann einerlei Pflicht (der Handlung nach) sein, ob wir zwar auf verschiedene Art dazu verbunden sein können." Aehnlich betrachtet Daub (System der theol. Moral, I., S. 197 bis 199. 217 f.) die Verbindlichkeit als das bloß abstrakte und allgemeine Gebundensein durch das Gesetz, die Pflicht als das besondere und konkrete. Reinhard (Syst. der christl. Moral, II., S. 161.) definirt die Verbindlichkeit folgendermaßen: „Die moralische Nothwendigkeit, etwas zu thun oder zu lassen, heißt Verbindlichkeit oder leidentliche Verpflichtung (obligatio passiva), und hat ihren Grund in einer thätigen Verbindlichkeit oder Verpflichtung (obligatio activa)." Vgl. auch I., S. 332—335.

§. 854. Weil die vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung in der Gemeinschaft eine sittliche Grundforderung ist (§. 302.), so muß das Gesetz für jede von dem Einen dem Andern gewährte Leistung eine Kompensation durch [illegible] von diesem jenem zu gewährende entsprechende Leistung [illegible] und es kann nur auf die Bedingung einer [illegible] ehung einer Verbindlichkeit gut[illegible] licht gedacht

(im Gegensatz gegen die bloß juristische Obligation) ist daher wesentlich eine gegenseitige, d. h. jede (solche) Verbindlichkeit hat mit sittlicher Nothwendigkeit zu ihrem Korrelatum ein Recht an den, gegen welchen sie stattfindet, nämlich den Anspruch auf eine von ihm, positive oder negative, zu gewährende entsprechende Leistung. Nicht zwar schon die Pflicht als solche, wohl aber jede Verbindlichkeit hat, wie sie ein Recht des Anderen begründet, so auch zu ihrer unmittelbaren Folge ein Recht dessen, auf welchem sie ruht, an den, welchem er verbindlich ist. Da jedoch in concreto alle Pflichten zugleich Verbindlichkeiten sind (§. 853.), so haben sie auch in der Wirklichkeit alle zu ihrer unmittelbaren Konsequenz Rechte. Verbindlichkeit und Recht (nicht Pflicht und Recht)*) bedingen sich sonach gegenseitig. Verbindlichkeit ohne entsprechendes Recht ist Sklaverei, Recht ohne entsprechende Verbindlichkeit ist Despotismus. Beide sind sittlich unbedingt verwerflich. Cessiren Eines Verbindlichkeiten, so cessiren auch unmittelbar zugleich seine Rechte, und umgekehrt.

Anm. Rechte haben wir immer nur an andere Personen, wie die Verbindlichkeiten. Auch die Rechte an Sachen haben wir lediglich anderen Personen gegenüber. Aber ungeachtet so alle Rechte Rechte an Personen sind, so darf doch auf die Person eines Anderen Keiner ein Recht haben. Auch in der Ehe findet kein solches Recht statt. Das Recht in der weitesten Bedeutung definirt Reinhard (a. a. O., II., S. 163.) als „die bei Jemand vorkommende moralische Möglichkeit, etwas zu thun oder zu lassen."

§. 855. Auch in unserem Verhältnisse zu Gott sind unsere Pflichten, und zwar alle, Verbindlichkeiten. Denn zwar nicht direkt, aber doch indirekt können und sollen wir auch ihm sittlich etwas leisten, nämlich dadurch, daß wir zur Förderung des sittlichen Zweckes das Unserige leisten, welcher der eigene Zweck Gottes selbst ist. Somit haben wir denn auch Rechte an Gott**) (wo nicht, so wäre Gott Despot), die Rechte des dem Schöpfungszweck dienenden Geschöpfs an

*) Man kann also nicht ohne Weiteres mit Daub (a. a. O., I., S. 202.) sagen: „Ist kein Recht da, so ist keine Pflicht da."

**) Ungeachtet man gewöhnlich das Gegentheil behauptet. S. z. B. Schwarz, Ev.-chr. Ethik, I., S. 198 f.

den Schöpfer. Als sündige und somit mit dem Schöpfungszwecke relative im Widerstreit befindliche Geschöpfe besitzen wir solche Rechte an Gott freilich nur, sofern wir in die Erlösung eingetreten sind, und es sind dann diese unsere Rechte an Gott nur Gnadenrechte. Aber auch sie sind wirkliche, von Gott selbst heilig gehaltene Rechte. Auf dem Vorhandensein solcher Rechte in unserem Verhältnisse zu Gott beruht der Begriff der Belohnung unseres pflichtmäßigen Handelns von Seiten Gottes, die übrigens bei dem Erlösten nur ein reiner Gnadenlohn sein kann. Natürlich besteht diese Belohnung lediglich in der naturgemäßen Frucht des pflichtmäßigen Handelns selbst, nämlich in dem Besitz desjenigen Theiles seines individuellen höchsten Gutes und (was damit unmittelbar koincidirt) desjenigen Antheiles an dem universellen höchsten Gute, welchen das Individuum durch sein pflichtmäßiges Handeln selbst producirt.

§. 856. Entweder überhaupt ethisch unzulässig oder doch wissenschaftlich nichtssagend sind die in den Schulen herkömmlichen Distinctionen in Betreff der Pflicht.*) So läuft der Ethik gradezu zuwider die Unterscheidung zunächst zwischen der Materie und der Form der Pflicht und im Zusammenhange mit ihr zwischen der Legalität und der Moralität der Handlungen, sodann aber auch zwischen den Rechts- oder Zwangspflichten und den Tugend- oder Liebespflichten und zwischen den vollkommenen und den unvollkommenen Pflichten oder den Pflichten von enger und von weiter Verbindlichkeit. Die Eintheilungen der Pflichten dagegen in reine und angewandte, ferner in kategorische und hypothetische und endlich in allgemeine, besondere und individuelle sind zwar nicht gradezu unrichtig, wohl aber sind sie verwirrend, da ihnen eine ungenaue Fassung des Begriffes der Pflicht zum Grunde liegt.

Anm. 1. In welchem Sinne man zwischen der Materie und der Form der Pflicht unterscheidet, gibt Reinhard (a. a. O., II., S. 162 f.) folgendermaßen an: „Bei jeder Pflicht hat man auf Materie und Form zu sehen. Jene ist die Handlung selbst, zu welcher eine Verbindlichkeit da ist, diese die Art und Weise, wie diese Hand-

---

*) Vgl. Schwarz, [illegible] -kranz, Syst. d. Wissensch., S. 456—46[illegible]

lung verrichtet wird. Soll eine Pflicht gehörig beobachtet werden, so muß beides dem Gesetze vollkommen gemäß sein, aus welchem die Verbindlichkeit dazu entspringt. Denn fehlt es an der Form, so ist die Handlung zwar dem Buchstaben und Inhalte des Gesetzes angemessen, sie ist legal; aber sie ist dem Grunde und Geiste desselben zuwider, und mithin ein Betrug des Gesetzes. Fehlt es an der Materie, so ist zwar der Wille gut gewesen, aber die That entweder ganz unterblieben oder wider den Buchstaben und Inhalt des Gesetzes ausgefallen. Daß auch beides zugleich mangeln kann, ist an sich klar." Diese Unterscheidung läuft dem Gesichtspunkte, aus dem die Ethik das pflichtmäßige Handeln betrachtet, durchaus zuwider. Denn das Sittengesetz bestimmt die Materie und die Form des Handelns niemals die eine ohne die andere, ja es kennt jene als Objekt der *sittlichen* Bestimmung überhaupt gar nicht ohne diese. Zu einer Handlung im sittlichen Sinne des Wortes gehört ja ihre innerliche Seite wesentlich mit, und die bloße That für sich allein ist durchaus noch keine wirkliche Handlung (§. 225.). Die Möglichkeit einer relativen Disharmonie zwischen der inneren und der äußeren Seite Einer und derselben Handlung soll damit freilich nicht geläugnet werden, nämlich als Folge des Zurückbleibens der tugendhaften Entwickelung entweder der Gesinnung hinter der der Fertigkeit oder umgekehrt (§. 627. 681. 731. Anm. 2.); innerhalb der nur relativ normalen sittlichen Entwickelung, also innerhalb des bloßen Pflichtverhältnisses findet sie sogar in irgend einem Maße unvermeidlich bei jedem Handeln überhaupt statt. So kommt es denn allerdings auch bei dem pflichtmäßigen Handeln vor, wiewohl in stetig abnehmender Weise, daß die innere und die äußere Seite des Handelns *relativ* nicht congruiren, in quantitativer und in qualitativer Beziehung, daß das Aeußere der Handlung, die That, der Pflichtforderung vollkommen entspricht, das Innere derselben, die Gesinnung hingegen nicht. Dieß konstituirt freilich eine sittliche Unvollkommenheit der Handlung, allein die Pflichtgemäßheit derselben schließt es keineswegs ohne weiteres aus, sofern nämlich nur jene Inkongruenz des Innern und des Aeußeren eine *bloß relative* ist. Eben deßhalb aber fällt in den Bereich des pflichtmäßigen Handelns die *bloße reine* Legalität nicht. *Analoga* der Legalität fallen allerdings genug in ihn hinein; aber die bloße pflichtmäßige That *rein* für sich allein, ohne *irgend ein* Maß von ihr wirklich entsprechender Gesinnung, kann *sittlich* beurtheilt schlechterdings keinen anderen Werth haben, als einen negativen, wie hoch sie auch immer

juridisch anzuschlagen sein mag. Die zuerst von Kant mit besonderem Nachdruck geltend gemachte Unterscheidung zwischen der Legalität und der Moralität der Handlungen gehört also lediglich der Jurisprudenz an. Wie sie der heil. Schrift völlig fremd ist,*) so darf auch die Ethik sie auf ihrem Grund und Boden schlechterdings nicht aufkommen lassen, wenn sie nicht ihren eigenen Begriff gradezu verläugnen will. Und so haben denn auch die nachkantischen Sittenlehrer beinahe einstimmig gegen ihre Einbürgerung in der Ethik protestirt. S. Schleiermacher, „Versuch über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffes" in den philos. und vermischten Schriften, B. 2. (S. W., Abth. III., Bd. 2.) S. 381, Daub, Syst. der theol. Moral, I., S. 238. (wo es u. A. sehr wahr heißt: „Es ist ein Zeichen tiefen Verfalles der Sitten, wenn jener Unterschied zwischen Legalität und Moralität fixirt wird."), Baumgarten-Crusius, Lehrb. der christl. S.-L., S. 206, und Hartenstein, Grundbegriffe der eth. Wissensch., S. 333—335 (wo S. 334 treffend gesagt wird: „Die wahre ethische Legalität ist selbst Moralität."). Ganz ebenso urtheilt auch Jul. Müller, Die christl. Lehre von der Sünde, I., S. 36 (2. A.): „Hieraus erhellt von selbst, daß, was man als Legalität von Moralität zu unterscheiden pflegt, nichts weniger ist als wirkliche Uebereinstimmung mit dem sitilichen Gesetz, mit anderen Worten, daß dieser Begriff der Legalität im sittlichen Gebiet gar keine Stelle hat. Nicht einmal dem bürgerlichen Gesetz wird durch ein bloß äußerliches Handeln wahrhaft Genüge geleistet, sondern nur sofern dasselbe hervorgeht aus der echt bürgerlichen Gesinnung, die das Princip des Gesetzes in sich trägt; was freilich eben darin seinen Grund hat, daß das Politische seinem wahren Wesen nach ganz auf ethischer Basis ruht." Den letzteren Punkt angehend vgl. die Bemerkungen Schleiermachers, a. a. O., S. 381 f.: „Auch für das Gebiet der bürgerlichen Gesellschaft, für welches er eigentlich gemacht ist, hat dieser Unterschied weit weniger Bedeutung, als man gewöhnlich glaubt. Denn auch dem Gesetzgeber kann an der bloßen Gesetzlichkeit wenig gelegen sein; indem, wenn das Gesetz nicht in den Bürgern lebendig und also je länger je mehr ihre eigene Sittlichkeit wird, es auch in jedem Falle, wo es mit etwas in ihnen Lebendigem in Streit kommt, immer wird übertreten werden, so daß es seinen Zweck nicht erreichen kann. Nur für den Richter ist der Unterschied ein Kanon, daß nämlich die Funk-

*) S. Daub, Syst. der theol. Moral, I., S. 294 f.

tien der vergeltenden Gerechtigkeit nur da beginnt, wo das Gesetz ist verletzt worden, indem Belohnung und Bestrafung mit der Sittlichkeit in gar keiner Beziehung stehen." Mit der Unterscheidung der Legalität und der Moralität der Handlungen fällt die andere zwischen den objektiv guten und den subjektiv guten Handlungen zusammen, wie sie sich z. B. bei v. Ammon, a. a. O., I., S. 262—266, findet. Die bloß objektiv guten Handlungen sind eben die bloß legalen. Ueber diese Unterscheidung s. oben §. 731, Anm. 2.

Anm. 2. Mit der eben besprochenen Unterscheidung hängt nahe zusammen die von Rechtspflichten und Tugendpflichten.*) Jene sollen diejenigen sein, zu deren Ausübung wir von außen her

---

*) Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 274—280. Wohl nicht völlig gleichbedeutend ist die Unterscheidung zwischen Pflichten der Gerechtigkeit und Pflichten der Güte bei v. Hirscher, Chr. Moral, I., S. 189 ff. Die ersteren, sagt er, sind „solche, die auf Seiten dessen, gegen den sie erfüllt werden sollen, ein strenges Recht in sich schließen, d. h. nicht unerfüllt gelassen werden können, ohne diesen in dem was er zu fordern hat, zu verletzen. Die Pflichten der Gerechtigkeit, wenn der Gegenstand des Rechts dem äußeren Leben angehört, sind Zwangspflichten, d. h. der Berechtigte kann sie durch äußeren Zwang exequiren, und der Verpflichtete muß sich im Fall der Nichterfüllung den Zwang gefallen lassen." Wieder etwas anderes bestimmt die im wesentlichen selbige Unterscheidung von Ammon, a. a. O., I., S. 378. Er unterscheidet „negative oder Rechtspflichten von positiven oder Tugendpflichten. Jene bestehen in der Verbindlichkeit, Alles zu meiden, wodurch ein vernünftiges Wesen in seinem Rechte verletzt wird, dem äußeren sowohl als dem inneren, z. B. durch Diebstahl, Beschimpfung und Lüge. Das Wesentliche dieser Pflichten ist bloß in der Unterlassung einer zweckwidrigen Thätigkeit zu suchen, die sich nach der Analogie der Verbindlichkeit auch auf Thiere, Pflanzen und unbelebte Gegenstände erstreckt; sie können folglich durch bloße Quiescenz des Willens gegen das Universum erfüllt werden, und heißen daher auch enge, unerlaßliche, unverdienstliche, Rechtspflichten. Positive Pflichten hingegen sind diejenigen, durch deren Erfüllung ein vernünftiges Wesen seiner Bestimmung gemäß behandelt und in dem Endzwecke seines Daseins gefördert wird. Hierher gehören alle Pflichten der Liebe gegen Gott und Menschen, und analog auch gegen die Thiere und die belebte Natur. Wenn ich bete, einen Armen speise, ein krankes Thier labe, eine welkende Pflanze begieße, so erfülle ich lauter positive Pflichten, deren Verbindlichkeit von der Individualität des Handelnden abhängt, daher sie auch weite, verdienstliche Pflichten der Liebe heißen, welche die Seele der wahren Tugend sind." Eine durchaus andere, hier gar nicht zu parallelisirende Bedeutung hat Schleiermacher's (System d. S.-L., S. 435—438), Eintheilung der Pflicht in Rechtspflicht, Berufspflicht, Gewissenspflicht und Liebespflicht.

(d. h. von Seiten des Staates oder resp. der bürgerlichen Gesellschaft) gezwungen werden können, weßhalb sie auch Zwangspflichten heißen, — diese diejenigen, in Beziehung auf welche ein solcher Zwang nicht statt findet, deren Erfüllung vielmehr in unsere Freiheit gestellt ist, weßhalb sie auch freie Pflichten genannt werden oder Liebespflichten oder (was noch verwirrender ist) Gewissenspflichten. Diese Unterscheidung hat aber lediglich für die Rechtswissenschaft, aus der sie, wie so vieles andere, zur Ungebühr in die Ethik eingeschwärzt worden ist*), besonders mittelst des s. g. Naturrechts, eine Bedeutung. Ihr verdankt sie ihren Ursprung, und ihr allein ist sie auch zu überlassen, aus der Ethik aber auszuweisen. Denn vom ethischen Standpunkte aus betrachtet ist der angegebene Unterschied ein ganz zufälliger. Für die Ethik hat er eine Bedeutung nur als ein im Staate faktisch, und dieß freilich mit innerer Nothwendigkeit, gegebener, und so hat sie ihn denn auch nur sofern es sich um die Pflichten in Betreff des Staates handelt zu berücksichtigen. Sie selbst kennt überhaupt keine anderen Pflichten als freie oder Tugendpflichten.**) Als gleichbedeutend mit der eben besprochenen Unterscheidung behandelt man gewöhnlich die zwischen den vollkommenen und den unvollkommenen Pflichten***), mit der dann die andere zwischen den Pflichten von enger und von weiter Verbindlichkeit zusammenfällt, die indeß schon wieder in die Rechtslehre hinüberschielt. Daß es mit dieser Unterscheidung mißlich stehe, das verräth sich schon durch die große Unsicherheit und Uneinigkeit der Sittenlehrer bei der Bestimmung der Begriffe, welche die (zuerst von den Stoikern gebrauchten) Ausdrücke vollkommene und unvoll-

---

*) Vgl. die Bemerkung von Schwarz, Ev.-Chr. Ethik, I., S. 46: „Uebersehen dürfen wir nicht, daß vieles von dem, was in unseren Sittenlehren angenommen wird, aus der Rechtslehre kommt, welches bereits bei uns in die Sitte und den Gemeinsinn eingegangen ist." Vgl. überhaupt S. 42—44.

**) Vgl. Schleiermacher, Krit. der bisher. S.-L. (S. W. III., 1), S. 137 f. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 185 f., Daub, a. a. O., I., S. 237 f. 294. In der letzteren Stelle heißt es: „Die Bibel kennt den Unterschied zwischen Zwangspflichten und zwischen freien Pflichten gar wohl, aber sie setzt einerseits keinen großen Werth auf diesen Unterschied, wie sich's gehört, und andererseits hebt sie ihn auf, wie sich's gleichfalls gehört. Daß sie ihn kennt, beweist die Parabel von den drei Knechten. Ev. Luc. 12, 37 bis 48."

***) Diese Unterscheidung angehend vgl. besonders Schleiermacher, Krit. der bish. S.-L., S. 136—141 (W., III., 1).

kommene Pflicht bezeichnen sollen. Sieht man von denjenigen ab, welche ohne Weiteres die vollkommenen Pflichten mit den Rechtspflichten und die unvollkommenen mit den Tugendpflichten identificiren (mit denen es nach dem eben Gesagten einer besonderen Auseinandersetzung nicht mehr bedarf), so bleiben im Wesentlichen zwei verschiedene Begriffsbestimmungen übrig. Die Einen*) erklären die unvollkommene Pflicht als diejenige, welche sich durch eine andere einschränken läßt, die vollkommene aber als diejenige, welche eine solche Beschränkung nicht gestattet, weßhalb sie denn auch als charakteristisch für die unvollkommene Pflicht hinzufügen, daß in Ansehung ihrer ein jeder nicht, wie bei der vollkommenen Pflicht unmittelbar zur Handlung, sondern nur dazu verbunden sei, die ihr gemäße Maxime zu haben. Diese Fassung der Sache nun ist augenscheinlich nur bei einem unklaren und unrichtigen Begriffe von der Pflicht überhaupt möglich. Die Anderen**) dagegen setzen den Unterschied zwischen den vollkommenen und den unvollkommenen Pflichten darein, daß bei jenen Jeder die Verbindlichkeit zu beurtheilen im Stande sei, bei diesen aber nur der Handelnde selbst. Dieß nun scheint sich für den ersten Augenblick hören zu lassen. Wenigstens läuft es auf einen klaren Gedanken hinaus, darauf nämlich, daß die vollkommene Pflicht die durch das Gesetz selbst unmittelbar vollständig bestimmte sei, die unvollkommene aber die durch das Gesetz für sich allein noch nicht vollständig bestimmte und mithin erst durch die individuelle Instanz in Ansehung ihrer Bestimmung zu vervollständigende. Allein dieß hält doch auch nicht Stand. Denn die Sache so gefaßt gibt es dem Obigen (§. 808.) zufolge unter den konkreten Pflichten überhaupt gar keine vollkommenen, und die s. g. vollkommenen Pflichten sind nichts als die abstrakten Formeln, welche sich von den wirklichen, d. h. den konkreten Pflichten abziehen lassen. Und dieß ist auch der wahre Sachverhalt. Der Unterschied reducirt sich auf den zwischen der Pflicht wie sie in abstracto und ihr wie sie in concreto gedacht wird, nicht aber kommen wirklich solche zweierlei Pflichten vor. Bei dieser Fassung fällt unsere Unterscheidung ganz mit der zuerst von Kant gemachten zwischen der reinen und der angewandten Pflicht zu-

---

*) Unter sie gehört insbesondere Kant. Vgl. Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre, S. 215 ff. (B. 5.)

**) Diesen scheint man auch Daub beizählen zu sollen. S. Syst. der theol. Moral, I., S. 239—241.

sammen. Ihre Meinung ist diese. Wird — sagt man — als das Subjekt der Pflicht der Mensch rein als solcher, unter Abstraktion von jeder konkreten individuellen Bestimmtheit desselben, genommen, und wird gleicherweise von jeder konkreten Bestimmtheit des Objektes seiner Pflicht (d. h. des bestimmten Lebenskreises, in welchem für ihn das Pflichtverhältniß statt findet), abstrahirt, so ist die so gedachte Pflicht die reine; wird dagegen diese reine und allgemeine Pflicht auf die in ihrer konkreten Bestimmtheit gedachten sittlichen Subjekte und Objekte bezogen (d. h. eben angewendet), so ergibt sich die angewandte Pflicht. Für uns hat diese Unterscheidung gar keinen Sinn; denn in unserem Begriffe der Pflicht liegt es schon ausdrücklich mit, daß ihr Subjekt nie der reine und bloße Mensch in abstracto ist, weil dieser niemals gegeben sein kann, und daß mithin alle wirklichen Pflichten überhaupt angewandte sind.*) Wiederum im Wesentlichen dieselbe Unterscheidung, nur von einer anderen Seite gefaßt, ist es, wenn man die kategorischen und die hypothetischen Pflichten einander gegenüberstellt.**) Jene werden definirt als diejenigen Pflichten, welche jedem Menschen ohne Ausnahme unter allen noch so verschiedenen Verhältnissen seines sittlichen Lebens obliegen, diejenigen, bei welchen dem Sollen ein unbedingtes Können zur Seite geht (du sollst, denn du kannst!). Dabei erkennt man übrigens an, daß diese kategorischen Pflichten der Sache zufolge es nicht weiter bringen als bis zu einem unbedingten Veto (denn sie zu unterlassen, dieß allein ist es, was in Beziehung auf jede Handlung für Jeden unbedingt in der Macht seiner Selbstbestimmung steht, s. §. 86, bes. Anm. 1), und also immer bloße Verbote sind (die kategorische Pflicht lautet: abstine!), deßhalb aber nur einer sehr untergeordneten Stufe der sittlichen Entwickelung angehören. Ihnen gegenüber werden dann die hypothetischen Pflichten als diejenigen erklärt, welche dem Menschen nur in bestimmten konkreten Verhältnissen seines sittlichen Lebens gelten, mithin nicht Jedem ohne Weiteres zugemuthet werden können, sondern Jedem nur unter der Voraussetzung, daß er sich in diesen bestimmten konkreten Verhältnissen befinde, und sich also nur bedingungsweise aussprechen lassen, — als diejenigen Pflichten, bei denen mit dem Sollen nicht auch schon das Können unmittelbar zugleich gesetzt ist, so daß es sich von selbst versteht (bei denen es also heißt: du sollst, wenn du kannst!).

*) Vgl. auch Daub, a. a. O., I., S. 217.
**) Vgl. Daub, a. a. O., I., S. 220—223.

Die so verstandene Unterscheidung verwirrt nun in der That nur den Begriff der Pflicht. Denn jene rein negativen kategorischen Pflichten sind noch gar keine wirklichen Pflichten, sondern nur die Ansätze zu solchen. Was ihnen zum Grunde liegt, ist noch gar kein wirkliches Gesetz; denn durch bloßes Nichthandeln läßt sich ja augenscheinlich der sittliche Zweck nicht erreichen. Will man sie als wirkliche Pflichten denken, so kann man sie daher gar nicht für sich allein denken; sondern erst vermöge ihrer Verknüpfung mit den hypothetischen Pflichten werden sie zu wirklichen Pflichten. Diese hypothetischen Pflichten sind die wirklich positiven Pflichten, und sie sind immer Gebote; aber ebenso ist auch jede positive Pflicht eine hypothetische. Kurz, die wirklichen Pflichten sind die hypothetischen, und die Pflichtenlehre ist um desto vollkommener, je mehr sie über die kategorischen Pflichten ganz hinaus ist. Endlich hat man unter den Pflichten auch noch allgemeine (welche allen Menschen ohne Ausnahme obliegen), besondere (zu welchen einzelne bestimmte Klassen, namentlich Stände, der Menschen verbunden sind), und individuelle (die in der ausschließenden Eigenthümlichkeit einzelner Menschen und ihrer sittlichen Verhältnisse begründet sind), unterschieden.*) Aber was ist nun damit ausgerichtet? Diese Unterscheidung hebt die Verschiedenheit des Grades der konkreten Bestimmtheit der Pflicht hervor; allein eben deßhalb bezeichnen jene drei Begriffe nicht drei verschiedene koordinirte Arten von Pflichten, sondern drei verschiedene Stufen, über welche hinweg die Pflicht in ihrer vollständigen Bestimmtheit, d. h. überhaupt die wirkliche Pflicht zu Stande kommt. Alle wirklichen Pflichten sind individuelle, weil es kein anderes Subjekt der Pflicht gibt als den Menschen als (specifisch differentes) Individuum; sie sind aber zugleich auch allgemeine und besondere, da das Individuum einerseits eben als solches wesentlich mit allen übrigen die gattungsmäßige Identität theilt, und andererseits, sofern es überhaupt innerhalb des Pflichtverhältnisses steht, nothwendig der Gemeinschaft an einem bestimmten besonderen Orte ihres Organismus eingegliedert ist. Für sich allein genommen dagegen sind die allgemeinen und die besonderen Pflichten bloße Abstrakta. Die allgemeinen Pflichten sind näher eben die vorhin besprochenen kategorischen.

Anm. 3. Hier mögen beiläufig auch die s. g. Consilia evan-

*) S. z. B. von Ammon, a. a. O., I., S. 376.

gelica*) berührt werden, welche der katholischen Sittenlehre eigenthümlich zugehören, während die evangelische Kirche sie von Anfang an unbedingt zurückgewiesen hat, und zwar mit vollem Rechte. Sie sollen solche sittliche Vorschriften des Herrn oder seiner Apostel sein, durch deren Nichtbefolgung der Christ sich nicht verschuldet, durch deren Befolgung er sich aber ein überflüssiges, auch auf Andere übertragbares Verdienst erwirbt, und sich zu einer höheren Stufe der Heiligkeit und der Seligkeit erhebt, als er zu erstreben verpflichtet ist. Als die Gegenstände dieser evangelischen Rathschläge werden dann angenommen die Ehelosigkeit, die freiwillige Armuth und der klösterliche Gehorsam. Gegen diese Meinung ist die Bemerkung von Martensen**) durchaus treffend: „So wenig es auf dem Gebiete des freien Willens etwas gibt, welches zu geringe wäre, um durch die Pflicht bestimmt zu werden, so wenig gibt es etwas, das zu hoch oder zu vornehm wäre, um unter der Form der Pflicht ausgedrückt zu werden. Die Pflicht ist der absolute Maßstab der Moralität, und so wenig es adiaphora gibt, so wenig gibt es opera supererogatoria. Eine Moralität, die in ihren Leistungen die Forderungen der Pflicht überbieten will, ist nicht Freiheit, sondern Willkür, und wird ohne Schwierigkeit als Pflichtversäumniß oder als Hintanstellung des Nothwendigen aufgezeigt werden können." Bloße Rathschläge können allerdings gar wohl vorkommen im Munde des Erlösers und seiner Apostel, nämlich als Anfragen bei der individuellen Instanz des Einzelnen, an den sie sich richten, ob nicht in der angeregten Beziehung für ihn eine Pflicht vorhanden sei. Der Art sind die Stellen Matth. 19, 11. 12. 21; 1 Cor. 7, 8. 26, vgl. V. 28. (1 Tim. 5, 23 gehört nicht hierher.) So aber begründen diese Rathschläge augenscheinlich wirkliche

---

*) Vgl. über sie Flatt, Chr. Moral, S. 12—17, und Harleß, Ch. Ethik, S. 115. 142. Der Letztere bemerkt an der zuerst genannten Stelle: „Die Wahrheit, daß nur das Gesetz in Christo Norm der christlichen Tugend sei, steht auch zugleich der Unwahrheit entgegen, daß die Vollkommenheit christlicher Tugend auf der Erfüllung sogenannter consilia evangelica ruhe. Das hieße grade so viel, als ob die Vollkommenheit des Christen nicht im Dasein des absolut Guten, sondern nur des relativ Guten bestünde. Was in der Schrift von sogenannten consilia vorkommt, ist eine Form entweder des absoluten Wohlverhaltens oder des zweckmäßig Förderlichen unter Voraussetzung gewisser individueller, lokaler, temporeller Umstände." S. besonders auch Marheineke, Theol. Moral, S. 248 f.

**) Grundriß des Systemes der Moralphilosophie. Aus dem Dänischen. Kiel 1845, S. 33 f.

Pflichten (nämlich für diejenigen, denen sie gelten*)), und der Schein bloßer Rathschläge entsteht nur dadurch, daß man vergißt, daß bei der Bestimmung der Pflicht wesentlich auch die individuelle Instanz mitzuwirken hat. Auf der Versäumniß, dieß mit in Rechnung zu bringen, beruht auch die Rechtfertigung der Unterscheidung zwischen wirklichen christlichen Pflichtgeboten und bloßen evangelischen Rathschlägen bei v. Hirscher, a. a. O., II., S. 390—397. 400 f. Er reduzirt diesen Unterschied auf den von „allgemeiner Tugend und sittlicher Virtuosität", und setzt seinen Gedanken folgendermaßen näher aus einander: „Die Liebe ist das Charakteristische des Gotteskindes und Gebot, von dem Herrn ausnahmslos für Alle gegeben, die ihm angehören wollen; dagegen ein bestimmter Grad der Liebe ist nicht Gebot. Vielmehr wird die Liebe, ist sie nur überhaupt einmal wahrhaft da, sofort ihrer eigenen Natur anvertraut; sie ringt vorwärts aus sich selbst. Sie ist jenes lebendige Wasser, welches in dem Menschen selbst zur Quelle wird, Joh. 4, 14; und es widerstrebt dem innersten Wesen derselben, daß ihr durch die rauhe Hand des Gebotes auferlegt werde, was sie ewig (so wahr sie Liebe ist) aus ihrem eigenen Schoße frei hervorbringen will und hervorbringt. Es gibt in der Lebensthätigkeit des Menschen etwas, welches, so es fehlt, auch den Abgang der Liebe in sich schließt, und gibt Anderes, welches, wo es mangelt, nicht auf den Abgang der Liebe überhaupt, sondern nur auf den eines bestimmten höheren Grades derselben hinweist. Ersteres, als conditio, sine qua non, ist (wie die Liebe) Gegenstand des nackten Gebotes und allgemeiner Pflicht. Das Andere dagegen ist (wie der entsprechende höhere Grad der Liebe) nicht Gegenstand des allgemeinen Gebotes, sondern Aufforderung, vom freiem Geiste der Liebe, nach Maßgabe seiner Begeisterung, frei sich selbst gestellt. Fehlt das Erstere, so fehlt überhaupt die Liebe und der Antheil am Reiche. Bleibt dagegen dieses Andere zurück, so ist damit nicht die Gerechtigkeit überhaupt weg, sondern nur eine gewisse höhere und ungewöhnliche Schwunghaftigkeit des sittlichen Muthes." (S. 390 f.) Wenn Hirscher hierauf diese seine Unterscheidung durch das Beispiel des reichen Jünglings im Evangelium erläutert, so beweist dieses vielmehr bestimmt die Unstatthaftigkeit derselben; denn jener Jüngling ging eben dadurch, daß er dem „Rath-

---

*) Vgl. Thiersch, Vorles. über Katholicismus und Protestantismus, II., S. 166—170. 172.

schlag" des Erlösers nicht gehorsamte, seines Antheiles am Reiche Gottes verloren. S. Mtth. 19, 23. 24. Im weiteren Verfolge nimmt ja auch der treffliche Mann in der That selbst die Behauptung zurück, daß es Rathschläge gebe, die nicht wirkliche Pflichten begründeten, wenn er S. 394. in einer Anmerkung hinzufügt: „Was hiernach von keinem äußeren Gesetze geboten werden kann und geboten wird, ist darum noch keineswegs in das Belieben des Menschen gestellt. Die Liebe (als lebendige Kraft) hat ihre dem Grade ihres Daseins entsprechenden Anforderungen in sich selbst, und sie sündigt, so sie hinter sich selbst zurückbleibt."

§. 857. Die Pflicht ist wesentlich einerseits Eine, so daß sie in Einer (völlig abstrakten) Formel (s. §. 852.) ausgedrückt werden kann, andererseits aber ein organisch einheitliches System von vielen besonderen Pflichten. Dieses System der besonderen Pflichten ist wesentlich doppelseitig, und kann daher auch nur durch eine doppelseitige Darstellung auf erschöpfende Weise wissenschaftlich beschrieben werden. Vermöge des Verhältnisses der Pflicht zum Gesetze liegt es nämlich in ihrem Begriffe, daß sie durch die teleologische Beziehung auf den sittlichen Zweck bestimmte Handlungsweise ist. Denn diejenige Bestimmtheit des Handelns, die das Gesetz fordert, hat ihren Grund in der Zweckbeziehung desselben. Diese teleologische Beziehung auf den sittlichen Zweck ist aber nicht eine einfache, sondern eine doppelte; deßhalb nämlich, weil der sittliche Zweck selbst ein doppelter oder vielmehr (da er in seiner Duplicität mit sich selbst identisch ist) ein doppelseitiger ist, der individuelle und der universelle, der des Einzelnen und der der sittlichen Gemeinschaft. Sonach bestimmen sich die Pflichten einerseits aus der teleologischen Beziehung auf den individuellen sittlichen Zweck und andererseits aus der auf den universellen. Aus jenem Gesichtspunkte bestimmt sind sie die Selbstpflichten, aus diesem bestimmt die Socialpflichten. Nicht etwa bilden jene einen einzelnen Theil des Systemes der Pflichten und diese wieder einen anderen, sondern Beide sind koordinirte selbstständige Systeme. Jedes von beiden Systemen stellt für sich die Totalität der Pflichten dar, nur jedes nach einer anderen Seite, weil aus einem anderen Standorte betrachtet. Das System der Pflichten hat so einen Avers und einen Revers, je nachdem bei seiner Kon-

struktion entweder der individuelle sittliche Zweck zum bestimmenden Gesichtspunkte genommen wird oder der universelle. Eben deßhalb läßt es sich nur dadurch vollständig darstellen, daß es nach einander aus jedem dieser beiden Gesichtspunkte konstruirt wird. Das System der besonderen Pflichten ist also nur als System einmal der Selbstpflichten und das andere Mal der Socialpflichten darstellbar. Eine weitere Seite aber kann dasselbe nicht haben, da der sittliche Zweck wesentlich nur ein doppelseitiger ist, mithin die teleologische Bestimmtheit des Handelns nur eine doppelte sein kann. Hierin gründet sich die Nothwendigkeit der Eintheilung der besonderen Pflichtenlehre in die Lehre von den Selbstpflichten und in die von den Socialpflichten. Welche dieser beiden Abtheilungen der anderen voraufgeschickt wird, das ist im Wesentlichen gleichgültig, und läßt sich lediglich aus Rücksichten der didaktischen Zweckmäßigkeit entscheiden.

Anm. Wir verwerfen demnach die hergebrachte trichotomische Eintheilung der Pflichten in Pflichten gegen Gott, Pflichten gegen uns selbst und Pflichten gegen den Nächsten. Und zwar theils sofern sie eine trichotomische ist, theils sofern sie die Pflichten aus dem Gesichtspunkte der Verschiedenheit ihrer s. g. Objekte eintheilt. Das Erstere angehend kann der Natur der Sache zufolge nur eine dichotomische Eintheilung der Pflichten stattfinden. Denn wirklich verschiedene Systeme der Pflichten können sich nur aus einer Verschiedenheit der Zweckbeziehung des Handelns ergeben, diese Zweckbeziehung aber kann schlechterdings nur die im Obigen aufgestellte doppelte sein. Zwar ist das pflichtmäßige Handeln wesentlich ein zugleich religiöses (§. 843.) und näher ein Handeln zugleich in teleologischer Beziehung auf den Zweck Gottes, und es scheint sich so noch ein drittes System von Pflichten zu ergeben, das der Religionspflichten; allein dieser Zweck Gottes ist ja in concreto nichts anderes als eben der sittliche Zweck selbst, und so fallen denn jene Religionspflichten in concreto*) schlechthin zusammen mit dem Komplexe der beiden anderen Systeme der Pflichten. Besondere Religionspflichten gibt es in der Pflichtenlehre nur in dem Maße, in welchem für den Ethiker das sittliche Gebiet und das religiöse an sich aus einander fallen**). Daher je mehr Kirche, desto mehr besondere Re-

*) 1. A.: der Sache nach.

**) Vgl. Baumgarten-Crusius, Lehrb. der chr. Sittenl., S. 317 f.

ligionspflichten, was namentlich an dem Verhältnisse zwischen der katholischen Sittenlehre und der evangelischen in diesem Punkte sehr anschaulich wird. In Wahrheit bestehen unsere Religionspflichten eben darin, daß wir den Willen Gottes thun; dieser aber geht auf Alles, was wir nur immer sowohl uns selbst als dem sittlichen Gemeinwesen sittlich Förderliches leisten können, *und schlechterdings auf nichts sonst*, so daß er folglich den Umfang der sittlichen Pflichten vollständig erschöpft, ohne ihn noch überdieß irgendwie zu überschreiten*). Unsere Pflichten haben allerdings *wesentlich* eine Beziehung auf den Zweck Gottes; aber da sie diese Beziehung *alle*, und alle auf *wesentliche* Weise, haben, so gibt es keinen Ort für eine *besondere* Kategorie von Religionspflichten**). Es müßten diese *besonderen* Religionspflichten solche Pflichten sein, die *lediglich* vermöge der Beziehung unseres Handelns auf den Zweck Gottes Pflichten wären; solche aber kann es dem Begriffe der Pflicht zufolge nicht geben. Wenn wir so läugnen, daß es in der Ethik *ein besonderes System* von Religionspflichten gibt, so thun wir dieß durchaus nicht etwa in dem Sinne, in welchem von vielen Seiten her die s. g. Pflichten gegen Gott in Anspruch genommen worden sind***). Daß es solche Pflichten oder, richtiger ausgedrückt, Religionspflichten gibt, daran ist von unserem Standpunkte aus auch nicht von ferne ein Zweifel möglich, da sich von ihm aus vielmehr *alle* Pflich-

---

*) Vgl. *Schleiermacher*, Krit. d. bish. S.-L., S. 142 (S. W. III., 1.); *Daub*, Syst. d. theol. Moral, I., S. 251 f.

**) >Vgl. H. *Ritter*, Encykl. d. philos. Wissensch., III., S. 45 f.<

***) Insbesondere auch von *Kant* in seiner Tugendlehre (S. W., B. 5.). Eine „*Religionspflicht*“ erkennt er allerdings an, „die nämlich der Erkenntniß aller unserer Pflichten *als* (instar) göttlicher Gebote“ (S. 278). Er faßt die Religionspflicht als eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst und bemerkt, „im *praktischen* Sinne“ könne gesagt werden: „Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.“ (S. 279.) Vgl. auch S. 329—335. Hier heißt es unter Anderem: „Diese Pflicht *in Ansehung* Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. nicht objektive die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen Anderen, sondern nur subjektive zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft.“ Darin hat übrigens *Kant* ganz Recht, wenn er (ebendas., S. 278 f.) von einer „Pflicht *gegen Gott*“ nichts wissen will (s. unten), ungeachtet freilich die Gründe, mit denen er seinen Protest wider dieselbe ausführt, nicht gültig sind. Gegen *Kant* s. *Marheineke*, Theol. Moral, S. 71.

ten als wesentlich religiöse darstellen. Was von ihm aus nicht nur in Frage gestellt, sondern gradezu verneint wird, ist nur, daß diese Religionspflichten bei der Eintheilung der Pflichten ein Eintheilungsglied abgeben können. Diese beiden Fragen werden gewöhnlich mit einander vermengt, und grade hierdurch ist dieser Punkt so verwirrt geworden. Diejenigen, welche überhaupt keine Religionspflichten gelten lassen wollen, thun dieß, weil sie läugnen, theils daß der Zweck Gottes oder, wie sie sagen, sein Wille Princip einer teleologischen Bestimmung unseres Handelns werden könne, indem er ja für uns unerkennbar sei, theils daß Gott Objekt unseres Handelns sein könne. Die erstere Negation bedarf hier gar nicht erst einer Widerlegung, die andere würde, auch wenn sie von Bestand wäre, die Realität von Religionspflichten in dem Sinne, wie die Gegner diesen Ausdruck verstehen, noch gar nicht umstoßen. Denn unser Handeln ist in Beziehung auf gar mancherlei Gegenstände durch das Gesetz bestimmt (d. h. wir haben in Beziehung auf gar mancherlei Gegenstände Pflichten), die, das Wort Handeln in dem Sinne jener Sittenlehrer genommen, nicht direkt Objekt unseres Handelns sein können. Jene Moralisten betrachten nämlich als das charakteristische Merkmal des Handelns, daß es eine Veränderung in seinem Objekte hervorbringe*), und so denken sie dabei immer nur an das bildende Handeln. Es gibt ja aber auch ein erkennendes Handeln, und daß für dieses auch Gott Objekt sein kann und sein soll, das müssen Alle eingestehen, die nicht eine absolute Unerkennbarkeit Gottes behaupten. Aber nicht einmal das ist gegründet, daß für unser bildendes Handeln Gott kein Objekt ist, oder daß wir auf ihn nicht wirken, seine Persönlichkeit nicht affiziren können. (S. §. 260 fg.) Das christlich fromme Bewußtsein wenigstens kann sich in der Vorstellung von Gott, aus welcher dieser Satz abfließt, schlechterdings nicht wiedererkennen. Denn ihm ist es gewiß, daß wir Gott erfreuen und betrüben können, so wie er lieben und zürnen kann, und daß unser Gebet über ihn etwas vermag (Jac. 5, 16.). Allerdings ist es zunächst die Wirksamkeit Gottes auf und in uns**), was Objekt unseres Handelns in der angegebenen Beziehung ist; aber diese Wirksamkeit Gottes auf und in uns ist nichts von Gott selbst verschiedenes, sondern Er

*) Vgl. Flatt, a. a. O., S. 235 f.

**) Daher ist unser Gott betrüben bestimmter ein den heiligen Geist Gottes betrüben: Eph. 4, 30.

selbst, der »uns gegenwärtige und in uns daseiende« *). Nur das hat freilich seine Richtigkeit, daß unser auf Gott gerichtetes Handeln — es sei nun ein Uns seiner Wirksamkeit auf und in uns öffnen oder ein Ihr widerstreben — unmittelbar immer unsere eigene, in irgend einem Maße noch materielle Natur, auf welche eben Gott einwirkt, zum Objekte hat, als erkennendes ihr Affizirtsein durch die göttliche Einwirkung in unser Selbstbewußtsein aufnehmend, als bildendes sie in teleologischer — entweder positiver oder negativer — Beziehung auf die Einwirkung Gottes auf sie modifizirend. Denn alles unser Handeln überhaupt ist ja wesentlich eine unmittelbar auf die materielle Natur gerichtete Funktion unserer Persönlichkeit (§. 222 fg.). Und diese unsere eigene Natur ist allerdings bei unserem auf Gott gerichteten Handeln das alleinige empirisch nachweisbare Objekt. Sofern endlich das höchste sittliche Gut wirklich Gottes eigener Zweck ist, kann sogar auch von einer „Läsion" Gottes durch unser sittlich böses Handeln die Rede sein, deren Gedanken Kant (Tugendlehre, S. 333) für einen sich selbst widersprechenden hält. Nicht minder müssen wir, auf den zweiten Punkt kommend, die gangbare trichotomische Eintheilung der Pflichten auch deßhalb zurückweisen, weil die logische Kategorie, welche ihr zum Grunde liegt, durchaus untauglich dazu ist, um für die Eintheilung der Pflichten die Basis abzugeben. Der Ausdruck „Pflicht gegen Jemanden" ist schon deßhalb mißlich, weil er mehrdeutig und also unbestimmt ist. Auf die Frage, was es doch heißen solle, eine Pflicht gegen Jemanden haben, antworten die Einen **), es bedeute, daß eine bestimmte Hand-

*) 1. A.: in uns gegenwärtige und daseiende.

**) So Schleiermacher, Krit. d. bish. S.-L. (S. W., III., 1.), S. 142: Von der nicht leicht verständlichen Redensart „eine Pflicht gegen Jemand" ist die strengste Bedeutung unstreitig die, es sei diejenige, welche zur Pflicht werde vermittelst einer Nöthigung durch den Willen eines Anderen, nämlich des Verpflichtenden." Aehnlich Reinhard, Chr. Moral, II., S. 178, der übrigens die Schwierigkeit der hier in Rede stehenden Eintheilung der Pflichten gar wohl fühlt. Nach ihm liegt bei ihr der Eintheilungsgrund „bloß in der nächsten und unmittelbaren Ursache der Verbindlichkeit zu etwas, die bald von unserer eigenen Vollkommenheit, bald von der Vollkommenheit Gottes und unserem daraus entspringenden Verhältnisse gegen ihn, bald von der Vollkommenheit unserer Mitgeschöpfe hergenommen sein kann." Wenn man diese Eintheilung mache, — setzt er hinzu — so behaupte man, „daß jede Pflicht eine Pflicht gegen die drei genannten Objekte zugleich sei, weil Alles, was uns das Sittengesetz unserer eigenen Vollkommenheit wegen" (hier tritt

lungsweise eine pflichtmäßige oder eine sittlich geforderte sei vermöge des Willens eines Anderen als des Verpflichtenden. Ist nun dieß der logische Gesichtspunkt, so ist es augenscheinlich, daß es von ihm aus zu gar keiner Eintheilung der Pflichten kommen kann. Von ihm aus angesehen stehen ja alle Pflichten in derselben Kategorie. Denn bei allen ist jener Verpflichtende kein anderer als das Gesetz oder genauer Gott durch dasselbe. Aus diesem Standorte aufgefaßt gibt es nur Pflichten gegen Gott und keine anderen. Von Pflichten gegen uns selbst kann, wenn das „gegen" diese Bedeutung hat, ohne Widersinn überhaupt gar nicht die Rede sein*), und von Pflichten gegen Andere nur im juristischen Sinne, nicht im ethischen. Dagegen sagen Andere**), das „gegen" bezeichne das Objekt der Pflicht, d. h. doch wohl des pflichtmäßigen Handelns des sittlichen Subjektes. Allein damit wird übel nur noch ärger gemacht. In mehrfacher Hinsicht. Denn einmal erhält man so freilich Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen den Nächsten, aber ohne daß damit etwas gewonnen ist; denn in concreto fallen nach wie vor die ersten mit den beiden anderen schlechthin zusammen. Für's andere aber kann man von diesem Gesichtspunkte aus bei den drei genannten Kategorieen von Pflichten unmöglich stehen bleiben. Ein vor allen anderen hervortretendes Objekt des pflichtmäßigen Handelns ist ja bei ihnen noch gar nicht berücksichtigt, die äußere materielle Natur. Es müssen folglich noch viertens Pflichten gegen diese hinzukommen. Hier aber zeigt es sich nun auch, wie bei dieser Eintheilung der Begriff der Pflicht selbst unmerklicherweise ganz abhanden gekommen ist; denn Pflichten gegen die gesammte äußere materielle Natur, nicht allein die lebendige, sondern grade vorzugsweise auch die todte, erkennt kein Verständiger an***). Ferner stimmt jene Erklärung auch gar nicht zusammen mit

---

also der Gesichtspunkt der Zweckbeziehung deutlich hervor!) „gebietet, auch dem Verhältnisse gemäß ist, in welchem wir mit Gott stehen, und die Vollkommenheit der Welt mehren muß, die ohnehin nichts anderes als das Resultat von der Vollkommenheit aller Einzelnen ist."

*) Kant's Versuch, den inneren Widerspruch zu lösen, der in dem so gefaßten Begriffe der Pflicht gegen uns selbst liegt, in der Tugendlehre, S. 245—247 (B. 5. d. S. W.), schafft keine wirkliche Hülfe, auch in der Wendung nicht, die Daub (Syst. d. theol. Moral, II., 2, S. 235—241) ihm gibt. Vgl. auch den Versuch von Marheineke, Theol. Moral, S. 281—290.

**) Unter ihnen ist auch Flatt, Chr. Moral, S. 234—237. Er verhehlt aber dabei die nicht zu übersehenden Bedenklichkeiten nicht.

***) Fichte, S.-L., S. 343 (B. 4.): „Das eigentliche Objekt des Vernunft-

der Art und Weise, wie man allgemein die einzelnen Pflichten unter die in Rede stehenden drei Klassen vertheilt. Denn gibt hier das Objekt des Handelns den Gesichtspunkt ab, so müssen viele jetzt sogenannte Selbstpflichten unter die Nächstenpflichten gestellt werden und umgekehrt. Die Pflicht der Nothwehr z. B., die Jedermann für eine Selbstpflicht nimmt, muß dann augenscheinlich den Pflichten gegen den Nächsten beigezählt werden, denn dieser letztere ist ja das unmittelbare Objekt des bei ihr stattfindenden Handelns; die Pflicht dagegen, dem Nächsten durch eigene Anstrengung hülfreich Dienste zu leisten, muß in diesem Falle eben so offenbar sich aus einer Nächstenpflicht, wofür sie allgemein gilt, zu einer Pflicht gegen uns selbst umtaufen lassen. Das allerschlimmste aber ist endlich, daß, wenn man das pflichtmäßige Handeln aus dem Standorte dieser Kategorie auffaßt, jede Möglichkeit einer Konstruktion desselben verschwindet. Denn aus dem Begriffe des Objektes, auf welches das Handeln sich richtet, es sei nun das erkennende oder das bildende, für sich allein läßt es sich durchaus nicht ableiten, in welcher bestimmten Weise es sich auf dasselbe zu richten hat, um der sittlichen Forderung zu entsprechen oder pflichtmäßig zu sein. Handlungsweisen lassen sich auf diesem Wege überhaupt gar nicht konstruiren, also auch gar keine Pflichten, geschweige denn Systeme derselben. Von diesem Standpunkte aus könnte es zu nichts weiter kommen, als zu einer, im besten Falle recht vollständigen, empirischen Beschreibung der unmittelbaren Objekte des Handelns, d. h. der irdischen materiellen Natur im weitesten Sinne des Wortes; aber zu einer Beschreibung dieser Objekte gar nicht als Objekte eines eigentlichen Handelns, d. h. eines Handelns im sittlichen Sinne des Wortes, d. i. gar nicht als solcher, die für den Handelnden Gegenstände einer bestimmten wesentlich sittlichen Aufgabe sind und zu ihm in einer bestimmten wesentlich sittlichen Relation stehen; kurz, es könnte zu nichts weiter kommen als zu einer Naturgeschichte. Noch andere wieder endlich erklären, das „gegen" wolle nur ganz unbestimmterweise so viel als „in Beziehung auf" bedeuten, und die fragliche Eintheilung klassificire die Pflichten nur ganz allgemeinhin nach den Objekten, auf welche sie sich irgend-

zweckes ist immer die Gemeine vernünftiger Wesen. Entweder es wird auf dieselbe unmittelbar gehandelt, oder es wird gehandelt auf die Natur um jener willen. — Ein Wirken auf die Natur, bloß um der Natur willen, gibt es nicht: der letzte Zweck dieses Wirkens sind immer Menschen."

wie bezögen, ohne daß deßhalb das durch sie bestimmte Handeln sich grade immer direkt auf diese Objekte richten müsse. Will man nun dieß auch für einen Augenblick gelten lassen, so muß doch ein Handeln, das sich auf einen Gegenstand bezieht, in concreto gefaßt, sich in einer bestimmten Weise auf denselben beziehen, und so fragt man unvermeidlich sofort weiter, welche Beziehung nun hier gemeint sei. Gewiß aber wird sich keine andere angeben lassen als die auf den Zweck des Handelnden bei seinem Handeln. Die bestrittene Eintheilung will also in der That besagen, die pflichtgemäße Weise (Bestimmtheit unseres Handelns werde durch eine dreifache Zweckbeziehung desselben bestimmt, durch die Beziehung einmal auf den eigenen Zweck des handelnden Individuums, für's andere auf den Zweck seines Nächsten und endlich auf den Zweck Gottes. Und dieß hat in der That seine Richtigkeit, ergibt aber, wie wir bereits vorhin gesehen haben, in concreto doch nur zwei Systeme von Pflichten, nicht drei. Am natürlichsten denkt man, wenn man von Pflichten gegen Jemand hört, unstreitig an Verbindlichkeiten (§. 853.), und so kann dieser Ausdruck endlich wohl auch noch so verstanden werden, als verlange er, daß die Pflichtenlehre das System der Pflichten als ein System von Verbindlichkeiten ausführe. Allein versucht sie dieses, so muß sie sofort die Trichotomie aufgeben. Denn Verbindlichkeiten können wir nur gegen Andere haben, mithin nur gegen den Nächsten und gegen Gott, und so ergäben sich von hier aus nur zwei Systeme, die Pflichten gegen den Nächsten und die gegen Gott. Aber auch diese beiden Systeme würden sich augenblicklich wieder auf ein einziges reduciren, auf die Pflichten gegen den Nächsten. Denn da unsere Leistungen an Gott in concreto keine anderen sind als unsere Leistungen an den sittlichen Zweck (unsere Beiträge zur Realisirung des höchsten sittlichen Gutes), so gibt es eben so wenig besondere Verbindlichkeiten gegen Gott als es besondere Pflichten gegen ihn gibt. Außerdem würde aber auch die Pflichtenlehre, so behandelt, durchaus einseitig und unvollständig ausfallen müssen. Denn für die Selbstpflichten hätte sie gar keinen Ort; höchstens könnte sie dieselben ganz indirekt abhandeln, sofern allerdings der Einzelne sich selbst der Gemeinschaft schuldig ist. Die Pflichten gegen Gott aber würden nun, da den Selbstpflichten keine Darstellung zu Theil geworden, allerdings mit Recht theilweise eine besondere Darstellung verlangen, weil sie ja nur durch die Nächstenpflichten und die Selbstpflichten zusammengenommen erschöpft werden. So zeigt sich denn die logische Kategorie

des „gegen“ als hier durchaus verwirrend. Die Ethik hat sie überhaupt völlig fallen zu lassen. Es ist auch ein bloßer Schein, wenn es das Ansehen hat, als behielten wir von der gewöhnlichen trichotomischen Eintheilung zwei Glieder bei, und würfen nur das dritte weg. Auch die Selbstpflichten werden wir nämlich keineswegs als Pflichten *gegen* uns selbst behandeln, und eben so wenig die Socialpflichten als Pflichten *gegen* den Nächsten, bei welcher letzteren Benennung überdieß auch noch der Terminus „der Nächste“ *) irreleitend ist. Werden nämlich die Socialpflichten als *Nächstenpflichten* behandelt, so werden sie ja doch wieder aus dem Gesichtspunkte der *individuellen* sittlichen Zweckbeziehung, nur einer fremden, was aber gar keinen wesentlichen Unterschied macht**), konstruirt, während sie ihrem Begriffe zufolge aus dem Gesichtspunkte des *universellen* sittlichen Zweckes, d. h. des Zweckes der sittlichen Gemeinschaft konstruirt werden müssen. Sie heißen deßhalb am angemessensten *Socialpflichten*, indem dieser Name ihren eigenthümlichen Charakter bestimmt ausdrückt. Umsonst ist es auch, daß die herrschende trichotomische Eintheilung sich durch die Auktorität der heiligen Schrift zu schützen sucht. Denn was das Alte Testament betrifft, so kann zunächst unter demselben überhaupt nur in einem uneigentlichen Sinne schon von Pflichten die Rede sein (§. 798. 819.), und die Eintheilung derselben darf daher natürlich in ihm nicht gesucht werden. Sodann aber weiß dasselbe in dieser Beziehung auch von gar keiner Trichotomie. Denn es stellt keineswegs etwa als *zwei* Gebote neben einander, uns selbst zu lieben und den Nächsten zu lieben, sondern es setzt nur, indem es 3 Mos. 19, 18., vgl. V. 34., gebietet, den Nächsten zu lieben, als nähere Bestimmung der Beschaffenheit der so gebotenen Liebe des Nächsten die Forderung hinzu, daß wir ihn „wie uns selbst“ lieben sollen; ein *Gebot* der Selbstliebe spricht es nirgends aus. Wenn es nun aber so eine Zweierleiheit der Pflichten, gegen Gott

---

*) Ueber die Bedeutung des Namens „der Nächste“ im Neuen Testament s. *Baumgarten-Crusius*, Lehrb. d. chr. Sittenlehre, S. 326.

**) Daher behauptet *Schleiermacher*, Krit. d. bisher. Sittenlehre, S. 141—144. gegen die Eintheilung der Pflichten in Pflichten gegen uns selbst und Pflichten gegen Andere *in ihrem gewöhnlichen Sinne* ganz mit Recht, daß „ihr nichts Wesentliches im Pflichtbegriffe zum Grunde liege.“ Vgl. auch *Marheineke*, Theol. Moral, S. 69—71, wo ein wesentlicher Unterschied zwischen diesen beiderlei Pflichten aus dem Grunde geläugnet wird, weil das eigentliche Wesen *beider* darin bestehe, daß sie Pflichten gegen die Menschheit, gegen den Menschen als solchen seien.

und gegen den Nächsten nämlich, zu setzen scheint, so hält doch auch nicht einmal dieser Schein Stand. Denn in Wahrheit stellt es ein einziges Gebot entschieden an die Spitze des ganzen Gesetzes mit souveräner Majestät, ohne ihm irgend ein anderes beizuordnen, als das primitive Gebot, aus dem alle übrigen erst abfließen, in objektiver und in subjektiver Weise, das Gebot, Gott von ganzer Seele zu lieben: 5 Mos. 6, 5. C. 10, 12. 13. C. 11, 13. C. 30, 6; dem Gebot, den Nächsten (wie uns selbst) zu lieben, aber gibt es eine gar nicht besonders hervortretende Stellung unter vielen speciellen Geboten, tief unter jenem: 3 Mos. 19, 18, vgl. V. 34.*) Eben so wenig verfängt die Berufung auf das Neue Testament. Zunächst auf die eigenen Erklärungen des Erlösers: Matth. 22, 35—40. Marc. 12, 28—34, vgl. Luc. 10, 25—28. Denn einerseits kommt man, wenn man sich streng an sie hält, nur auf eine Dichotomie der Pflichten, indem der Herr durchweg ganz ausdrücklich von zwei Geboten spricht, da auch er das „wie dich selbst" nur als nähere Bestimmung des „du sollst deinen Nächsten lieben" nimmt; andererseits aber enthalten jene Erklärungen nur seine Antwort auf die Frage nach dem größten Gebot im alttestamentlichen Gesetz, und daß er sie eben nur so verstanden wissen wolle, bemerkt er auch noch ausdrücklich durch den Zusatz: „In diesen zweien Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten."**) Das ihm Eigenthümliche in seiner Antwort ist nur das Verhältniß, in welches er die beiden Gebote zu einander gesetzt durch das: *δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ*, wodurch er beide Gebote, das der Gottesliebe und das der Nächstenliebe, was das Alte Testament nicht thut, einander schlechthin gleichstellt.***) Wenn er nun gleichwohl das Gebot der Gottesliebe ausdrücklich die *πρώτη καὶ μεγάλη ἐντολή* nennt, so hat er, indem er neben ihr der Nächstenliebe den gleichen Rang zuweist, zwei *ἐντολὰς πρώτας καὶ μέγαλας*, was nur in dem Fall einen Sinn gibt, wenn er beide einerseits als schlechthin allumfassend, andererseits aber als materialiter schlechthin

---

*) >Dagegen Hofmann, Schriftbeweis, II., 2, S. 209.<

**) Vgl. Marheineke, a. a. O., S. 68 f.

***) Marheineke, a. a. O., S. 306: „Die christliche Sittenlehre gebietet daher, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, worin zugleich liegt, daß wer den Nächsten nicht liebt, kein Recht hat, sich selbst zu lieben; er muß sich vielmehr verachten."

zusammenfallend denkt.*) Vgl. 1 Joh. 4, 20. C. 5, 1—3.**) Und grade dieses ist das eigentlich Christliche und für die Sittenlehre Bedeutsame in jenem Wort des Erlösers, so wie an sich etwas unendlich Großes. Eine Eintheilung der Pflichten an die Hand zu geben, das hat er weder bei diesem Ausspruch noch sonst je beabsichtigt.***) Scheinbarer ist die fernere Berufung auf das σωφρόνως, δικαίως καὶ εὐσεβῶς Tit. 2, 11. 12. Und in der That, diese Stelle ist insofern sehr bedeutungsvoll, als man aus ihr sieht, daß Paulus in dem christlichen Handeln, und das muthmaßlich wohl in **jedem**, die dreifache Beziehung auf den Handelnden selbst (namentlich mit Rücksicht auf das Verhältniß der Persönlichkeit zur materiellen Natur in ihm, σωφρόνως), auf die sittliche Gemeinschaft (δικαίως) und auf Gott (εὐσεβῶς), und zwar, was am allernächsten liegt, als Zweckbeziehung, ausdrücklich gesetzt verlangte. Aber eine trichotomische Eintheilung der Pflichten ist damit weder gegeben noch beabsichtigt; denn der göttliche Zweck mit dem Menschen einerseits und der sittliche Zweck mit seinen beiden Seiten andererseits fallen nun einmal unabänderlich an sich schlechthin zusammen. Marheineke in s. System der theol. Moral, S. 68—72, theilt zwar die Pflichten auch trichotomisch ein, aber in anderer Art. Er sagt: „Fasset man das Eintheilungsprincip objektiv auf, so ergeben sich als die Kategorieen, worauf sich alle Pflichten beziehen, der Leib und das leibliche Leben, die Seele und deren Bildung und der Geist, wie er Mensch und Gott ist." (S. 71 f.). Er unterscheidet demgemäß 1) „die Pflicht in Bezug auf den Leib und das leibliche Leben", 2) „die Pflicht in Bezug auf die menschliche Seele" und 3) „die Pflicht in Bezug auf den Geist" nämlich a) „den subjektiven Geist", b) „den objektiven Geist" und c) „den absoluten Geist". Bei der Ausführung sucht er dann bei jeder einzelnen Pflicht die herkömmliche dreifache Beziehung auf den Menschen selbst, auf den Nächsten und auf Gott als leitenden Gesichtspunkt zu benutzen. „In solcher Abhandlung" — schreibt er S. 72 — „der Pflichten in Bezug auf den Leib, die Seele, den Geist ist nicht nur die Bewegung nach der Seite des Ich und Du und eben damit das Wesentliche der Unterscheidung von Selbst- und Nächstenpflichten, sondern auch die Pflicht gegen Gott oder die Religionspflicht mit enthalten."

---

*) Vgl. Reinhard, Syst. der christl. Moral, II., S. 7.

**) >Vgl. Hofmann, Schriftb., II., 2, S. 297.<

***) Vgl. Marheineke, a. a. O., S. 68 f.

§. 858. Die aufgestellte Eintheilung der Pflichten bewährt sich auch daran, daß bei ihr die für den Ethiker so peinliche Frage gar nicht erst entstehen kann, ob es auch Pflichten gegen die *unpersönliche* irdische Kreatur, wenigstens gegen die belebte, namentlich die Thierwelt, gebe.*) Wird die Eintheilung der Pflichten von den Objekten hergenommen, auf welche das Handeln sich unmittelbar richtet, so ist diese Frage freilich unumgänglich. (S. §. 857.) Denn daß die gesammte äußere materielle Natur, die lebendige wie die leblose, ein überaus wichtiges Objekt unseres Handelns ist, und daß es sittlich nichts weniger als gleichgültig sein kann, *in welcher Weise* dieses Handeln sich auf dieselbe richtet, also daß dasjenige Handeln, welches mit ihr zu thun hat, nothwendig unter die Pflichtbestimmung fällt, das ist freilich unwidersprechlich. Aber dessen ungeachtet bleibt doch der Gedanke einer Pflicht gegen die äußere materielle Natur oder auch nur gegen die Thierwelt schon für das richtige sittliche Gefühl ein widerstrebender; und ebenso muß ihn auch jedes besonnene Denken sofort zurückweisen, weil von einer *Pflicht* gegen irgend ein Unpersönliches, in welchem Sinne auch immer, nicht die Rede sein kann, indem ein solches uns unmöglich durch seinen Willen, den es gar nicht hat, eine bestimmte Handlungsweise anmuthen oder uns verpflichten kann**), und eben so wenig wir ihm gegenüber eine Verbindlichkeit haben können, schon deßhalb, weil es einer Verbindlichkeit im Verhältnisse zu uns unfähig ist, die Verbindlichkeit aber immer eine gegenseitige sein muß (§. 854.). Die hierin liegende Schwierigkeit fällt von unserem Standpunkt aus ganz von selbst weg. Denn einerseits ergeben sich von ihm aus freilich auch die pflichtmäßigen Bestimmtheiten (Weisen) des direkt auf die äußere materielle Natur gerichteten Handelns; aber andererseits werden dieselben von ihm aus keinesweges etwa aus der Beziehung auf einen in dieser äußeren materiellen Natur selbst liegenden und von ihr für sich gesetzten Zweck abgeleitet, sondern aus dem sittlichen Zwecke selbst, wie er nach der

---

*) Im Wesentlichen gibt schon *Baumgarten-Crusius* über diesen Punkt das Richtige: Lehrbuch der christl. S.-L., S. 314 f. Vgl. auch *Martensen*, Moralphilosophie, S. 31.

**) Vgl. *Kant*, Tugendlehre, S. 276 f. (W. 5).

einen Seite hin der individuelle und nach der anderen Seite hin der universelle ist. Jene pflichtmäßigen Handlungsweisen treten daher für uns nicht etwa als eine besondere Klasse von Pflichten auf, sondern lediglich als Selbstpflichten und als Socialpflichten, und zwar als möglichst Beides, schlechthin in Einem.*) Die Grundsätze, welche für unser Handeln gegenüber von der unpersönlichen materiellen Natur maßgebend sein sollen, lassen sich in der Kürze etwa folgendermaßen zusammenfassen: Bringe die unpersönliche materielle Natur, so weit als nur immer dein Vermögen reicht, in deine Gewalt, und gebrauche sie unbedenklich und möglichst vollständig als Mittel für den sittlichen Zweck, Beides den universellen und den individuellen, d. h. als Mittel für die Realisirung des höchsten Gutes, wiederum des individuellen sowohl als des universellen, aber auch nur als Mittel hierfür, nie für irgend einen widersittlichen Zweck, — und verläugne bei ihrem Gebrauche nie deine persönliche menschliche Würde. Der Mensch darf also nicht nur die gesammte unpersönliche Natur, insbesondere auch die thierische Schöpfung, die nicht umsonst schon durch die Anordnung der Naturverhältnisse von dem Schöpfer seiner Herrschaft untergeben ist**), als Mittel für seinen Zweck gebrauchen, sondern er soll es sogar ausdrücklich; aber schlechterdings nur sofern und soweit als sein Zweck wirklich der sittliche und zwar der sittlich gute Zweck ist. Namentlich liegt die sittliche Bearbeitung der Thierwelt durch Zähmung und Abrichtung derselben für die Zwecke des Menschen, sofern sie an sich würdige sind, ausdrücklich mit in der sittlichen Aufgabe, und nur die Abrichtung der Thiere zu sittlich

---

*) Schon Kant behauptete richtig, daß die angeblichen Pflichten gegen die Thiere in Wahrheit Selbstpflichten seien. S. Tugendlehre, S. 276—278. (B. 5). Nur sind sie keineswegs bloß Selbstpflichten, sondern nicht minder auch Socialpflichten. Ebenso Marheineke, Theol. Moral, S. 135: „Selbst die Pflicht gegen die Thiere, die Nothwendigkeit, sie nicht zu martern, ist nicht eine mit dem Gegenstande, sondern erst mit dem Willen und dessen Subjekt kommende. In der That versündiget, wer ein Thier quält, sich nicht an diesem, sondern an sich selbst, an der Vernunft, an Gott, der sich auch der Thiere erbarmt. Der das brutum marternde Mensch verhält sich brutal, und gibt sich eine Bestimmtheit, der in ihm selbst sein Gefühl widerstrebt, wodurch er sich abstumpft, und sich auch zur Menschenquälerei fähig macht."

**) 1 Mos. 2, 28, Ps. 8, 7—9.

unnützen oder ihrer Natur zuwiderlaufenden Kunstfertigkeiten ist ohne weiteres verwerflich.*) Auch die Tödtung der Thiere, sofern sie nur nicht auf eine rohe und widersittliche Weise statt hat, ist als Mittel für einen sittlich berechtigten Zweck des Menschen durchaus in der Ordnung. Am augenscheinlichsten wenn sie Nothwehr des Menschen ist, im weitesten Sinne des Wortes. Zu einer solchen Nothwehr zur Wahrung der sittlichen Interessen gegen die Thiere durch relative Vertilgung dieser ist der Mensch bestimmt verpflichtet. Ebenso ist er physiologisch deutlich auf den Gebrauch auch der Thiere zu seiner Ernährung gewiesen, und so ist die Tödtung der Thiere für diesen Zweck an sich völlig pflichtmäßig. Nicht minder auch die im wirklichen Dienste der wissenschaftlichen Forschung.**) Selbst für den Zweck des Spieles (vgl. §. 381.), wenn anders es nur ein sittlich würdiges ist, ist der Mensch befugt, die Tödtung der Thiere zu benutzen, und die Jagd ist an sich etwas Untadliches.***) (Vgl. unten.) Bei seiner Behandlung der unpersönlichen irdischen Kreatur kommt es nun aber schlechterdings darauf an, daß der Mensch durch die Art und Weise derselben seiner eigenen persönlichen Würde nichts vergebe. Diese würde er schon durch zwecklose Zerstörung unpersönlicher Naturwesen überhaupt verletzen; denn bereits das Bewußtsein um die wesentliche Bedeutung der unpersönlichen irdischen Natur für den sittlichen Zweck und vollends die religiöse Betrachtung derselben als eines Werkes und Spiegels Gottes, namentlich auch seiner Weisheit, Güte und Freundlichkeit, erfüllt ihn ihr gegenüber mit ernster Werthhaltung, und flößt ihm in Beziehung auf sie einen Geist der Schonung und der Erhaltung ein.†) Noch entschiedener widerstreitet der sittlichen Würde des Menschen jede zwecklose Zerstörung des unpersönlichen Lebens, zumal des thierischen, und vollends jede Thierquälerei. Eben weil der Mensch das Leben mitzuempfinden und zu verstehen vermag, geziemt ihm Mitgefühl mit allem Lebendigen und besonnene Schonung desselben, die ihn antreiben, sorgsam alle

*) Vgl. Reinhard, Syst. der christl. Moral, III., S. 131.

**) Ueber die bedingungsweise Rechtmäßigkeit der Vivisektionen vgl. Reinhard, a. a. O., III., S. 134 f.

***) Vgl. de Wette, Chr. Sittenl., III., S. 265 f.

†) Vgl. Hirscher, a. a. O., III., S. 639 f.

vermeidlichen und zwecklosen Uebel von der Thierwelt abzuwenden und ihr jede vom Schöpfer ihr zugedachte Lust, soweit der höhere sittliche Zweck es verstattet, unverkümmert zu lassen. Der sittlich würdige Mensch hat auch gegen die unpersönliche lebendige Kreatur ein Herz voll Güte, nach dem Vorbild der zarten Güte Gottes, die ihm grade auch aus diesem niederen Gebiete seiner Schöpfung so unverkennbar entgegenleuchtet.*) Je mehr er sich seiner Macht über die unpersönliche Kreatur bewußt ist, desto mehr trägt er heilige Scheu, sie in einem anderen Sinne auszuüben als in dem der heiligen Güte Gottes.**) Zu den Objekten seiner ausdrücklichen erhaltenden Fürsorge gehören allerdings die Thiere überhaupt nicht***); wohl aber liegt ihm in Ansehung derjenigen Thiere, die er in den unmittelbaren Dienst für seine Zwecke genommen und so zu seinem Eigenbesitz gemacht, eben damit aber auch der allgemeinen Obhut der Natur entzogen hat, die bestimmte Fürsorge für sie ausdrücklich ob.†) Es sind dieß die Hausthiere. Zwischen ihnen und dem Menschen kann ein Analogon eines persönlichen Verhältnisses entstehen, welches sittlich auf jene veredelnde Wirkungen äußert, bei dem wir aber nie vergessen dürfen, aller unserer Güte gegen die Thiere ungeachtet, daß diese, und überhaupt alle unpersönlichen Naturwesen, nicht Menschen sind, und nicht als Menschen behandelt werden dürfen, sondern den sittlich geforderten Zwecken dieser unbedingt hintangesetzt, ja als Mittel untergeordnet werden müssen.††)

---

*) Vgl. Hiob 38, 41. Ps. 104, 28. Ps. 147, 9. Jona 4, 11. Matth. 6, 26—30. C. 10, 29.

**) „Grade weil dem Menschen die Thiere zum Gebrauche in seine Hand gegeben sind, und er über sie gesetzt ist als ein Gott, trägt seine Herrschaft auch den Charakter einer göttlichen, d. i. gütigen. Und grade weil er sie rechts- und schutzlos in seine Hand empfangen hat, so sieht er sie schlechthin an seine Großmuth angewiesen, und hütet sich, das Vertrauen des Schöpfers zu täuschen. Er nährt, pflegt und schont sie also; er hat, wo er sie zu seinem Dienste abrichtet oder gebraucht, Geduld mit ihnen; und wo er sie (sei es um Schaden abzuwenden oder Nutzen zu ziehen) tödtet, geschieht es auf eine seiner Humanität entsprechende Weise." Hirscher, a. a. O., III., S. 640 f.

***) Vgl. Reinhard, a. a. O., III., S. 173 f.

†) Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 315.

††) „Es ist namentlich Lieblos[illegible] für Thiere Aufwand zu machen,

Anm. 1. Die Frage wegen der sittlichen Zulässigkeit animalischer Ernährungsmittel gehört in letzter Beziehung vor das Forum der Physiologie. Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 316. Die für die Bejahung derselben sprechenden Gründe s. bei Reinhard, a. a. O., II., S. 556—559. IV., S. 600—602. Von biblischen Datis kommen in dieser Beziehung besonders 1 Cor. 10, 25. 26. 1 Tim. 4, 1—5 und der ganze Abschnitt 1 Cor. 8—10 in Betracht. Es gilt auch hier der allgemeine Grundsatz, den Daub (Syst. der theol. Moral, II., 1, S. 185) folgendermaßen trefflich ausspricht: „Genieße Alles, was materiell und in gerechter Weise dir zu Diensten steht, nur mache nicht den Genuß zum Zwecke deines Lebens; genieße so, daß du es auch entbehren kannst! Oder: verhalte dich im Gebrauch aller materiellen Genußmittel vernünftig und frei, d. h. laß diese Mittel nicht eine Gewalt über dich ausüben!"

Anm. 2. Bekannt ist der menschlich milde Sinn der mosaischen Gesetzgebung und des Alten Testamentes überhaupt auch gegen die Thiere. S. 3 Mos. 22, 24. 5 Mos. 22, 4. 6. 7. C. 25, 4. Spr. 12, 10. Sir. 7, 24, vgl. auch Matth. 12, 11. Die Stellen 3 Mos. 23, 5. 19. C. 34, 26 gehören nicht hierher, eben so wenig als Röm. 8, 19 ff.

Anm. 3. Bei der Thierquälerei liegt das Pflichtwidrige direkt nicht in dem dem Thiere zugefügten Schmerz, sondern in der Selbstherabwürdigung des thierquälenden Menschen. (Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 316.) Deßhalb beurtheilen wir es auch ganz anders, wenn ein Thier das andere quält, als wenn ein Mensch ein Thier quält.

---

während man die Armen darben läßt. Es ist Verirrung, einem Thiere seine Liebe zu schenken; und ist mehr als Verirrung, das angeborene Liebebedürfniß mit Thieren, z. B. mit Hunden, zu befriedigen, und sofort keinem Menschen mehr mit Herzlichkeit anzuhangen." Hirscher, a. a. O., III., S. 841 f. Vgl. Reinhard, a. a. O., I., S. 724.

Zweite Abtheilung.

Das System der Pflichten.

Erster Abschnitt.

Die Selbstpflichten.

§. 859. Das Subjekt der Selbstpflicht ist wie überhaupt das der Pflicht (§. 832.) allein der Christ, wie er entweder schon bekehrt oder doch wenigstens in der Bekehrung begriffen ist. Für den zwar der christlichen Gemeinschaft Angehörigen, aber nur erst äußerlich, besteht wenigstens ein Analogon von Pflicht in der Forderung, die sich an ihn stellt, sich zu bekehren oder vielmehr sich bekehren zu lassen (s. ebendas.). Und dieß ist dann, sofern es überhaupt Pflicht genannt werden kann, eben eine Selbstpflicht; aber auch die einzige Selbstpflicht, die es für einen solchen gibt, so lange er noch nicht wirklich in den Bekehrungsproceß eingetreten ist.

§. 860. Wird nun das Subjekt der Selbstpflicht so gedacht, mithin ausdrücklich als bereits in irgend einem Maße tugendhaft, so lautet die allgemeine Formel für die Selbstpflicht: Werde stetig immer tugendhafter, oder genauer: Handle so, daß du durch dieses dein Handeln in stetiger Weise immer tugendhafter wirst. Denn der individuelle sittliche Zweck, d. i. das individuelle höchste Gut, ist nur durch die vollendete Tugend realisirbar, mit dieser aber auch schon unmittelbar zugleich realisirt, so daß in concreto das individuelle höchste Gut nichts anderes ist als die vollendete Tugend selbst. Da in dem natürlich-sündigen Menschen die Tugend nur vermöge der

Wiedergeburt zu Stande kommt, und mithin seine vollendete Tugendhaftigkeit in concreto nur sein vollendetes Wiedergeborensein ist, so bestimmt sich die allgemeine Formel für die Selbstpflicht näher dahin: Schreite stetig fort in deiner Wiedergeburt, oder genauer: Handle so, daß du durch dieses dein Handeln in stetiger Weise in deiner Wiedergeburt fortschreitest, — werde stetig immer christlicher. Zur vollendeten wahren (d. h. christlichen) Tugend kann Niemand anders gelangen als auf dem Wege der Pflichterfüllung.*)

§. 861.**) Wenn nun so die vollendete Realisirung der eigenen Tugend der Zweck ist, auf welchen das selbstpflichtmäßige Handeln sich richtet: so erscheint als die Aufgabe für dieses die stetige Arbeit an der Förderung der eigenen Tugend, also näher an der Verbesserung der eigenen sittlichen Gesinnung und der eigenen sittlichen Fertigkeit. Auf diesen Zweck muß alles selbstpflichtige Handeln hingehen, und es kann kein anderes selbstpflichtmäßiges Handeln geben, als diese Arbeit an der eigenen sittlichen Vervollkommnung. Ein solches Handeln ist nun aber dasjenige, welches man das asketische nennt.***) Denn der Begriff der Askese ist eben dieser, ein lediglich auf die Erwerbung der eigenen Tugend oder näher der eigenen tugendhaften Gesinnung und Fertigkeit rein als solcher abzielendes Handeln zu sein, ohne irgend einen sonstigen außer dem handelnden Subjekt selbst, d. i. in der objektiven sittlichen Welt liegenden Zweck. Und so scheint sich denn alles selbstpflichtmäßige Handeln überhaupt als ein asketisches darzustellen, und die Lehre von den Selbstpflichten scheint gar nichts anderes zu sein als eine Asketik. So aber angesehen, als asketisches, erscheint das selbstpflichtmäßige Handeln als ein völlig leeres und verkehrtes. Als ein leeres, weil ihm ja, so gefaßt, gar keine materiale sittliche Aufgabe gestellt wäre, sondern lediglich eine formale. Welches seine Materie sei, das wäre bei ihm durchaus gleichgültig; es reichte vollständig hin, daß der Handelnde an ihr sich auf die richtige Form des Handelns einüben könnte. Gar nicht auf das

*) Marheineke, Theol. Moral, S. 296; „Das Süße der Tugend ist nur durch das Saure der Pflicht zu erlangen."

**) >Vgl. Palmer, Moral, S. 282—285.<

***) Ueber den Sprachgebrauch von Asketik s. Reinhard, a. a. O., IV., S. 5 ff., und Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 248.

Wirklich handeln wäre es bei ihm abgesehen, sondern einzig und allein auf das Handeln lernen und das Handeln können. Es wäre ein Handeln rein um der Uebung im Handeln willen. Aber um einer durchaus zwecklosen Uebung im Handeln willen; und eben deßhalb wäre es zugleich ein gänzlich verkehrtes. [Für das sich bloß auf das tugendhaft handeln können Einüben gibt es keinen sittlich bedeutungslosen Stoff. Der Stoff, an dem es sich einübt, ist immer ein sittlich entweder schon geformter oder doch ein zu formender. Ein solches asketische Handeln greift also immer zerstörend ein in die sittliche Welt. Grade wie das Kind bei seinen auf seine eigene Hand gemachten Versuchen, sich auf das Handeln können einzuüben, fortwährend Werthvolles zerstört.] Der sich so auf das Wirklich handeln können Einübende könnte es aber auch mit allen seinen Exercitien doch niemals zu diesem wirklichen Handeln bringen. Denn da für das sittliche Subjekt in jedem Moment immer noch etwas zu thun übrig ist für die Verbesserung seines Handeln könnens, also für die Vervollkommnung seiner Tugend, so könnte er pflichtmäßiger Weise nie dazu kommen, mit seinem Handeln können Hand anzulegen an das wirkliche Handeln oder seine bereits erworbene Tugend für ihren Zweck in Wirksamkeit zu setzen.*) Ueberdieß gibt es ja für die Lösung der sittlichen Aufgabe auch nicht ein Kleinstes von überschüssiger sittlicher Kraft, und nur dadurch, daß jede individuelle sittliche Kraft in jedem Moment mit ihrer ganzen Intensität durch wirkliches Handeln einen bestimmten integrirenden Theil des höchsten Gutes producirt, kann dieses wirklich zu Stande kommen. Es darf also schlechterdings gar nichts von sittlicher Kraft ausschließlich auf das bloße Handeln lernen verwendet werden, oder mit anderen Worten, es darf gar kein solches Handeln vorkommen, das, sittlich angesehen, lediglich Mittel wäre**) und nicht zugleich in sich selbst Zweck, d. h. das nur ein bloßes

*) Vgl. Schleiermacher, Krit. d. bisher. Sittenl., S. 302 f. (S. W. III., 1.)

**) Vgl. Schleiermacher, ebendaselbst. Ebenso Monologen, S. 419. (S. W., III., B. 1.): „Wolle ja nicht dieß jetzt, damit du hernach wollen könnest jenes! Schäme dich, freier Geist, daß das eine in dir sollte dienen dem andern; nichts darf Mittel sein in dir, ist ja eins so viel werth wie das andere

Mittel zur Realisirung des höchsten Gutes producirte, nicht aber zugleich einen wesentlichen Bestandtheil dieses letzteren selbst. Das rein asketische Handeln widerspricht sonach dem Begriffe des pflichtmäßigen Handelns gradezu, und die Asketik als besondere Disciplin zeigt sich als eine Verkehrung der Sittenlehre. Dazu kommt noch, daß das rein asketische Handeln, wenn es nach der Strenge seines Begriffes genommen wird, in concreto eine völlige Unmöglichkeit ist. Seinem Begriffe zufolge will es noch gar nicht wirkliches, d. h. einen wirklichen Bestandtheil des sittlichen Gutes producirendes Handeln sein, sondern ein bloßes Sich einüben auf das Wirklich normal handeln können, und nur dieses letztere produciren. Allein das Normal handeln können ist eben, mit Einem Wort, die Tugend, diese aber ist das individuelle sittliche Gut, — in ihrer Vollendung das individuelle höchste Gut; und so producirt denn das asketische Handeln dennoch wider Willen wirklich allemal einen Theil des zu realisirenden sittlichen Gutes, oder ist dennoch, was es seinem Begriffe nach durchaus zu sein verneint, ein wirkliches Handeln. Und so scheint es denn um das selbstpflichtmäßige Handeln, indem es nicht verläugnen kann, daß es ein asketisches ist, überhaupt geschehen zu sein. Allein jenen asketischen Charakter erhält doch das selbstpflichtmäßige Handeln nur dadurch, daß es rein als solches aufgefaßt wird. Diese Auffassung wird ja aber durch den Begriff der Pflichtmäßigkeit selbst ausdrücklich ausgeschlossen, dem zufolge in jedem pflichtmäßigen Handeln bestimmt beide Zweckbeziehungen gesetzt sein sollen, — und das in einander — die individuelle und die universelle (§. 845.). Das selbstpflichtmäßige Handeln ist daher ein wirklich pflichtmäßiges nur sofern es zugleich mit auf den universellen sittlichen Zweck gerichtet, also nur sofern es zugleich ein socialpflichtmäßiges ist. Durch diese in ihm wesentlich mitgesetzte Zweckbeziehung auf die sittliche Gemeinschaft und ihre Interessen, also auf die objektive sittliche Welt und ihre Forderungen erhält es seine bestimmte Materie, und befreit es sich somit von seinem leeren abstrakten Formalismus. Daran und dadurch,

---

drum was du wirst, werde um dein selbst willen. Thörichter Betrug, daß du wollen solltest, was du nicht willst!" Aehnlich auch Martensen, Moralphilos., S. 75: „Auf dem Standpunkte des Ideals muß kein Lebensmoment bloß Mittel sein, sondern zugleich unendlicher Zweck in sich selbst."

daß er sein Handeln an die Realisirung der objektiven sittlichen Zwecke der sittlichen Gemeinschaft setzt, an die in der objektiven sittlichen Welt vorliegenden Aufgaben für das Handeln, — daran und dadurch hat der Einzelne seine eigene sittliche Gesinnung und Fertigkeit zu üben und seine Tugend immer vollständiger zu Stande zu bringen; und wie dieß allein auf diesem Wege ihm wirklich gelingen kann, so soll er auch nur auf ihm an der Förderung seiner eigenen Tugend arbeiten.*) Hiermit ist denn die asketische Form des selbstpflichtmäßigen Handelns überwunden.**) Schlechthin vollständig läßt sie sich jedoch innerhalb des Bereiches des bloßen Pflichtverhältnisses nicht überwinden, weil innerhalb desselben die harmonische Kongruenz der selbstpflichtmäßigen Beziehung und der socialpflichtmäßigen im Handeln immer nur eine relative bleibt, wiewohl sie in stetigem Zunehmen begriffen sein muß (§. 845.). Einzelne asketische Handlungsweisen bleiben daher immer noch zurück unter den selbstpflichtmäßigen; sie verschwinden aber immer mehr vollends, je weiter die sittliche Entwickelung, Beides des Individuums und der menschlichen Gemeinschaft, in pflichtgemäßer Weise vorwärts schreitet.

§. 862. Der eigentliche Ort der Askese, d. h. derjenige, wo sie unbedingt berechtigt ist in dem Leben des Menschen, ist das Stadium

*) Vgl. Martensen, Moralphilos., S. 74: „Die successive Verwirklichung der persönlichen Vollkommenheit wird so wenig erreicht auf dem Wege der Askese, daß derselbe vielmehr davon abführt." Ebendas. S. 72 f. heißt es: „Vertieft sich das Subjekt in eine Reflexion über seine eigene Untüchtigkeit und Sündlichkeit, so tritt die moralische und religiöse Grübelei auf, eine fortgesetzte Beschäftigung mit dem inneren Zustand der Seele, welche den Menschen vom Gesammtleben entfernt. Der einzige Gedanke, der das Individuum erfüllt, ist der seiner eigenen Seligkeit, und die einzige Praxis, welche Werth hat für dasselbe, ist die an seiner eigenen Tugend und Vollkommenheit zu arbeiten."

**) Vgl. Martensen, Moralphilos., S. 74 f. Es heißt hier S. 75 sehr richtig: „Die Asketik muß in der objektiven Sittenlehre zu Grunde gehen." Desgl. Schwarz, Ev.-christl. Ethik, I., S. 225. II, S. 69—72. Eben hierher gehört auch der Satz Schleiermacher's, Chr. Sitte, Beil., S. 90: „Bildung des Talents und Bildung der Natur durch das Talent ist eine und dieselbe Funktion."

der Unmündigkeit.*) In dieser Lebensperiode ist nämlich in dem menschlichen Einzelwesen die Persönlichkeit noch nicht vollständig actu vorhanden, weil ihr sie causaliter bedingendes materiell physisches Substrat noch nicht vollständig entwickelt ist (vgl. §. 181 bis 183.). Eben deßhalb ist aber in ihr auch ein wahres Handeln des Individuums noch nicht möglich. Das unmündige Individuum lernt erst durch Andere, die es darauf einüben, handeln. Eben darin besteht seine Erziehung (§. 184.), und die Erziehung ist daher wesentlich Askese, und die Pädagogik wesentlich Asketik. Bis das Individuum so überhaupt handeln gelernt hat, so lange es also überhaupt noch nicht handeln kann, gibt es natürlich für dasselbe auch noch kein pflichtmäßiges Handeln und noch keine Pflichten im strengen Sinne des Wortes. Das Analogon aber der Pflicht, welches auch für das noch unmündige Individuum vorhanden ist, ist eben die sittliche Forderung, sich erziehen zu lassen, d. h. näher sich auf das >richtig< Handeln können einüben zu lassen. Die Askese, wie sie für das unmündige Alter gehört, ist also nicht ein Sich selbst auf das Handeln können einüben, sondern ein Sich auf das Handeln können einüben lassen; und um so unbedenklicher ist sie hier in der Ordnung. Uebrigens ist der Uebergang aus der Unmündigkeit in die Mündigkeit ein allmäliger, und in demselben Maße, in welchem diese eintritt, kommt es auch zu wirklichen Pflichten. Nur der schlechthin Unmündige (z. B. der schlechthin Blödsinnige) wäre auch schlechthin pflichtenlos. Wenn nun so in dem zur Mündigkeit heranreifenden Individuum nach und nach die Möglichkeit des eigentlichen Handelns immer vollständiger zu Stande kommt, und demnach auch Pflichten für dasselbe entstehen, so sind diese zunächst überwiegend bloße Selbstpflichten; je weiter jedoch die Reife vorschreitet, desto mehr treten diese seine Pflichten zugleich als Socialpflichten heraus, desto entschiedener beginnt in seinem pflichtmäßigen Handeln die selbstpflichtmäßige Beziehung sich mit der socialpflichtmäßigen zu erfüllen, und desto mehr tritt mithin auch der asketische Charakter desselben zurück. Irgend ein Minimum von Mitwirkung für die Erreichung des (universellen) Zweckes der sitt-

*) Vgl. Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 230 f.

lichen Gemeinschaft ist auch in denjenigen Funktionen des Kindes schon mitgesetzt, die zuerst im bestimmten Uebergange zu einem eigentlichen Handeln begriffen sind, und wäre es auch nur der sehr wesentliche Beitrag, den die Kinderwelt zur Lebensfreude der Erwachsenen beisteuert.

§. 863. Wenn so in dem Umfange des selbstpflichtmäßigen Handelns das eigentlich so zu nennende asketische Handeln je länger desto mehr in den Hintergrund zurückzuweichen hat, so muß nichts desto weniger jenem insofern durchgängig eine asketische Tendenz einwohnen bleiben, als es durchgängig die Förderung der eigenen Tugend des Handelnden, näher seiner tugendhaften Gesinnung und Fertigkeit ausdrücklich mit bezwecken muß. Das Handeln aber, mittelst dessen diese Tendenz sich bethätigt, muß je länger desto ausschließlicher ein auch materialiter sittlich bedeutsames und gefordertes, d. h. ein unmittelbar auf die Lösung der objektiven sittlichen Aufgabe gerichtetes sein.

§. 864. Da der Proceß der Wiedergeburt von der Bekehrung ab — die Heiligung — wesentlich zwei Seiten hat, eine negative, die Reinigung, und eine positive, die Ausbildung, welche, je geförderter derselbe ist, desto vollständiger in einander sind (§. 781—783.): so ist das selbstpflichtmäßige Handeln — wie ja auch das pflichtmäßige überhaupt (§. 849.) — als asketisches wesentlich Beides, einerseits ein reinigendes oder kathartisches, und andererseits ein ausbildendes oder gymnastisches, und je vollständiger diese seine beiden Seiten in einander sind, desto vollkommener ist es. So muß nun auch die asketische Tendenz, die allem selbstpflichtmäßigen Handeln bleibend einwohnen soll (§. 863.), wesentlich eine solche doppelseitige sein, eine kathartisch-gymnastische oder reinigend-ausbildende. In jedem selbstpflichtmäßigen Handeln muß die doppelte Tendenz mitgesetzt sein, einmal dem sündigen Hange, welcher dem Individuum immer noch einwohnt, eine bestimmte Gewalt anzuthun durch Mortifikation, und fürs andere die in demselben immer noch schlummernden sittlich[illegible]agen mehr und mehr zu erwecken und zu zeitigen [illegible] : [illegible] dieß so, daß diese

beiden Tendenzen sich je länger desto vollständiger gegenseitig durchdringen.

§. 865. Da nach §. 861. in dem selbstpflichtmäßigen Handeln unvermeidlich immer noch irgend ein Maß von asketischem Handeln zurückbleibt, so stellt sich der Lehre von den Selbstpflichten als nothwendige Aufgabe eine Asketik. Sie bildet das erste Hauptstück derselben.

§. 866. Da das pflichtmäßige Handeln ein selbstpflichtmäßiges ist vermöge seiner Abzweckung auf die stetige Förderung der eigenen Tugend des Handelnden, die Tugend aber ihrem Begriffe nach eine Vielheit von ihr wesentlichen Seiten an sich hat (§. 609—621.), und dieß, je vollkommener sie ist, in desto vollkommnerer gegenseitiger Durchdringung: so ist das Handeln ein selbstpflichtmäßiges nur sofern es auf die Förderung der eigenen Tugend des Handelnden nach allen ihren wesentlichen Seiten teleologisch gerichtet ist, und es ist ein desto vollkommneres, je bestimmter es zugleich auf die gegenseitige Durchdringung aller dieser besonderen Seiten der Tugend in ihrer Entwickelung abzielt. Es liegt also in dem Begriffe des selbstpflichtmäßigen Handelns, daß es die bestimmte Tendenz hat auf die Entwickelung zur tugendhaften Vielseitigkeit*), und zwar zur harmonischen. Dieß bestimmt sich noch genauer dadurch, daß die Tugend in der Mehrheit ihrer wesentlichen Seiten, indem die einzelnen von diesen sich wieder in sich selbst zerlegen, eine Vielheit von besonderen Tugenden ist, aber — weil die Tugend wesentlich in sich selbst Eine ist — eine einheitliche (§. 659—663.). Diesem gemäß ist nämlich das Handeln ein selbstpflichtmäßiges nur sofern es auf die immer vollständigere Entwickelung der einzelnen besonderen Tugenden, unmittelbar zugleich aber auch auf ihre immer vollständigere Aufnahme in eine organische Einheit teleologisch gerichtet ist. Es liegt mithin noch näher im Begriffe des selbstpflichtmäßigen Handelns, daß es die bestimmte Tendenz hat auf die Entwickelung des Individuums zum Tugendreichthum, und zwar zum harmonischen.

§. 867. Da der individuelle sittliche Zweck eines jeden schlechter-

*) Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 301.

dings nur in der Gemeinschaft erreichbar ist, und zwar vermöge eines bestimmen Organisch eingeordnetseins in dieselbe, d. i. vermöge eines bestimmten Berufes (§. 275.): so muß in dem selbstpflichtmäßigen Handeln die Tendenz auf die tugendhafte Vielseitigkeit und den Tugendreichthum des Individuums schlechterdings durch die Idee seines bestimmten Berufes beherrscht werden, so wie überhaupt alles Handeln ein selbstpflichtmäßiges nur ist, sofern es durchgängig durch diese Idee vermittelt ist. Eben kraft dieser durchgreifenden Herrschaft der Idee des bestimmten Berufes kommt in die tugendhafte Vielseitigkeit und in den Tugendreichthum die vorhin geforderte Harmonie.

§. 868. Wenn die Tugend, auf deren immer vollständigere Erzielung das selbstpflichtmäßige Handeln teleologisch bezogen ist, wesentlich eine Mehrheit von besonderen Seiten an sich hat: so kann das selbstpflichtmäßige Handeln in jedem einzelnen Moment nur eine dieser Seiten ausdrücklich und unmittelbar teleologisch ins Auge fassen. Das selbstpflichtmäßige Handeln ist mithin jedesmal ausdrücklich und unmittelbar nur auf die Förderung einer bestimmten Seite der Tugend gerichtet. Dieß jedoch freilich immer nur so, daß in der ausdrücklichen und unmittelbaren teleologischen Beziehung auf diese eine Seite der Tugend implicite und mittelbarer Weise die auf alle übrigen bestimmt mitgesetzt ist. Je vollständiger dieß der Fall ist, desto vollkommener ist das selbstpflichtmäßige Handeln. Jedes selbstpflichtmäßige Handeln geht also zwar wesentlich auf die Förderung der ganzen Tugend, nach allen ihren besonderen Seiten, aber dieß so, daß es immer ausdrücklich unmittelbar auf die Verbesserung einer bestimmten besonderen Seite der Tugend gerichtet ist.

§. 869. Indem so die in sich selbst Eine Selbstpflicht in eine Mehrheit von wesentlich zusammengehörigen Richtungen aus einander geht, löst sie sich in eine Vielheit von besonderen Selbstpflichten auf. Hierin liegt das Princip für die Eintheilung der Selbstpflicht. Es gibt eben so viele besondere Selbstpflichten als es wesentliche Seiten an der Tugend gibt. Dieser Unterschied der Selbstpflichten wird auch durch den Fortgang der sittlichen Entwickelung, so lange sie überhaupt die Grenze des Pflichtverhältnisses noch nicht über-

schritten hat, nicht aufgehoben; sondern nur dieß ist die Folge desselben, daß je länger desto vollständiger in jeder besonderen Selbstpflicht implicite alle übrigen mit eingeschlossen sind, so jedoch, daß zugleich in dem selbstpflichtmäßigen Handeln die ausdrückliche unmittelbare Beziehung auf die jedesmalige bestimmte einzelne Seite der Tugend je länger desto schärfer und reinlicher heraustritt. Eben infolge dieser Auflösung der Einen allgemeinen Selbstpflicht in eine Vielheit von besonderen Selbstpflichten stellt sich aber der Lehre von den Selbstpflichten nothwendig die Aufgabe einer wissenschaftlichen Verzeichnung der *besonderen Selbstpflichten*, und diese bildet ihr *zweites* Hauptstück.

Erstes Hauptstück.

Die Asketik.

§. 870. Sofern auch in dem Leben des Erwachsenen einzelne asketische Handlungsweisen immer noch vorkommen, als Maßregeln seiner Selbsterziehung zur Tugend (§. 861.), werden dieselben angemessen als Tugendmittel*) bezeichnet. Je mehr ihr Gebrauch bei dem Individuum zurücktreten kann, desto besser ist es mit diesem beschaffen. Diese Tugendmittel sind theils an sich sittliche, theils religiöse. Grade auf dem Gebiete der Asketik findet ja dem Begriffe dieser selbst zufolge ein ausdrückliches Auseinanderfallen des Sittlichen und des Religiösen statt, aber freilich auch nur ein relatives.

I. Die sittlichen Tugendmittel.

§. 871. Dem Begriffe der Sache gemäß fallen die sittlichen Tugendmittel unter vier allgemeine Kategorieen. Zunächst nämlich scheiden sie sich dem oben Bemerkten (§. 864.) zufolge in kathartische und gymnastische. Jede dieser beiden Klassen befaßt aber wieder zwei besondere Kategorieen in sich, nämlich theils Maßnahmen, die sich auf die Behandlung des Selbstbewußtseins, theils solche, die sich auf die Behandlung der Selbstthätigkeit beziehen. Das kathartische Verfahren, also das auf die Abtödtung gerichtete, ist nach der Seite des Selbstbewußtseins hin die Arbeit an der Selbsterkenntniß, nach der Seite der Selbstthätigkeit hin die Bußzucht (die Disciplin), — das gymnastische Verfahren, also das auf die Erneuerung gerichtete, ist

---

*) Ueber den Begriff des Tugendmittels vgl. Reinhard, Chr. Moral, IV., S. 414—419. 452 f.

nach der Seite des Selbstbewußtseins hin die Arbeit an der eigenen Aufklärung, nach der Seite der Selbstthätigkeit hin die Uebung. (S. §. 780.) So gibt es denn wesentlich viererlei sittliche Tugendmittel: 1) Tugendmittel der Selbsterkenntniß, 2) Tugendmittel der Bußzucht, 3) Tugendmittel der Selbstaufklärung und 4) Tugendmittel der Selbstübung.

§. 872. Die Aufgabe der Selbsterkenntniß ist die Scheidung des sittlichen Seins des Individuums von seiner ihm habituell gewordenen abnormen Form für das Selbstbewußtsein (§. 780.). Ihr eigentliches Tugendmittel ist daher natürlich die Selbstprüfung*). Diese aber hat, wenn sie für ihren Zweck wahrhaft fruchtbringend sein soll, ihre großen Schwierigkeiten und Gefahren. Sie darf nicht kleinliche und peinliche Grübelei über uns selbst werden, die in Wahrheit nur eine verlarvte Selbstzerstreuung ist**), und noch weniger ein lüsternes Wiederaufwühlen des Schmutzes der alten Sünde, und sie wird nur gar zu leicht die Nahrung geheimer Eitelkeit, bei der wir uns selbst im Spiegel beschauend, sogar darin uns selbst gefallen, daß wir Fehler und Sünden an uns entdecken***). Je mehr die Selbstprüfung nicht etwas Besonderes ist in unserem Leben, sondern nur der allgemeine Geist desselben, die durchgängige Tendenz auf die völlige Lauterkeit alles unseres Thuns und Lassens, die Alles beherrschende Richtung, es in allen Stücken genau zu nehmen mit uns selbst und uns durchgängig volle Klarheit zu verschaffen über unseren sittlichen Zustand, desto mehr ist sie die rechte†). Wird so der Geist der Selbstprüfung unser immer unzertrennlicherer Begleiter auf allen unseren Wegen, so wird es immer entbehrlicher, daß wir uns bestimmte regelmäßige Zeiten zur Selbstprüfung aussetzen, was so lange allerdings zweckmäßig ist, als uns das Geschäft der Selbstprüfung noch nicht eigentlich habituell geworden ist. In diesem letzteren Falle mag namentlich die tägliche Selbstprüfung, am Schlusse

*) Das N. T. fordert ausdrücklich zu ihr auf: Matth. 7, 3 ff. 1 Cor. 11, 31 u. s. w.

**) Vgl. Baumgarten-Crusius, Chr. Sittenlehre, S. 251 ff.

***) Vgl. Schwarz, Ev.-chr. Ethik, S. 98.

†) Vgl. Baumgarten-Crusius, S. 252.

eines jeden Tages*), eine zweckmäßige Uebung sein, wofern sie nur nicht in's Pedantische gezogen wird. Ueberdieß ist sie auch durch eine stille ruhige Lebensweise bedingt, die nicht in Jedermanns Macht steht. Für Jeden aber treten in seinem Lebensgange Momente und Situationen ein, die ihn, bald von außen her, bald von innen her, besonders unmittelbar und dringend zu einer umfassenden, über seinen gesammten sittlichen Zustand nach allen Seiten hin sich verbreitenden Selbstprüfung auffordern**). Bei der Gefahr, uns bei unserer Selbstprüfung durch die Selbstliebe und Eitelkeit verblenden zu lassen, ist es doppelt wichtig, daß wir bei unserer Selbsterforschung auch das Urtheil der Anderen über uns, das häufig viel unbefangener ist als unser eigenes, sorgsam mit zu Rathe ziehen, ohne Vorurtheil, daß es unbillig sein möge. Ganz besonders das Urtheil derer, mit denen wir am nächsten zusammenleben***), und das unserer Freunde, denen wir in dieser Beziehung die vertraulichste Offenheit mit allem Ernste zumuthen sollen. Wie denn überhaupt ohne ein wahres Freundschaftsverhältniß eine erfolgreiche Arbeit an der Selbsterziehung zur Tugend kaum möglich ist. Eben so verdient aber dem gegenüber auch das Urtheil derer, die uns übel wollen, bei dem in Rede stehenden Geschäfte unsere besonders genaue Aufmerksamkeit. Ein sehr zweideutiges Hülfsmittel bei ihm sind dagegen Selbstbekenntnisse und Autobiographien†), auch solche, — denn allein von diesen kann natürlich hier die Rede sein, — die ohne alles Absehen auf eine künftige Veröffentlichung aufgesetzt werden. Bei ihnen schleicht sich nämlich nur gar zu häufig die Eitelkeit mit ein, und leicht können sie mehr zur Selbstverblendung und zur Verdunkelung des inneren Wahrheitssinnes mitwirken als zur richtigen Selbsterkenntniß††). Die Selbstprüfung ist

*) Vgl. über diese Uebung, namentlich auch was das Geschichtliche bei ihr angeht, Reinhard, Syst. der christl. Moral, V., S. 128—132.

**) Vgl. Reinhard, V., S. 132—140; vgl. II., S. 250 ff

***) Schwarz, II., S. 107: „Prüfe dich also vorerst, ob du auf dem rechten Wege seiest, laß dir das die Menschen um dich her sagen, d. h. bemerke, ob sie sich bei dir wohlbefinden, weil ihnen dein Herz die Blüthen der christlichen Liebe aufschließt.“ Vgl. auch Reinhard, II., S. 254.

†) Vgl. über sie Reinhard [illegible] 1 ff.

††) Vgl. Hirscher [illegible] kennt sich selbst? und gibt sich in seiner [illegible] sich kennt?“ Sehr

nach der Seite des Selbstbewußtseins hin die Arbeit an der eigenen Aufklärung, nach der Seite der Selbstthätigkeit hin die Uebung. (S. §. 780.) So gibt es denn wesentlich viererlei sittliche Tugendmittel: 1) Tugendmittel der Selbsterkenntniß, 2) Tugendmittel der Bußzucht, 3) Tugendmittel der Selbstaufklärung und 4) Tugendmittel der Selbstübung.

§. 872. Die Aufgabe der Selbsterkenntniß ist die Scheidung des sittlichen Seins des Individuums von seiner ihm habituell gewordenen abnormen Form für das Selbstbewußtsein (§. 780.). Ihr eigentliches Tugendmittel ist daher natürlich die Selbstprüfung*). Diese aber hat, wenn sie für ihren Zweck wahrhaft fruchtbringend sein soll, ihre großen Schwierigkeiten und Gefahren. Sie darf nicht kleinliche und peinliche Grübelei über uns selbst werden, die in Wahrheit nur eine verlarvte Selbstzerstreuung ist**), und noch weniger ein lüsternes Wiederaufwühlen des Schmutzes der alten Sünde, und sie wird nur gar zu leicht die Nahrung geheimer Eitelkeit, bei der wir uns selbst im Spiegel beschauend, sogar darin uns selbst gefallen, daß wir Fehler und Sünden an uns entdecken***). Je mehr die Selbstprüfung nicht etwas Besonderes ist in unserem Leben, sondern nur der allgemeine Geist desselben, die durchgängige Tendenz auf die völlige Lauterkeit alles unseres Thuns und Lassens, die Alles beherrschende Richtung, es in allen Stücken genau zu nehmen mit uns selbst und uns durchgängig volle Klarheit zu verschaffen über unseren sittlichen Zustand, desto mehr ist sie die rechte†). Wird so der Geist der Selbstprüfung unser immer unzertrennlicherer Begleiter auf allen unseren Wegen, so wird es immer entbehrlicher, daß wir uns bestimmte regelmäßige Zeiten zur Selbstprüfung aussetzen, was so lange allerdings zweckmäßig ist, als uns das Geschäft der Selbstprüfung noch nicht eigentlich habituell geworden ist. In diesem letzteren Falle mag namentlich die tägliche Selbstprüfung, am Schlusse

*) Das N. T. fordert ausdrücklich zu ihr auf: Matth. 7, 3 ff. 1 Cor. 11, 31 u. s. w.

**) Vgl. Baumgarten-Crusius, Chr. Sittenlehre, S. 251 ff.

***) Vgl. Schwarz, Ev.-chr. Ethik, S. 98.

†) Vgl. Baumgarten-Crusius, S. 252.

eines jeden Tages*), eine zweckmäßige Uebung sein, wofern sie nur nicht in's Pedantische gezogen wird. Ueberdieß ist sie auch durch eine stille ruhige Lebensweise bedingt, die nicht in Jedermanns Macht steht. Für Jeden aber treten in seinem Lebensgange Momente und Situationen ein, die ihn, bald von außen her, bald von innen her, besonders unmittelbar und dringend zu einer umfassenden, über seinen gesammten sittlichen Zustand nach allen Seiten hin sich verbreitenden Selbstprüfung auffordern**). Bei der Gefahr, uns bei unserer Selbstprüfung durch die Selbstliebe und Eitelkeit verblenden zu lassen, ist es doppelt wichtig, daß wir bei unserer Selbsterforschung auch das Urtheil der Anderen über uns, das häufig viel unbefangener ist als unser eigenes, sorgsam mit zu Rathe ziehen, ohne Vorurtheil, daß es unbillig sein möge. Ganz besonders das Urtheil derer, mit denen wir am nächsten zusammenleben***), und das unserer Freunde, denen wir in dieser Beziehung die vertraulichste Offenheit mit allem Ernste zumuthen sollen. Wie denn überhaupt ohne ein wahres Freundschaftsverhältniß eine erfolgreiche Arbeit an der Selbsterziehung zur Tugend kaum möglich ist. Eben so verdient aber dem gegenüber auch das Urtheil derer, die uns übel wollen, bei dem in Rede stehenden Geschäfte unsere besonders genaue Aufmerksamkeit. Ein sehr zweideutiges Hülfsmittel bei ihm sind dagegen Selbstbekenntnisse und Autobiographien†), auch solche, — denn allein von diesen kann natürlich hier die Rede sein, — die ohne alles Absehen auf eine künftige Veröffentlichung aufgesetzt werden. Bei ihnen schleicht sich nämlich nur gar zu häufig die Eitelkeit mit ein, und leicht können sie mehr zur Selbstverblendung und zur Verdunkelung des inneren Wahrheitssinnes mitwirken als zur richtigen Selbsterkenntniß††). Die Selbstprüfung ist

---

*) Vgl. über diese Uebung, namentlich auch was das Geschichtliche bei ihr angeht, Reinhard, Syst. der christl. Moral, V., S. 128—132.

**) Vgl. Reinhard, V., S. 132—140; vgl. II., S. 250 ff

***) Schwarz, II., S. 107: „Prüfe dich also vorerst, ob du auf dem rechten Wege seiest, laß dir das die Menschen um dich her sagen, d. h. bemerke, ob sie sich bei dir wohlbefinden, weil ihnen dein Herz die Blüthen der christlichen Liebe aufschließt." Vgl. auch Reinhard, II., S. 254.

†) Vgl. über sie Reinhard, II., S. 251 ff.

††) Vgl. Hirscher, II., S. 190 f.: „Freilich wer kennt sich selbst? und gibt sich in seiner Beschreibung rückhaltlos so wie er sich kennt?" Sehr

der Natur der Sache nach durch Selbstbeobachtung bedingt, die deßhalb ebenfalls unter die Tugendmittel der Selbsterkenntniß gehört. Der Gegenstand der Selbstbeobachtung ist die Gesammtheit der Erscheinungen unseres inneren Lebens, aller der in rastlosem Wechsel einander treibenden Veränderungen unseres Inneren, vor allem der unwillkürliche Wechsel unserer inneren Zustände, zumal unter uns nicht gewohnten und uns überraschenden Situationen, und der Wechsel unserer Neigungen (Beides, der Stimmungen und der Richtungen) und Gewohnheiten. Die Aufgabe ist dabei, daß wir uns unter unseren sittlichen Funktionen nie aus dem Auge verlieren, sondern das gesammte innere Getriebe unseres sittlichen Lebens ununterbrochen unter der Kontrole unseres klaren Selbstbewußtseins behalten. Aber so unentbehrlich diese Selbstbeobachtung ist, so hart folgt ihr auch die Gefahr auf dem Fuße, daß sie uns zu einem müßigen und lähmenden Brüten über uns selbst verführe, und ganz besonders zu einer eitlen und selbstgefälligen Wichtigthuerei mit uns selbst, welche die Gesundheit der Tugend im innersten Mark vergiftet und eine Hauptursache der so häufigen Nervenschwäche und Nervenverstimmung der Sittlichkeit ist*). Nur ja nicht viele Umstände mit seiner lieben Person zu machen, nur ja nicht mit seinen Gedanken sich auf sie zu fixiren und wie bezaubert an ihr hängen zu bleiben, sondern mit ihnen über sich selbst hinaus zu gehen zu etwas Besserem und Höherem, das ist grade eine Grundregel für alle sittliche Selbstbehandlung. Je mehr besonderer Anstalten es zu dieser Selbstbeobachtung noch bedarf, je weniger sie uns noch zur anderen Natur geworden ist, so daß sie

---

wahr bemerkt Schwarz, II., S. 98, die meisten Schriften dieser Art, auch von frommen Christen, seien von dem Vorwurfe nicht völlig frei zu sprechen, daß ihre Verfasser sich in denselben mehr oder minder selbstgefällig bespiegeln, selbst Augustins Konfessionen nicht.

*) Vgl. Schwarz, a. a. O., II., S. 98: „Es muß schon ein sehr geübter Seelenforscher sein, der sich richtig beobachten soll, und er muß schon sehr gewöhnt sein, nach dem Himmel zu schauen, wenn er sich nicht von seiner eigenen Gestalt, die ihm unten aus dem Quell lieblich entgegensieht, soll anziehen lassen." Und S. 99: „Das menschliche Herz wird dadurch noch nicht gereinigt, daß es, statt seine Sünde in der tiefsten Falte zu erkennen und sie zu bereuen, über sich hinbrütet; es thut ihm vielmehr Noth, daß es aus dem lieben Ich heraus, daß es aufwärts gezogen werde, und sich zu seinem himmlischen Vater wende."

ganz unwillkürlich von statten geht, desto ernster droht jene Gefahr. Zu diesen besonderen Mitteln der Selbstbeobachtung pflegt in erster Reihe die Führung eines s. g. moralischen oder asketischen **Tagebuches***) gezählt zu werden. Ein äußerst bedenkliches Mittel. Wer im Stande ist, ein solches Tagebuch mit der unbedingten Aufrichtigkeit zu führen, die nichts entschuldigt oder verschönert, die jedes Kokettiren mit uns selbst ausschließt und jene Abstumpfung des inneren Wahrheitssinnes, der bedarf desselben schwerlich; jeder Andere aber setzt sich durch eine solche Praxis einer schweren Versuchung aus**). Auch im besten Falle wird durch sie viel schöne Zeit verdorben, die weit nützlicher hätte können verwendet werden, überdieß aber auf eine sittlich verweichlichende Art dem lieben Ich eine rücksichtsvolle Aufmerksamkeit bezeigt, während dieses grade darauf einzulehren wäre, ohne alle Umschweife frischweg mit sich umspringen zu lassen. Die Selbstbeobachtung und die Selbstprüfung sind Beide bedingt durch stille **Sammlung**, d. h. durch Einkehr in uns selbst aus der Zerstreuung nach außen hin durch die Eindrücke, die wir fortwährend von unserer Außenwelt empfangen. Die meisten Menschen sind nämlich in der Regel mit den Funktionen ihres Selbstbewußtseins außer sich, und so müssen sie denn wohl diesen die Richtung auf sich selbst geben, d. h. eben sie müssen sich erst sammeln und in sich gehen (Luc. 15, 17), bevor sie zur Beobachtung und Untersuchung ihres sittlichen Zustandes kommen können***). Je weiter die tugendhafte sittliche Entwickelung fortschreitet, desto entbehrlicher wird allerdings ein solches

*) Vgl. darüber **Reinhard**, II., S. 254 f. IV., S. 734—744.

) Dieß erkennt selbst **Reinhard an, ungeachtet er sich letztlich für die Zweckmäßigkeit moralischer Tagebücher als Tugendmittel entscheidet. Er schreibt: „Die nicht ungegründete Furcht, dergleichen Aufsätze möchten in Hände gerathen, in denen man sie nicht gern sähe, wird bei der Entwerfung derselben der Aufrichtigkeit fast allezeit schaden, und den Verfasser unvermerkt zu **Verschönerungen** verleiten, die, statt die Selbsterkenntniß zu befördern, leicht eine sehr nachtheilige **Selbstgefälligkeit** veranlassen können.“ II., S. 255. **Schwarz**, a. a. O., II., S. 98 bemerkt: „Man ließ ehedem schon Kinder Tagebücher über das, was in ihnen vorging, schreiben; die Erfahrung zeigte, daß das ihre innere Wahrheit, die man unter der Naivetät versteht, frühzeitig zerstörte, und noch dazu einen geistlichen Stolz erzeugte.“

***) Vgl. **Reinhard**, V., S. 116 f.

besonderes Sichsammeln, weil wir dann immer gesammelt sind, auch bei aller unserer Wirksamkeit nach außen; aber von vorn herein ist es ein desto dringenderes Bedürfniß. Diese Sammlung nun wird durch die Einsamkeit erleichtert, — wiewohl diese für sich allein freilich jene noch nicht bewirkt, da man ja in der tiefsten Einsamkeit und Stille der Umgebung innerlich völlig zerstreut sein kann, zumal bei lebhaft spielender Phantasie, — und so tritt denn auch die Einsamkeit mit in die Reihe der Tugendmittel*). Je mehr wir noch besonderer Vorkehrungen bedürfen, um uns zu sammeln, desto mehr thut es uns auch Noth, uns zu Zeiten zum Zwecke der Selbstprüfung in die Einsamkeit zurückzuziehen. Zu diesem Behufe mag es unter Umständen angemessen sein, uns regelmäßige, womöglich tägliche bestimmte Zeiten für den einsamen Umgang mit uns selbst auszusetzen. Wo dieß nicht thunlich ist, haben wir die einsamen Stunden, die sich uns ungesucht darbieten, für die stille Sammlung und Selbsterforschung zu benutzen, statt sie nutzlos zu vertändeln oder ihnen auf alle Weise aus dem Wege zu gehen**). Zugleich muß man jedoch immer besser lernen, auch mitten unter den Menschen einsam sein zu können, so oft man will, da man sich ja der Einsamkeit nie unbedingt versichern kann. Ueberdieß aber auch deßhalb, weil die Einsamkeit, besonders die beschäftigungslose, neben ihren nicht zu läugnenden Vortheilen auch große sittliche Gefahren mit sich bringt, vornehmlich für den sittlich noch wenig geförderten.

Anm. Reinhard, V., S. 147—156, zählt unter den Tugendmitteln dieser Klasse auch den „vernünftigen Selbstgenuß" auf,

---

*) Ueber die Einsamkeit als Tugendmittel vgl. Reinhard, IV., S. 664—694. Sehr wahr bemerkt de Wette, Chr. S.-L, III., S. 412: „Eine beständige Einsamkeit bringt leicht Leerheit des Geistes mit sich, da sich der Geist nur im Leben bereichern kann."

**) „Wer über seine Stunden frei gebieten kann, thut wohl, wenn er gewisse derselben zum einsamen Umgange mit sich selbst ausdrücklich bestimmt, und ohne die dringendste Ursache nie von dieser Regel abweicht. Kann man jedoch seines Berufes und Standes wegen fast gar nicht über seine Zeit gebieten, so hat man eben darum, weil man sich in einer fast immerwährenden Zerstreuung befindet, desto mehr Ursache, jeden Zeitpunkt, wo man zu sich selber kommen und allein sein kann, auf der Stelle zu ergreifen, und ihn zweckmäßig zu benutzen, wenn man auch grade kein besonderes Verlangen nach Einsamkeit fühlen sollte." Reinhard, IV., S. 676—678.

indem er zur Erklärung angibt, man genieße sich selbst, „wenn man seine eigenen Vorzüge zum Gegenstande eines stillen Betrachtens und Anschauens mache" (S. 147 f.). Dieß ist ein äußerst gefährliches Tugendmittel, vor dem Jedermann zu warnen ist. Der natürliche Mensch ist nur gar zu aufgelegt zu einem solchen Selbstgenusse.

§. 873. Die Aufgabe der Bußzucht (Disciplin) ist die Herausgewöhnung des sittlichen Seins des Individuums aus seiner ihm habituell gewordenen abnormen Form durch die Selbstthätigkeit (§. 780.). Da die Sünde wesentlich doppelseitig ist, sinnliche und selbstsüchtige, so hat die Bußzucht ebenso wesentlich die doppelte Aufgabe, in uns die natürliche unrechtmäßige Gewalt Beider, sowohl der Sinnlichkeit als der Selbstsucht, über uns (über unsere Persönlichkeit) zu brechen. Auf die Bezähmung der verwilderten Sinnlichkeit gehen die Tugendmittel der Entsinnlichung, auf die Brechung der Selbstsucht die der Selbstdemüthigung. Als Tugendmittel der Selbstentsinnlichung bieten sich natürlich am unmittelbarsten willkürliche körperliche Selbstpeinigungen*) zum Behufe der Abtödtung der Sinnlichkeit dar. Allein wie sie sich sittlich sollten rechtfertigen lassen, ist nicht abzusehen**). Von solchen Zufügungen sinnlicher Uebel und Schmerzen nämlich, die für den Zweck der möglichsten Förderung der Gesundheit des sinnlichen Lebens geschehen, kann hier nicht die Rede sein, da sie ja Maßregeln der Gesundheitspflege und als solche durch die Pflicht geradezu gefordert sind. Ihr Zweck ist auch dem der Selbstentsinnlichung ausdrücklich entgegengesetzt, ungeachtet sie sich in der Wahl der Mittel mit dieser begegnen können. Denn bei ihnen gilt es immer die Erreichung des möglich höchsten Maßes der sinnlichen Gesundheit, die ja ebensowohl durch das Uebermaß der sinnlichen Funktionen beeinträchtigt wird als durch ihre rela-

*) Das Geschichtliche betreffend s. Reinhard, IV., S. 603—612.

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 36, macht die feine Bemerkung: „Durch jene Entsagung und Selbstverläugnung wird dem sinnlichen Triebe selbst ein unverhältnißmäßiger Werth beigelegt, eine ganz unerhörte Wichtigkeit und Bedeutung gegeben. Das thut die christliche Sittenlehre nicht." Treffend rechnet Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 313, unter die Merkmale einer gesunden christlichen Selbsterziehung, „daß sie ihren leiblichen Anstrengungen mit den geistlichen in gehörigem Zusammenhange erhält, und nicht etwa den Schmerz und die Mühe der Buße auf das Fleisch abzuleiten sucht."

tive Unzulänglichkeit. Die Selbstentsinnlichung dagegen trägt es ausdrücklich auf eine Herabstimmung der sinnlichen Gesundheit an, in der Meinung, daß die volle Gesundheit ein Hinderniß der Tugend sei, die sich bei einem immerwährenden Kränkeln besser befinde*). Diese Meinung**) ist nun ein ebenso gefährlicher als augenfälliger Wahn. Denn je gesunder der sinnliche Naturorganismus des Menschen ist, in desto höherem Maß ist seine Persönlichkeit einerseits von ihm unabhängig und andererseits überhaupt mächtig, weil sie ja eben in demselben Maße an ihm ein desto geeigneteres Werkzeug besitzt, und umgekehrt. Und dieß gilt gleichmäßig in Beziehung auf Beide, den somatischen und den psychischen sinnlichen Naturorganismus, da ja dieser das Produkt jenes ist. Die möglich vollste sinnliche Gesundheit ist eine Bedingung der möglich vollständigsten Pflichterfüllung; je mehr es an jener fehlt, desto unmöglicher wird diese selbst in Ansehung der allereinfachsten sittlichen Aufgaben. Es kommt bei der sittlichen Behandlung des sinnlichen Naturorganismus darauf an, daß er gleich sehr von Apathie (Lebensstumpfheit) und von Irritation (Lebensüberreiz) frei werde***). Geflissentliche Ertödtung der sinnlichen (somatisch-psychischen) Empfindungen und Triebe und Abstumpfung der sinnlichen (somatisch-psychischen) Kräfte kann also unter allen Umständen nur pflichtwidrig sein†), und alle der sinnlichen Gesundheit, sei es nun vorsätzlich oder unvorsätzlich, schädliche Uebungen, geschweige

---

*) Reinhard, IV., S. 536.

**) Das Geschichtliche im Betreffe derselben s. bei Reinhard, II., S. 509 f. IV., S. 536 f. 540–548.

***) Harleß, S. 162.

†) Fichte, S.-L., S. 216. (S. W., Bd. 4.) Vgl. Harleß, S. 162: „In jener sittlichen Bewahrung des leiblichen Lebens, welche die Form physisch-diätetischer Behandlung trägt, und die Ausrottung sinnlicher Begierden bezweckt, ist das rechte Verhalten grade damit bezeichnet, daß die Zerstörung der Sünde eben so sehr auch Pflege des Leibes und die Pflege des Leibes eben so sehr auch Zerstörung der Sünde sein muß. Wo es nach der einen oder nach der anderen Seite hin fehlt, da ist entweder die angebliche Pflege des Leibes oder die angebliche Zerstörung der Sünde eine sittliche Verirrung." S. 162: „Die s. g. Pflege des Geistes auf Unkosten des Leibes ist dem Christen nicht minder ein gottwidriges Unding als die Pflege des Leibes auf Kosten des Geistes." S. 163 f.: „Das Ziel, welchem die rechte Bewahrung des Leibes dient, ist die Befähigung der Seele zu ihrem irdischen Berufe, in welchem sie den Zwecken des Reiches Gottes wie den Zwecken der irdischen Gemeinschaft dienen will."

denn gar Verstümmelungen des Körpers sind unbedingt verwerflich. Ueberhaupt in demselben Grade, in welchem eine willkürliche Uebung der Selbstentsinnlichung angreifend und schmerzhaft ist, ist sie auch widersinnig und mithin auch widersittlich*). Die gangbaren Asktesen der Mortifikation**) wirken aber alle mehr oder minder zerstörend auf den sinnlichen Organismus ein. Manche derselben, namentlich die Geißelung, reizen sogar die sinnlichen Lüste noch ausdrücklich, statt sie zu dämpfen***), und die meisten äußern auf die Phantasie höchst gefährliche aufregende Wirkungen, durch welche leicht die ganze sittliche Natur des Menschen aus ihren Fugen gerissen wird†). Bei weitem das unbedenklichste Mittel der Selbstentsinnlichung ist die Enthaltung. Zu ihr gehört insbesondere das Fasten††), nämlich das eigentliche†††), von dem hier überall allein die Rede sein kann. Sofern es nur nicht etwa in abergläubigem Sinne*†) oder in einem den sinnlichen Organismus zerrüttenden Maße angewendet wird**†), kann es unter Umständen für den Zweck, von dem hier die Rede ist, wirksam sein, besonders auch, wo es den Kampf mit einem widerstrebenden Temperament gilt. Unter Umständen kann seine Wirkung aber auch grade die entgegengesetzte sein von der, welche beabsichtigt wurde, wie es denn z. B. als Erleichterungsmittel der Keuschheit von sehr zweideutiger Natur ist***†). Für den Zweck der Abtödtung der

---

*) Reinhard, IV., S. 432. 613. Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 142 f., Beil., S. 105.

**) Verzeichnet s. dieselben bei Reinhard, IV., S. 604—607.

***) Reinhard, IV., S. 614.

†) Ebendas., IV., S. 615.

††) Ueber den Werth des Fastens als Tugendmittel vgl. Reinhard, II., S. 554—556. IV., S. 587—603. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 143—148, Beil., S. 105—107. Daub, Syst. d. theol. Moral, II., 1, S. 115—121. Marheineke, Theol. Moral S. 358 f.

†††) S. darüber Reinhard, IV., S. 588 ff.

*†) Ueber das abergläubige Fasten vgl. Reinhard, II., S. 553 f. 555 f. IV., S. 588.

**†) Vgl. Harleß, S. 163: „Es gibt eben so sehr ein gottwidriges Zuwenig als ein gottwidriges Zuviel, obwohl im Allgemeinen angenommen werden darf, daß der vorwiegende verkehrte Hang der menschlichen Art dem Uebermaße des Genusses sich zuneigt."

***†) Reinhard, II., S. 575 f. (Anm. r.) IV., S. 594 f. 601 f. Daub, II., 1, S. 120 f.

Gaumenlust ist es ebenfalls nicht das angemessene Mittel, sondern diese muß durch die Wahl sie wenig reizender Nahrungsmittel bezähmt werden *). Ohnehin hat es zur Voraussetzung seiner Brauchbarkeit das Vorangegangensein und Habituell geworden sein der Unmäßigkeit. Je mehr die Mäßigkeit vorherrscht, desto mehr weicht sein Bedürfniß und seine Anwendbarkeit wenigstens als Mittel der Selbstentsinnlichung zurück, und es tritt daher überhaupt mit der steigenden sittlichen Kultur immer mehr in den Hintergrund. Wo die Sinnlichkeit eine solche Herrschaft ausübt, daß die Begierde nach sinnlichem Genusse, welcher Art auch immer, der Persönlichkeit die Befriedigung so gut wie abnöthigt, wo mithin die Sinnlichkeit Beides, der Götze und der Tyrann des Ichs geworden ist (Phil. 3, 19), statt daß sie sein Werkzeug sein sollte: da liegt es freilich unmittelbar nahe, auf dem Wege der Enthaltung den Versuch zu machen, durch Abbruch, den man ihrer an sich wohlbemessenen Befriedigung thut, ihre abnorme Gewalt zu schwächen, um so leichter ihr die Herrschaft zu entwinden. Die Enthaltung tritt so in die Reihe der diätetischen Mittel, die ja allerdings für die Sittlichkeit von großer Bedeutung sind. Allein sie bewährt sich nicht bei Allen auf gleiche Weise als ein solches Mittel; und es muß deßhalb die Wahl zwischen Enthaltung oder Befriedigung der

*) Vgl. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 143 f.: „Aber das Fasten gehört unter diejenigen Dinge, durch welche die körperlichen Kräfte verringert werden, wenn es doch nicht darin besteht, sich auf die nothdürftigste Nahrung einzuschränken, sondern darin, daß der Körper in den Zustand wahrer Entbehrung versetzt werde; und dann ist es keine sittliche Weise, der Verweichlichung entgegen zu wirken. Es sind hier zwei Punkte, die man nicht genug unterscheidet und nicht gehörig auf einander bezieht. Der Organismus hat ein Bedürfniß nach Nahrung. Wird dieses nicht befriedigt, so entsteht eine Verringerung der Körperkräfte, und der Mensch wird unfähig, seine Aufgabe recht zu erfüllen. Aber die Nahrungsmittel gewähren auch eine Lust am Genusse, die freilich sehr verschieden ist, aber doch nur ausnahmsweise ganz fehlen kann, so daß als Regel gelten muß, was widrig ist im Genusse, kann auch nicht zweckmäßig sein als Nahrungsmittel. Soll also der Verweichlichung entgegengewirkt werden, so kann es nie darauf ankommen, im eigentlichen Sinne des Wortes zu fasten, sondern nur darauf, daß man der reinen Lust am Genusse keinen Einfluß gestatte auf die Befriedigung des Bedürfnisses, sich also an Nahrungsmittel gewöhne, die das Minimum von Lust gewähren, und sich, was die Quantität betrifft, grade desjenigen Maßes bediene, das dem Körper am zuträglichsten ist; denn jedes Mehr wäre auch insofern verderblich, als es einen Mangel an Freiheit, und also Knechtschaft begründete."

Entscheidung des Einzelnen selbst vorbehalten bleiben, nach Maßgabe seiner individuellen Erfahrung, je nachdem ihn entweder jene oder diese zu seiner Pflichterfüllung geschickter macht*). Von entschiedener Bedeutung ist dabei besonders auch die Verschiedenheit der Temperamente. Wenn man unter die pflichtgemäßen Mittel der Entsinnlichung auch die freiwillige Armuth**) gezählt hat, so ist dieß ein reiner Irrthum, der durch eine sehr natürliche optische Täuschung veranlaßt wird. Denn allerdings liegt an und für sich etwas Edles und Großes in dem Entschlusse, sich alles Eigenbesitzes, an dem doch die natürliche Sinnlichkeit und Selbstsucht des Menschen so fest hängt, eigenmächtig zu entledigen. Allein eben diese Eigenmächtigkeit läuft der klaren Pflicht zuwider. Denn die Vermöglichkeit ist eine wesentliche Tugend (§. 615.), und also nothwendiges Objekt des tugendhaften Strebens. Die Meinung, daß die Armuth der Tugend günstiger sei als die Wohlhabenheit, ist durchaus irrig, und jener sittliche Adel und Hochsinn, der sich in dem Abwerfen des Eigenbesitzes allerdings offenbart, würde in dem wahrhaft tugendhaften Gebrauche desselben noch viel heller hervorleuchten. Eine wahrhaft gewissenhafte und hochherzige Verwendung der irdischen Güter muß doch jedenfalls noch edler und erhabener sein als das Wegwerfen und Verachten derselben***). Nur dem Sittlichfaulen kann die Armuth erwünscht sein. Eher mag, sich mit Erinnerungszeichen an den Tod zu umgeben†), ein zweckmäßiges Mittel der Selbstentsinnlichung sein, wiewohl es freilich für den sittlich nüchternen Menschen dazu, um sein gewisses und in jedem Falle nahes Ableben nie aus dem Auge zu verlieren, ausdrücklicher Anstalten nicht erst bedürfen kann. Alle diese Tugendmittel der Selbstentsinnlichung sind, wegen des prinzipiellen Zusammenhanges zwischen der sinnlichen und der selbstsüchtigen Form der Sünde, zugleich Tugendmittel der Selbstdemüthigung. Sie können nämlich unmittelbar zugleich als solche benutzt werden. Aber freilich sie können auch umgekehrt von der Selbstsucht grade in ihrem Interesse gemißbraucht und zu einem Nahrungsmittel für die sittliche

*) Harleß, S. 165.

**) Ueber sie als Tugendmittel vgl. Reinhard, IV., S. 557—568.

***) Reinhard, IV., S. 564.

†) S. darüber Reinhard, IV., S. 720.

Ostentation und Eitelkeit verkehrt werden. (Matth. 6, 16—18.) Diese Gefahr droht noch mehr aus der Nähe bei dem Versuche der Selbstdemüthigung durch äußere Gebehrden und Kleidung, vor welchem deßhalb nur gewarnt werden kann. Dagegen ist für das angemessenste Mittel der Selbstdemüthigung die vertrauliche Eröffnung unserer Sünden an Andere*) zu halten. Solche Geständnisse sind durchschlagende Siege über unsere Eigenliebe und die mit ihr verknüpfte falsche Scham**). In manchen Fällen sind sie sogar die unumgängliche Bedingung der sittlichen Heilung. Nur wird freilich zu ihrer Pflichtmäßigkeit schlechterdings erfordert, daß sie ein Akt wirklichen vollen Vertrauens zu demjenigen seien, dem wir uns eröffnen, und zwar eines wohlbegründeten; denn sonst ist eine solche Eröffnung eine sittliche Leichtfertigkeit, die auf sehr fundamentale Fehler der individuellen Sittlichkeit schließen läßt. Das Freundschaftsverhältniß, nämlich das wirkliche, ist der eigentliche Ort für solche Selbstdemüthigungen, und grade auch nach dieser Seite hin ist dasselbe sittlich von überaus tiefgreifender Bedeutung, und einen Freund zu haben, eine unumgängliche Forderung an Jeden. In Ansehung unserer öffentlich begangenen oder ruchbar gewordenen und so ein öffentliches Aergerniß gebenden Versündigungen ist es zwar nicht etwa eine Sache der bloßen Bußzucht, sondern eine Forderung der strengen Gerechtigkeit, daß wir sie auch öffentlich wieder zurücknehmen***); allerdings aber liegt in einer solchen Deprekation zugleich ein kräftiges Mittel der Disciplin. Bei allen diesen Uebungen der Bußzucht ist übrigens eine Bedingung ihrer wirklichen Pflichtmäßigkeit, daß sie mit freudigem Antlitz (Matth. 6, 16. 17.) vollzogen werden†). Wirk-

*) Vgl. über sie Reinhard, IV., S. 709—713.

**) „Bloß vor Gott, den man nicht sieht, und der ohnehin unsere Sünden schon weiß, seine Schuld bekennen, zeugt unstreitig weit weniger für eine wahre Zerknirschung und zerknirschte vollherzige Selbstanschuldigung." Hirscher, II., S. 577.

***) Vgl. die schöne Ausführung bei Hirscher, II., S. 546 f. 562. Sehr wahr heißt es hier S. 547: „Ob es gleich Manche gibt, die öffentliche Sünde thun, so gibt es doch Wenige, die ihre Sünde auf irgend eine Weise auch öffentlich zurücknehmen."

†) Vgl. Kant, Tugendlehre, S. 329 (B. 5.): „Die Zucht (Disciplin), die der Mensch an sich selbst verübt, kann nur durch den Frohsinn, der sie begleitet,

samer jedoch als durch alle die angeführten besonderen Maßnahmen bethätigt sich die Bußzucht durch die rechte Wachsamkeit, welche der Selbstbeobachtung auf der Seite der Selbsterkenntniß korrespondirt*). Diese Wachsamkeit ist es, wodurch der der Bußzucht vorschwebende Zweck allein wirklich erreicht werden kann. Sie besteht darin, daß wir uns in unseren sittlichen Funktionen nie arglos uns selbst überlassen, sondern in gerechtem Mißtrauen gegen den in uns immer noch zurückgebliebenen sündigen Hang uns stets in der Hand behalten, uns stets sittlich führen, ohne je die Zügel fallen zu lassen, eben vermöge der beständigen genauen Beobachtung theils unseres eigenen sittlichen Zustandes, theils der äußeren Umgebungen und Verhältnisse, in welchen wir uns befinden, nach ihren Beziehungen zu unserer Sittlichkeit. Grade der Bekehrte muß fortwährend von der Ueberzeugung durchdrungen sein, daß die von ihm auf Ein für allemal entscheidende Weise überwundene Sünde, so sehr er auch in dem gegenwärtigen Augenblick von Abscheu vor ihr erfüllt ist, darum doch ihm gegenüber noch nicht jede Macht verloren hat, und jeden Augenblick wieder einen für ihn höchst gefährlichen Reiz erhalten kann. Wir glauben nur zu leicht, deßhalb, weil wir unsere Versündigungen lebhaft verurtheilen, für immer gegen sie gesichert zu sein; aber eben bei der Sicherheit, in welche diese Täuschung uns einwiegt, sehen wir uns wieder zu ihnen fortgerissen, ehe wir nur die Gefahr zu ahnen anfangen. Grade diejenigen also, in welchen die Reue vorzugsweise lebendig ist, haben einen besonderen Grund, vor falscher Sicherheit recht auf ihrer Hut zu sein. Bei denen, welche den Reiz, den die verabschiedete Sünde noch immer für sie hat, deutlich wahrnehmen, versteht sich die Nothwendigkeit einer solchen Selbstbehütung ganz von selbst**). Vor allem kommt es bei dieser Wachsamkeit darauf an, daß wir unsere besonders schwachen Seiten nie aus dem Auge verlieren

verdienstlich und exemplarisch werden." Es ist eine treffende Bemerkung von Martensen, Moralphilosophie, S. 73: „Im Katholizismus geht die asketische Strenge dem weltlichen Leichtsinn zur Seite. Einerseits wird das Fleisch getödtet, andererseits wird seine Schwachheit eine Entschuldigung für die mangelnde Tugend."

*) Nicht aber, wie Reinhard, V., S. 259 f. meint, mit der Selbstbeobachtung einerlei ist.

**) Hirscher, II., S. 567.

und die grade ihnen drohenden Versuchungen. Ueberhaupt nämlich sind es die Versuchungen, denen so viel als möglich vorzubeugen, das Absehen bei unserer Wachsamkeit sein muß. Gewöhnlich greifen uns die Versuchungen plötzlich an, ohne daß wir an eine Gefahr denken. Sie reißen uns hin, ehe wir uns nur besonnen haben. Oft auch sehen wir zwar die Versuchung schon aus der Ferne vorher, aber wir fürchten sie nicht, theils weil wir noch zu unerfahren sind, um ihre Gewalt richtig zu beurtheilen, theils weil wir uns, in Selbsttäuschung befangen, über die Stärke unserer Willenskraft täuschen, theils endlich wohl gar weil wir sie heimlich lieben. So erliegen wir unversehens der Versuchung, ohne daß wir dieß nur für möglich gehalten haben*). Dieß ist der Zustand des unbewahrten Herzens, bei welchem wir die sündigen Akte ungehindert sich in uns vorbereiten lassen, weil diese Vorbereitungen unserer Aufmerksamkeit entgehen, bis Alles schon zu ihrem Vollzuge reif ist**). Es kommt daher darauf an, die Versuchung von ferne wahrzunehmen, ehe sie uns schon reizt, dadurch, daß wir uns innerlich wach erhalten und, uns selbst mißtrauend, womöglich, uns vor ihr durch die Flucht retten. Wer der Versuchung da, wo es in seiner Wahl steht, nicht ausweicht, der hat sie lieb, und ist ihr also auch bereits preisgegeben***). Diese Wachsam-

*) Hirscher, II., S. 207 f.

**) Reinhard, I., S. 793.

***) Hirscher, II., S. 209—211: „Wer die Versuchung, so es in seiner Wahl steht, nicht umgeht, Solcher hat dieselbe lieb, und ist der Sünde (der Lust an dem Reize derselben, der Lust an ihrer Nähe und ihren Lockungen) bereits verfallen. Er ist der Sünde in seinem Herzen verfallen, ob er sie auch nicht wirklich und thätlich begehe oder zu begehen Willens sei. — Aber (und dieses ist das Weitere für die Flucht der Gefahr sprechende Moment), aber er wird sie auch thätlich begehen. Wer sich in die Gefahr begibt, geht in ihr zu Grund. Kann er anders? Schon die Gefahr als solche ist gefährlich; schon der sündige Reiz als solcher läßt es ungewiß, ob er nicht den Menschen, vielleicht gegen seinen Willen, fortreißen werde. Aber wo der Mensch sich ihm nun gar von freien Stücken naht, da trifft die Versuchung nicht etwa einen Reinen, einen Gewaffneten, einen Widerstandskräftigen, sondern Einen, der (eben weil er dem Reize entgegenkömmt) ein geheimes Wohlgefallen an ihm schon mitbringt, und die Sünde, der er sich widersetzen soll, bereits in seinem Herzen lieb hat. Wird er ihr widerstehen? — Nimmermehr Und glücklich, wer sich nur durch Erfahrung in diesem Stücke klug machen ließe und, einmal zu Fall gebracht, wenigstens fortan die Gefahr miede! Aber

keit erfordert immer zugleich ein gewisses Maß von Enthaltung von an sich sittlich untadeligen nicht nur, sondern sogar löblichen Genüssen. Es kann aber nur individuell entschieden werden, ob im einzelnen Falle Enthaltung oder Befriedigung das Pflichtmäßige ist*). Wer von der Befriedigung mit Grund besorgen muß, daß sie für ihn zur eigentlichen Versuchung werden werde, der ist natürlich auf die Enthaltung gewiesen. Dagegen kann es nicht schon zu dieser berechtigen, daß mit der Befriedigung voraussichtlich irgend ein Reiz zur Sünde für das Individuum verbunden ist; denn es ist ja auch daran gelegen, daß dieses durch Uebung nach und nach lerne, solche Befriedigungen ohne irgend welche sündige Verunreinigung zu vollziehen**). Zur Bußzucht überhaupt gehört insbesondere auch der

---

das ist eben die Macht der geheimen Selbstüberantwortung an die Sünde, wider die man immer noch zu streiten und streiten zu wollen sich überredet, daß man, ob auch zehnmal zu Fall gekommen, das eilfte, ja das hundertste Mal sich treuherzig vorspiegelt, man wolle und werde, ob man in diesem Augenblicke gleich der Versuchung wieder entgegen gehe, dennoch gewiß nicht sündigen. So nimmt sich z. B. der Mann, der oft schon Zeit und Geld in verderblichem Spiele verlor, fest vor, nicht mehr zu spielen. Dennoch geht er in das Spielhaus. Er will (wie er bei sich selbst denkt) nur zusehen. Aber warum dieses? Siehe: die Lust an dem Spiele fesselt noch immer seine Seele. Mit dieser dann hingehend, wird er wohl der Aufforderung zur Theilnahme widerstehen? — Es gibt Fälle, wo die Gefahr, in die man sich verwegen gestürzt hat, überwunden wird. Oft ist es da wirklich der bessere Wille, der sich behauptet; oft und noch öfter aber ist es die Sünde und der Teufel, welche zum Siege helfen. In jedem Falle ist der Sieg bitterer Verlust. Denn jetzt denkt sich der Mensch der Versuchung gewachsen zu sein, und er bleibt von nun an nur um so beruhigter in derselben. Welches der Erfolg sei, kann nicht erst gefragt werden. Ja, grade um den Menschen sicher zu machen, um das Gewissen zu beschwichtigen, um keinen Bruch mit der Versuchung herbeizuführen, und den in derselben liegenden Lustreiz zu unterhalten, lassen der Teufel und die Sünde den Menschen oft der sündhaften That widerstehen. Dadurch wird der bereits Gefangene noch tiefer umstrickt, und (die böse That unterlassend) innerlich desto gründlicher verdorben. Ach, die sündige Handlung begehen, ist oft ein wahres Glück, indem es die Binden der Selbstverblendung löst."

*) Harleß, S. 162 f.

**) Wir können uns nicht enthalten, hier die überaus treffende Bemerkung von Harleß, S. 165, anzufügen: „Uebrigens begleitet den Christen in Bezug auf leiblichen Genuß und leibliche Enthaltung noch das besondere Bewußtsein, hier in einen besonderen Konflikt mit der weltlichen Gesinnung zu treten, von ihr nie verstanden zu werden, und unter diesem Mißverständniß zu lei-

Kampf gegen die eigenthümlichen sittlich verderblichen Einflüsse und Gefahren der verschiedenen Lebensalter. Denn jedes Lebensalter hat seine ihm charakteristisch besonderen Unarten und Versuchungen, denen der Tugendhafte schlechterdings nicht freien Lauf lassen darf, und denen er jedesmal einen ganz besonders ernsten Widerstand entgegensetzen muß*). Von dieser Seite her leuchtet es vorzugsweise unmittelbar ein, wie die Bußzucht, so lange dieses sinnliche Leben währt, niemals ganz aufhören kann.

Anm. 1. Im N. T. können körperliche Selbstpeinigungen keinen Schutz finden. Die Aeußerungen des Erlösers Matth. 18, 8. 9. C. 19, 12 können allgemein zugestandenermaßen nicht buchstäblich verstanden werden, weil sie in diesem Falle Selbstverstümmelung und Selbstmord gebieten würden, sondern sie fordern nur die unbedingte Unterdrückung jeder sinnlichen Lust in uns, sofern sie sich als solche geltend machen will. Bei dem Apostel Paulus ist die einzige einigermaßen scheinbare Stelle 1 Cor. 9, 27. (Denn von Röm. 6, 6; Gal. 5, 24; Col. 3, 5 kann in dieser Beziehung gar nicht erst die Rede sein.) Allein man darf nur 1 Tim. 4, 8 und Col. 2, 20—23 vergleichen, um diesen Schein völlig verschwinden zu sehen. In der letzteren Stelle verwirft Paulus auf das Ausdrücklichste jede *ἀφειδία σώματος*, und sieht in ihr lediglich einen selbsterwählten, nirgends göttlich verordneten, auf rein menschlichen und dazu unvernünftigen Einfällen beruhenden Afterdienst.

Anm. 2. Die Aeußerungen des Erlösers über das Fasten siehe Matth. 6, 17. 18; C. 9, 14. 15 und besonders Marc. 9, 29. Vgl. über dieselben Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 144—147. 148 und Beil., S. 106.

§. 874. Die Aufgabe der Selbstaufklärung ist die Konception der neuen sittlich normalen Form, in welche das sittliche Sein des Individuums hineingebildet werden soll, durch das Selbstbewußtsein (§. 780.). Es kommt bei ihr theils auf die Kräftigung, theils

den. Denn die weltliche Gesinnung, welche nur den Genuß liebt, aber den Genuß auch nur als etwas Profanes kennt, pflegt entweder nur in der Enthaltung eine Art von Heiligkeit zu sehen und die Wahrheit eines heiligen Genusses zu verlachen, oder sie findet in der Enthaltung etwas Lächerliches, weil ihr nur der leibliche Genuß Werth hat, und sie den heiligen Genuß in der Enthaltung nicht kennt. Matth. 11, 17. 18."

*) Reinhard, IV., S. 434.

auf die Erweiterung und Bereicherung des Selbstbewußtseins an. Diese beiden sind zwar allerdings unzertrennlich von einander und können nur durch dieselben Mittel erzielt werden; allein bei dem Gebrauche dieser Mittel kann doch das Absehen überwiegend, wo nicht ausschließlich, nur auf die eine von ihnen gerichtet sein, und es ist deßhalb nöthig, ausdrücklich zu fordern, daß immer soviel als möglich Beide zugleich angestrebt werden, nie die eine auf Unkosten der anderen. Unter den für die Förderung dieser Aufklärung geeigneten Tugendmitteln nimmt als das am allerallgemeinsten zu Gebote stehende die erste Stelle ein der Umgang mit Anderen. In sehr weiten Kreisen steht demnächst für denselben Zweck auch die Lektüre offen. Nur darf sie keine zeittödtende, keine faulenzende, keine unverdauliche und keine regellose sein, in welchem Falle sie grade im Gegentheile ein wirksames Mittel zur Verdumpfung des Bewußtseins ist*). Sie darf nicht in verderbliche Lesesucht ausarten, überhaupt nicht als bloße Genußsache behandelt werden, sondern sie muß immer mit Selbstthätigkeit und eigentlicher Anstrengung verbunden sein, und ihre Auswahl muß durch die besonnenste Rücksicht auf ihre Zweckmäßigkeit für das jedesmalige Bedürfniß des jedesmaligen Individuums beherrscht werden. Demnächst bietet sich in der Reihe dieser Tugendmittel das Reisen dar**), das bei zweckmäßiger Einrichtung in der That ein sehr geeignetes Mittel der Aufklärung ist. Denn es erweitert in hohem Maße unseren Gesichtskreis, indem es uns reichere Anschauungen der Außenwelt, Beides der äußeren materiellen Natur und des Menschenlebens, entgegenbringt. Von dieser Seite her ist seine erziehende Wirkung auf unser Selbstbewußtsein eine überaus mächtige, indem für dasselbe nichts bildender sein kann als der möglich umfassendste Eindruck von der Außenwelt. In demselben Maße erfrischt und erkräftigt dann das Reisen auch unser Selbstbewußtsein, und namentlich streift es ganz unvermerkt vielfache Vorur-

*) Reinhard, V., S. 52, bemerkt richtig in Ansehung der Lektüre: „Zerstreuung, regelloses Herumschweifen und Ueberfüllung mit mannichfaltigen an Güte sehr verschiedenen, zum Theile wohl gar unverdaulichen Nahrungsmitteln ist der geistigen und sittlichen Gesundheit ebenso nachtheilig als der körperlichen." Vgl. bes. Fichte, Grundzüge d. gegenw. Zeitalters, S. 89 f. (W. 7). Ueber die richtige Weise des Lesens s. ebendas. S. 91—96.

**) Ueber das Reisen als Tugendmittel vgl. Reinhard, VI., S. 616—622.

theile von uns ab. Aber freilich sind alle diese Vortheile durch seine zweckgemäße Einrichtung bedingt. Denn ohne diese sinkt es zu einem bloßen Genußmittel herab, und zerstreut, verwirrt, stumpft ab und erschlafft statt zu bilden und das äußere und innere Leben zu erfrischen. Wie das Reisen jetzt im Durchschnitte betrieben wird*), als Sache der Mode und einer lächerlichen Eitelkeit, ist es nicht einmal ein Genuß, geschweige denn eine Bildungsschule, und vermehrt es nur die eben so gehalt- als maßlose Unruhe der äußeren Existenz, unter welcher heutiges Tages alle diejenigen seufzen, die leben wollen, um zu wirken, nicht um zu genießen und zu spielen. In jedem Falle trägt das frühe Reisen wenig Frucht ein**). Es wird schon eine gediegene Bildung dazu erfordert, um mit rechtem Erfolge zu reisen, ein tüchtiges geistiges Kapital, mit dem man in der Fremde Handel treiben kann***). Vollends aber wenn alle Welt reist, können die Reisenden überall nur verschlossene Thüren finden und die Bereistwerdenden nur, im Interesse der Selbsterhaltung, in der erklärten Defensive gegen ihre fortwährenden Ueberfälle. Auch eine öftere, nur freilich nicht zu häufige, Veränderung unseres Lebens- und Wirkungskreises kommt unter den hierher gehörigen Tugendmitteln wesentlich in Betracht. Es ist uns sehr heilsam, wenn wir von Zeit zu Zeit einmal von den Hefen abgefüllt werden, die sich uns infolge unseres relativen sittlichen Uebelverhaltens in jeder Lebenslage mit der Zeit auf dem Boden absetzen (Jerem. 48, 11., Zephanj. 7, 12.). Außerdem aber ist in eben dieser Beziehung Jedem alles Ernstes anzurathen, fleißig mit der äußeren Natur, zumal in dem regelmäßigen und doch so rastlosen Wechsel ihres eigenen Lebensprozesses, zusammenzuleben†). Verschließe sich also Keiner selbst in seinem Zimmer, es sei nun das Arbeitszimmer oder das Gesellschaftszimmer; sondern Jeder erfrische sich die Sinne so oft als möglich

*) Es ist gar nicht zu sagen, wie widersinnig heut zu Tage gereist wird, ganz besonders von der Jugend in ihrer Lust, die Welt zu sehen, ohne irgend eine klare Vorstellung davon, was dieß heißt.

**) S. auch Reinhard, IV., S. 620.

***) Vgl. Lor. Sterne's Predigten, a. d. Engl. übersetzt, B. II. Pr. 5, S. 77 ff. (Zürich, 1767).

†) Reinhard, IV., S. 484—500.

wieder an der freien Natur. Das Leben in ihr und mit ihr macht unbefangen, freudig und rüstig.

§. 875. Die Aufgabe der Selbstübung ist die Hineinbildung, d. h. Hineingewöhnung des sittlichen Seins des Individuums in die neue sittlich normale Form durch die Selbstthätigkeit (§. 780.). Im Allgemeinen ist es bei dieser Selbstübung sehr wichtig, daß wir lernen, auch die kleinen Vortheile wahrzunehmen und zu ergreifen*). Hierdurch erlangen wir ganz unvermerkt eine tugendhafte Fertigkeit, die um so gediegener ist, weil sie sich auf durchaus stetige und mithin auch gründliche Weise gebildet hat**). Worauf es bei dieser Selbstübung ankommt, das ist auf der einen Seite die völlige Zurichtung der sinnlichen Natur für den Dienst der tugendhaften Persönlichkeit, und zwar theils ihre Abhärtung für diesen Dienst, theils ihre Einübung für denselben, so daß sie der Persönlichkeit allezeit pünktlich Gehorsam leistet, also die Erlangung der vollständigen Herrschaft über alle unsere Empfindungen, Sinne, Triebe und Kräfte, insbesondere auch die Einübung zu tüchtiger Aufmerksamkeit (namentlich zu der Kunst, uns zu sammeln, und zwar auch mitten im Geräusche des Lebens, 2 Tim. 2, 26.)***) und Anstrengung (§. 191.), — auf der anderen Seite die vollständige Erlernung der Liebe, näher theils die Ueberwindung der selbstsüchtigen Richtung, das Sich selbst vergessen lernen, und im Zusammenhange damit die Entwöhnung von aller Kleinlichkeit, — theils die Erweiterung der individuellen Persönlichkeit mit allen ihren Organen zur vollen Fähigkeit für die extensiv und intensiv möglich größte Liebe. Es muß in uns zur Gewohnheit, uns selbst zu verläugnen und unserer selbst völlig mächtig zu sein, kommen†). Dieser Zweck kann nur durch Uebungen der Selbstüberwindung, Beides nach der sinnlichen und nach der selbstsüchtigen Seite hin, erreicht werden. Sie können sein theils Uebungen in der Enthaltung und der Entbehrung, theils Uebungen in der Anstrengung. Doch fällt dieses Beides nothwendig immer in irgend einem Maße zusammen, — und je vollständiger dieß geschieht, desto besser ist es —, denn die

*) »Vgl. Rosenkranz, Syst. d. Wiss., S. 464 f.«

**) Reinhard, IV., 442 f.

***) Vgl. Reinhard, V., S. 119 f.

†) Vgl. Hirscher, II., S. 237.

Enthaltung vollzieht sich ja eben mittelst der Ueberwindung des Triebes, welche Anstrengung erfordert*), und die Anstrengung ist nicht möglich ohne die Enthaltung von der Befriedigung des (Genuß suchenden) Triebes. Es liegt schon im Begriffe dieser Uebungen, daß sie nie allein auf die Ueberwindung der Sinnlichkeit gehen dürfen, sondern immer zugleich mit auf die der Selbstsucht gerichtet sein müssen, so wie auch wieder umgekehrt bei allen Uebungen zur Ueberwindung der Selbstsucht das Absehen zugleich bestimmt auch auf die Ueberwindung der Sinnlichkeit gehen muß. Je vollständiger diese beiden Zweckbeziehungen in einander sind, je vollständiger alle Uebungen der sinnlichen Enthaltung und Anstrengung zugleich Uebungen der Liebe und in der Liebe sind, und umgekehrt, desto vollkommener sind sie. Solche Uebungen als willkürliche, d. h. als selbstauferlegte**), sofern sie nur den sinnlichen Organismus nicht zer-

*) Vgl. Reinhard, IV., S. 465. „Auch fällt von selbst in die Augen, daß der Gebrauch dieser Tugendmittel, wenn er gleich in der Unterlassung einer gewissen Thätigkeit besteht, und mithin gar keine Kraft zu fordern scheint, doch häufig mit einer weit größeren Anstrengung verknüpft ist, als der Gebrauch solcher, bei welchen etwas gethan werden muß. Da nämlich bei den Mitteln der Enthaltung eine rege, nach Befriedigung strebende, oft sehr starke und heftige Begierde unterdrückt werden muß, so kostet dieß oft weit mehr Entschlossenheit und Mühe als die lebhafteste Wirksamkeit."

**) Vgl. Reinhard, IV., S. 432 f. Es heißt hier S. 433: „Jede Uebung, durch welche man den Anforderungen des Körpers und insonderheit dem Temperamente desselben widerstehen lernt, ohne ihn selbst zu verletzen, ist von großer Nützlichkeit. Sie beschränkt nämlich nicht bloß alle unnöthigen Bedürfnisse des Körpers, und versagt ihm jeden unordentlichen und ausschweifenden Genuß; sie stärkt auch die Kraft des freien Willens und macht ihn immer fähiger, sich in dem, was er soll, durch den Körper nicht stören zu lassen. Von dieser Seite betrachtet kann das Fasten, wenn sonst kein Umstand dagegen ist, und jede vorsätzliche Abhärtung des Körpers für sehr nützlich erklärt werden." Und S. 465: „Je mehr sich Jemand geübt hat, sich Alles, auch das Angenehmste, zu versagen, sobald es nöthig ist, desto weniger Schwierigkeiten wird er bei Erfüllung seiner Pflichten finden" Ebenderselbe schreibt V., S. 254 f.: „Um die Gewalt über sich selbst, an der soviel gelegen ist, nicht bloß zu erlangen, sondern sie auch zu erweitern und zu befestigen, ist es rathsam und nöthig, sich freiwillig und ohne zwingende Veranlassungen von außen in der Selbstverläugnung zu üben, d. h. so zu handeln, daß man den Anforderungen der Sinnlichkeit, deren Befriedigung unter den gegebenen Umständen erlaubt sein würde, geflissentlich widersteht, und sich dadurch den Beweis gibt, man sei stark genug, nach Gefallen über sie zu entscheiden. Es

rütten, müssen allerdings als wirksame Tugendmittel anerkannt werden.*) Sie sind namentlich wichtig, um uns auf dem Grunde unserer eigenen Erfahrung die Gewißheit unserer wesentlichen Ueberlegenheit über jeden Lust- und Unlustreiz zu geben**), welche uns zum pflichtmäßigen Handeln durchaus unentbehrlich ist. Ueberdieß fordert der hohe Ernst, welcher ihnen, in vielen Fällen wenigstens, zum Grunde liegt, unsere gerechte Anerkennung und zum Theil Bewunderung, zumal gegenüber von der herrschenden Weichlichkeit, Lauheit und Halbheit der Zeit, sowie das Zeugniß, das sie wider den gemeinen irdischen Sinn ablegen.***) Aber sie haben freilich auch wieder viel Bedenkliches. Sehr leicht werden sie uns selbst unvermerkt ein Nahrungsmittel sehr übler Untugenden, die sich aus unserer asketischen Strenge gegen uns selbst einen Heiligenschein zurecht machen, hinter dem sie sich vor uns verbergen. Sehr leicht setzen sie in uns eine gewisse lieblose Härte†) und Säure ab, oder es mischen sich in sie, sei es nun Eitelkeit und Stolz oder Eigennutz und Geiz mit ein.††) Ihre Anwendung fordert deßhalb die äußerste Vorsicht

kann dieß auf dreierlei Art geschehen: man kann erlaubte Genüsse bloß aufschieben; man kann ihnen ganz entsagen; man kann von dem, was die Sinnlichkeit wünscht, das grade Gegentheil thun." Was dann S. 255—258 weiter ausgeführt wird.

*) Es sind dieß diejenigen Uebungen, welche Hirscher, II., S. 236., die „formalen Uebungen der Willenskraft" nennt. Er definirt sie durch die Bemerkung (ibid.): „Man kann sinnliche Lust oder Unlust niederhalten, nicht weil etwas sittlich Unstatthaftes in ihnen ist, sondern bloß um sie niederzuhalten." Ueber den Werth dieser Uebungen als Tugendmittel vgl. ebendas., II., S. 236—240. 377.

**) Hirscher, II., S. 236 f.

***) Hirscher, II., S. 316—318.

†) Vgl. Hirscher, II., S. 238: Wer gegen sein eigen Fleisch Härte üben zu sollen glaubt, und die Schmerzempfindungen desselben abzuweisen gewohnt ist, wird er nicht überhaupt eine gewisse Fühllosigkeit und Härte in seine Seele empfangen? wird er nicht das natürliche zarte Mitgefühl mit den Leiden Anderer allmälig verlieren? wird er nicht aller Lebensfreude um sich her gram werden? Die Geschichte bestätigt es."

††) Vgl. Reinhard, V., S. 258 f.: „Der Geiz nimmt gar zu gern die Gestalt einer gewissen moralischen Strenge an, und führt nichts lieber im Munde als Ermahnungen zur Selbstverläugnung. — — Ob sich Eitelkeit und Stolz in solche Uebungen einmischen, läßt sich weit leichter beurtheilen. Will man

und Wachsamkeit. Und so darf denn auch ihr Werth nicht überschätzt werden. Es mag allerdings dem Einzelnen auf dem sittlichen Standpunkt, den er grade einnimmt, mitunter Noth thun, eine Uebung der Selbstverläugnung lediglich zu dem Ende auf sich zu nehmen, um seiner Neigung, es sei nun die sinnliche oder die selbstsüchtige, etwas zum Possen zu thun und ihr zu trotzen, — es mag ihm unter Umständen heilsam sein, sich wie ein Kind zu behandeln, besonders zu seiner Beschämung und Demüthigung; aber etwas anderes und mehreres sind solche Uebungen nun auch wirklich nicht, und je mündiger wir sittlich werden, desto vollständiger müssen sie wegfallen. Eben damit, daß sie willkürliche und selbst aufgelegte sind, geht ihnen schon die bleibende Berechtigung ab. Je weiter unsere sittliche Aufklärung vorschreitet, desto einleuchtender wird es uns auch, wie wir in unseren Lebensverhältnissen so viele Veranlassungen zur ausdrücklich als pflichtmäßig uns gebotenen Selbstüberwindung finden, als wir nur immer zur Selbstübung bedürfen, und also keine Ursache haben, uns selbst solche willkürliche Askesen aufzulegen.*) In vielen Fällen greifen wir auch grade deßhalb nach diesen, um uns der Ausübung der Selbstverläugnung, die uns als ausdrückliche Pflichtforderung unmittelbar entgegentritt, zu entziehen, und vertauschen

nämlich von Andern dabei bemerkt sein; nimmt man sie geflissentlich auf eine Art vor, wo sie nicht verborgen bleiben können; spricht man wohl gar selbst davon, und rühmt sich derselben: so ist es am Tage, daß man Aufsehen damit machen will. Dann hören sie aber auch auf Stärkungsmittel der moralischen Freiheit zu sein, und verwandeln sich in Opfer, welche man seinem Ehrgeize bringt. Dieser unglücklichen Ausartung kann man nur dadurch vorbeugen, daß man dergleichen Uebungen ganz im Stillen vornimmt, und Alles dabei für sich allein behält. Matth. 6, 16—18."

*) Vgl. Hirscher, II., S. 239 f.: „Es wurde bereits oben bemerkt, daß es allstündlich Gelegenheit gebe, Forderungen der Sinnlichkeit und Selbstigkeit, die zwar nur Kleinigkeiten betreffen, aber eben dem reiner sehenden Gewissen doch als unstatthaft erscheinen, zurückzuweisen, und dadurch die sittliche Kraft zu üben: ja daß diese allstündlichen kleinen Anlässe von besonderer Wichtigkeit seien, und die bei Weitem wohlthätigste Uebung des Willens an die Hand geben. Hier nun, nachdem wir von den rein in unsere Freiheit gestellten Uebungen gesprochen haben, muß beigefügt werden, daß sobald man etwas tiefer gehen wollte, die Zahl solcher lediglich unserem Belieben anheimgegebenen Uebungsfälle sich gar sehr vermindern würde."

klüglich die schwerere und dabei unscheinbare Uebung mit der leichteren und nichts destoweniger stärker ins Auge fallenden. Jedenfalls muß die Entscheidung darüber, ob und wie freiwillige Askesen der Selbstüberwindung zu übernehmen seien, durchaus der eigenen individuellen Beurtheilung eines Jeden, der als sittlich mündig zu betrachten ist, anheimgegeben bleiben. Dieß Alles gilt, wie von allen Tugendmitteln der Enthaltung überhaupt, so insbesondere auch von dem Fasten. Als Tugendmittel der Selbstübung muß es im Verlauf der Heiligung immermehr zurücktreten hinter die beständige Mäßigkeit.*) Dagegen kann es in dem Leben des Christen nicht an Situationen fehlen, in denen eine eigentliche sinnliche Enthaltung, also namentlich auch durch Fasten, seiner Gemüthsstellung auf eigenthümliche Weise entspricht, und der durchaus natürliche Ausdruck derselben ist. In ihnen wird er nicht anstehen, sich der Enthaltung zu unterziehen, die aber dann gar nicht mehr unter den Gesichtspunkt der Askese fällt. Vergl. Matth. 9, 14. 15. 1 Cor. 7, 5.**) Unter die Mittel der Selbstübung gehört auch die Gymnastik, und zwar in ihrem weitesten Umfange, nicht nur die somatische, sondern auch die psychische. Die

*) Vgl. Daub, Moral, II., 1, S. 117.: „Auf der Stufe sittlicher Willenskraft hört das Fasten auf, ein nothwendiges Uebungsmittel zur Tugend zu sein, und wird es nach und nach abgeschafft, oder schafft es sich selbst ab. Wird es hingegen auch noch auf jener Stufe, beibehalten, so kann das nur von denen geschehen, welche das Tugendmittel mit der Tugend selbst dergestalt verwechseln, als gäbe der Mensch sich durch diese Handlung einen höheren Werth." Desgl. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 148.: „Die Hauptsache ist, daß nicht das Fasten der reine Ausdruck der christlichen Gesinnung in dieser Hinsicht ist, sondern allein die Mäßigkeit."

**) Vgl. Harleß, Chr. Eth., S. 164: „Aber auch abgesehen vom Laster der Entweihung des Leibes weiß der Christ aus der Beobachtung seiner Zustände, daß Enthaltung von leiblichem Genuß die Seele freier macht für den Dienst in ihrer höchsten Angelegenheit, und wenn in der Seele das Bedürfniß besonderen Gebetsdranges, verstärkter und erhöhter Erwägung und Anbetung der Gnadenwege Gottes erwacht, so ist die Enthaltung von leiblichem Genuß nicht nur als Mittel zum Zweck, sondern als das dem geistigen Zustande entsprechende leibliche Verhalten nur natürlich. Darauf bezieht sich die Ermahnung und das Verhalten der Apostel, bei welchen uns unter Umständen, da sie in besonderer Weise an die höchsten Lebensbeziehungen gemahnt waren, Gebet und leibliche Enthaltung zugleich begegnet." Mit Berufung auf A.-G. 13, 3. C. 14, 23, vgl. mit 1 Petr. 4, 7, und auf 1 Cor. 7, 5.

erstere angehend, gibt es gewisse Körperfertigkeiten, die unbedingt Jeder sich erwerben muß, wenn er auch nur in den gewöhnlichsten Lebensverhältnissen brauchbar sein soll. Namentlich muß Jeder sich so viel körperliche Gewandtheit verschaffen, um in den alltäglichen Verlegenheiten und Gefahren sich selbst und Anderen helfen und Rettung bringen zu können.*) Als eigentliche Askese gehört die Gymnastik allerdings wesentlich in die Erziehung, und hat ihren Ort nur in dieser; für den Mündigen müssen die ausdrücklichen Pflichtforderungen, die aus seinem besonderen sittlichen Lebenskreise an ihn kommen, und sie allein, die Veranlassung zu der ihm nöthigen Gymnastik darbieten, so daß er dieselbe allein durch die Erfüllung der ihm ohnehin obliegenden objektiven Pflichten ausübt. Allein sofern doch die Erziehung in dem ihr eigentlich zugehörigen Stadium immer mehr oder minder unvollendet bleibt, muß auch in dem späteren Leben immer noch irgend etwas von solcher asketischen Gymnastik mit vorkommen, und zwar in demselben Maße, in welchem die Erziehung ihr Werk nach dieser Seite hin nicht vollständig vollbracht hat.**) Ueberdieß macht auch noch die von jedem besonderen Berufe unzertrennliche relative Einseitigkeit der sittlichen Verhältnisse des Individuums auch für den Mündigen irgend ein Maß von asketischer Gymnastik zum Bedürfniß. Insbesondere sind alle sittlichen Rückschritte für das Individuum deutliche Indikationen davon, daß es zur Anwendung derselben zu schreiten habe.***) Eine vorzugsweise wichtige Bedingung des Gelingens seines sittlichen Lebenswerkes ist es für den Einzelnen, daß er die Zeit möglichst unbedingt und vollständig in seine Gewalt bekomme. Dieß stellt sich deßhalb als eine besonders dringende Aufgabe bei unserer Selbstübung. Wir müssen lernen, die Zeit recht zu gebrauchen, und uns darauf einüben. Wir müssen lernen, die Zeit auszukaufen, auch in ihren kleinsten Theilchen, von aller Zeitvergeudung und Zeitzersplitterung uns entwöhnen. Denn auch im Gebrauch der Zeit gibt es einen nur zu häufigen Luxus, der unserer Aufmerksamkeit sehr werth ist. Langeweile zu haben und den Müßiggang, es sei nun der

*) Reinhard, II., S. 592—595.

**) Schleiermacher, Chr. Sitte, S 230.

***) Ebendas., Beil., S. 108.

geschäftige oder der fromme oder der der feinen Welt*), müssen wir schlechterdings verlernen, und uns darauf einschulen, jede Zeit für jeden Zweck verwenden zu können, damit wir in der Verfolgung unserer einzelnen sittlichen Aufgaben, was die jedesmalige Wahl unter ihnen angeht, von der Zeit möglichst unabhängig seien. Wir müssen namentlich lernen, rasch und ohne Aufschub zu handeln**), und überhaupt mit unserer vollen Kraft, wiewohl freilich unter festem und scharfem Hinblick auf die Zukunft, der jedesmaligen Gegenwart zu leben (Philipp. 3, 12—14.)***). Hierbei ist es von großer Wichtigkeit, daß wir uns an ein Handeln zu festbestimmter Zeit und an Pünktlichkeit im Handeln gewöhnen, insbesondere auch uns eine möglichst feste, wenngleich immerhin von vorneherein ein wenig pedantische, sittliche Tagesordnung stellen†), und uns so genau als immer möglich an sie binden, wie es denn überhaupt hierfür mancherlei erleichternde kleine Kunstgriffe gibt, die wir nicht gering achten dür-

*) Vgl. hierüber Reinhard, I., S. 526—529.

**) Hirscher, II., S. 221: „Bringe das Gute, so du bei dir beschlossen, soviel möglich allezeit auf der Stelle, nachdem es beschlossen worden, zum Vollzuge. Damit ist die so nahe Gefahr, daß die besten Vorhaben am Ende zu nichts werden, beseitigt. Zugleich aber hängt an der Handhabung dieses Grundsatzes überhaupt der Thatenreichthum des Lebens. Wie vieles geschieht da, wo Alles, was geschehen soll, sogleich geschieht! Wie Weniges, wo es mit der Ausführung immer noch Zeit hat! Dann und weiter geht Alles, was je im Augenblicke, da es beschlossen worden, zur Ausführung gebracht wird, leichter als was man eine Zeit lang zurückgelegt hat. Man ist eben entschieden. Benützt man diesen Zustand der Entschiedenheit, so erspart man sich viel Schwanken und Unlust. Hierzu kömmt, daß die schnelle Vollstreckung für den Ernst und die Aufrichtigkeit des Willens zeugt. Wer weichlich ist und Phantasieen liebt, macht auch Vorsätze und Entwürfe, aber es sind unmännliche, unkräftige Spielereien. Endlich hat es für die sittliche Thätigkeit einen unendlichen Werth, von dem Unterschiede zwischen Wollen und Thun nichts zu wissen, und die Gewohnheit zu haben, allezeit thatkräftig zu wollen." Ebendas. S. 525: „Der hinausschiebende Vorsatz ist seiner Natur nach ein unredlicher." Vgl. S. 220 f.

***) Hirscher, II., S. 232 f.: „Lebe mit aller Kraft deines Geistes (wiewohl im Blicke auf die Zukunft) der Gegenwart. Die Gegenwart ist Dein. Laß das Vergangene, erwarte das Kommende, aber nütze das Gegenwärtige!"

†) Vgl. Nitzsch, Syst., S. 319.

fen.*) In allen diesen Beziehungen bleibt auch dem Erwachsenen noch sehr viel nachzuholen übrig, und es wird Keinen gereuen, sich in diesen Stücken durch zweckmäßige Uebungen immer wieder von Neuem wie ein Kind in die Schule zu nehmen.

II. Die religiösen Tugendmittel.

876. Zu diesen an sich sittlichen Tugendmitteln kommen nun noch die eigenthümlich religiösen hinzu. Dem Begriff der Frömmigkeit gemäß gibt es deren im Allgemeinen vier wesentliche: die Andacht, der Gebrauch des Wortes Gottes, das Gebet und der Gebrauch des Sakramentes. Diese vier religiösen Tugendmittel, von denen die beiden ersteren auf der Seite des Selbstbewußtseins liegen und die beiden letzteren auf der der Selbstthätigkeit, sind weder ausschließlich kathartischer noch ausschließlich gymnastischer Natur, sondern diese beiden Charaktere, der kathartische und der gymnastische, durchdringen sich in jedem derselben; allerdings aber können sie alle mit überwiegender Tendenz entweder auf die religiöse Reinigung oder auf die religiöse Ausbildung angewendet werden. Außer diesen besonderen religiösen Tugendmitteln kommt dann noch ganz vorzugsweise hier in Betracht das Verhältniß des Individuums zu der religiösen Gemeinschaft, und zwar zu ihr als solcher, d. h. zur Kirche. Daran, daß es sich durch die Kirche erziehen läßt, hat es ein vorzugsweise wirksames religiöses Tugendmittel. Die Kirche aber erzieht es im Allgemeinen theils durch die Kirchenzucht**), theils durch die Theilnahme an dem Gottesdienst,

*) Hirscher, II., S. 222 f.: „Stelle dir eine genau bestimmte Aufgabe des Lebens; lege dir für jeden Zeitraum etwas Gewisses unnachsichtlich auf, und vollbringe es genau innerhalb der gesetzten Frist; fordere Treue und Ausdauer für eine bestimmte Aufgabe nur je auf eine kürzere Zeit, und erleichtere dir dadurch deinen Muth und deine Ausdauer; fasse deine heiligen Vorsätze immer wieder aufs Neue, immer wieder mit der alten Kräftigkeit, immer wieder mit der alten Bestimmtheit. Nur so mag es vorwärts gehen. Ohne bestimmte Lebensaufgabe keine Fixirung der Kraft; ohne bestimmte Aufgabe für eine bestimmte Zeit kein Zusammenhalten der Zeit und kein Geizen mit derselben, ohne kleinere Ziel- und Ruhepunkte keine Muthigkeit; ohne stetige Erneuerung seines Thateifers keine Ausdauer und Frische." Ebendas., S. 328.: „Was nicht zu fest bestimmter Zeit geschieht, geschieht gewöhnlich gar nicht."

**) Hier nicht in dem eigentlich technischen Sinne des Wortes.

die sie ihm gewährt. Die Kirchenzucht ihrerseits nimmt wiederum eine doppelte Richtung, eine kathartische und eine gymnastische. Ihre kathartische Wirksamkeit übt sie mittelst der Beichte aus, ihre gymnastische mittelst des Gelübdes. Der Gottesdienst dagegen ist theils der öffentliche oder Gemeindegottesdienst, theils der Hausgottesdienst, theils endlich der Conventikelgottesdienst.

§. 877. Das Andächtigsein (§. 265.) ist das eigenthümliche Erziehungs- und Bildungsmittel des religiösen Gefühles und der religiösen Phantasie, die eigenthümliche Schule der Ekstase oder des mystischen Zustandes und der Gottesanschauung. Denn dem Begriffe der Sache selbst zufolge befaßt es zugleich mit das Kontempliren (§. 266.). Es ist demnach ein ganz besonders wichtiges religiöses Tugendmittel. Es vollzieht sich besonders durch das, was man die religiöse Meditation zu nennen pflegt; nur darf unter dieser nicht ein irgendwie methodisches religiöses Denken verstanden werden. Für diese religiöse Meditation zum Behufe der Andacht kann (und soll) allerdings Alles Objekt werden, ein vorzugsweise wichtiger und naheliegender Gegenstand derselben ist aber Jeder sich selbst. Die Andacht soll uns die eigentliche Schule unserer stets fortschreitenden religiösen Selbsterkenntniß sein. Grade aus diesem Gesichtspunkte ist es sehr wichtig, daß wir unsere Andachtsübungen nicht dem Zufall überlassen, sondern soviel als möglich regelmäßig wiederkehrende Zeitpunkte für sie festsetzen, wenn es irgend sein kann, tägliche. Der Mangel an Aufgelegtheit darf uns nicht von von ihnen zurückhalten; denn eben die religiöse Meditation selbst ist ein geeignetes Mittel, die andächtige Stimmung in uns in den Fluß zu bringen. Auch in Ansehung der Methode unserer Andachtsübungen ist es rathsam, irgend eine bestimmte Regel für sie zu adoptiren, die nur keine bloß mechanische und keine pedantische sein und nicht auf kleinliche Weise gehandhabt werden darf. Sich dabei der Hülfe fremder andächtiger Meditationen zu bedienen, kann, wenn diese wirklich den Geist der Andacht athmen, und wenn sich in ihnen wirklich der Flügelschlag inniger und hoher Andacht regt, nur förderlich sein. Nächst der Bibel stehen in dieser Hinsicht die Schriften der Mystiker in erster Reihe. Außerdem sind auch religiöse Kunstwerke ein überaus wirksames Mittel der Andacht. Die Aufgabe bei den Uebungen des An-

dächtigseins ist, daß wir durch sie immer mehr lernen, bei Allem und durch Alles, d. h. in allem unserem Ahnen überhaupt, also auch ohne Unterlaß andächtig zu sein, oder daß uns durch sie das Andächtigsein immer mehr habituell werde.

Anm. 1. Hierher gehört das Meiste von dem, was man die Erbauungsliteratur zu nennen pflegt. Die modernen Andachtsschriften stehen, was den eigentlichen Geist und Schwung der Andacht (die Salbung) angeht, den älteren weit nach, auch die besten Arbeiten darunter. Fast durchgängig führt in ihnen die räsonnirende Reflexion das Wort statt des religiösen Gefühles, in dessen reinigenden und erfrischenden Wogen der Andächtige sich eben baden will. Von der großen Masse der Fabrikate aus dieser überfließenden Gattung der Literatur kann vollends gar nicht die Rede sein. Schon Reinhard, V., S. 242 f., klagt über die Kälte, die Seichtigkeit und die Fadheit der neueren Erbauungsschriften im Vergleich mit den älteren.

Anm. 2. Mit dem oben Gesagten soll nicht etwa irgend einer Art von Bilderverehrung das Wort geredet sein. Ueber religiöse Bilder als Tugendmittel vgl. Reinhard, IV., S. 655—664.

§. 878. Der Gebrauch des Wortes Gottes ist das eigenthümliche Erziehungs- und Bildungsmittel des religiösen Sinnes und des religiösen Vorstellungsvermögens, die eigenthümliche Schule der Theosophie oder der göttlichen Erleuchtung und des prophetischen Wortes. Denn dem Begriffe der Sache selbst zufolge befaßt das Theosophiren zugleich mit das Weissagen (§. 267). Es ist dieß Tugendmittel dermalen um so stärker zu betonen unter den religiösen, je geringer in dem gegenwärtigen Augenblick das Quantum des gemeinsamen religiösen Wissens ist. In demselben Maße hat es aber auch seine Schwierigkeiten. Die Hauptsache beruht dabei auf dem Gebrauch der heil. Schrift, welche in ganz eigenthümlichem Sinne Wort Gottes ist (§. 268, Anm. 2), und deßhalb auch unverrückt die Basis alles weiteren religiösen Denkens und Forschens bleiben muß. Dabei kommt es aber auf einen wirklich zweckmäßigen Gebrauch der heil. Schrift an, und dieser ist eine ebenso schwierige als seltene Sache.*) Hier nämlich handelt es sich nicht von dem Gebrauch der Bibel für den Zweck der

*) Ueber die zweckmäßige Weise der asketischen Lesung der heil. Schrift vgl. Reinhard, V., S. 33—49; Flatt, S. 806—810.

Andacht, sondern von dem Gebrauch derselben zum Zweck der Förderung des eigenen Wissens, also von der eigentlichen Forschung in der heil. Schrift. (Joh. 5, 39.) Diese hat wenigstens für den Laien unbestreitbar ungemeine Schwierigkeiten, ganz besonders in unseren Tagen. Nichts desto weniger ist für jeden evangelischen Christen — wie ja überhaupt seine christliche Frömmigkeit eine evangelische ist nur sofern sie eine stetig durch die heilige Schrift erzogen werdende ist, — ein in irgend einem Maße selbstständig erworbenes Verständniß der Lehre der heiligen Schrift unerläßlich die Grundlage alles seines sonstigen religiösen Wissens. Eine Hauptschwierigkeit dabei rührt von dem Umstande her, in welchem auf der anderen Seite auch grade wieder die durchaus einzige religiöse Lebensfrische, Erbauungskraft und überhaupt Gewaltigkeit und Herrlichkeit der Bibel wesentlich mit begründet ist, daher, daß in ihr individuelles und universelles Erkennen, religiöses Ahnen und Anschauen und religiöses Denken und Vorstellen, religiöses Gefühl und religiöser Verstand noch auf das innigste in einander verschlungen und verwachsen sind. Soll der Gebrauch der Bibel, von dem hier die Rede ist, seinen Zweck nicht verfehlen, so muß durchaus eine bestimmte Unterscheidung nicht nur, sondern auch Scheidung gemacht werden zwischen der Lesung derselben zum Behufe der Andacht und dem eigentlichen Forschen in ihr. Auf dieses letztere kommt es hier an. Je angelegentlicher neben ihm die Bibel zugleich als Andachtsbuch benutzt wird, desto leichter und glücklicher wird es von statten gehen, und desto unbefangener — worauf es ja dabei so wesentlich ankommt, — wird es sein. Für den Laien hängt bei demselben viel von der Wahl der zweckmäßigen Hülfsmittel, deren er durchaus nicht entbehren kann, ab, noch mehr aber davon, daß er diesen und überhaupt der ganzen achtzehnhundertjährigen exegetischen Tradition gegenüber eine durchaus unabhängige und damit zugleich mißtrauische Stellung einnimmt. Die Voraussetzung bei der Schriftforschung muß sein, daß der genau zupassende Schlüssel zur Schriftlehre bisher noch nicht gefunden sei. Sich gewisse bestimmte Zeiten für dieses eigentliche Schriftstudium auszusetzen, ist rathsam. Nächst der heil. Schrift soll nun aber auch aus allen sonstigen Quellen von Jedem, so weit sie ihm zugänglich sind, Wort Gottes geschöpft werden, also aus der theologischen Wissen-

schaft überhaupt. Für den Christen von höherer Geistesbildung wird dieß bei der jetzigen Gestaltung der Literatur immer thunlicher; nur droht von dieser Seite auch wieder die Gefahr, in religiöse Vielleserei, die immer etwas Müßiges und Abspannendes ist, und in religiöse Lesesucht zu verfallen, — eine Gefahr, die nicht behutsam genug abgewehrt werden kann. Die Aufgabe bei dieser Uebung im Wort Gottes ist, daß wir durch sie immer mehr lernen, in allem Wissen überhaupt Wort Gottes zu finden, und so ohne Unterlaß mit dem Wort Gottes umzugehen, oder daß uns der Gebrauch des Wortes Gottes immer mehr habituell werde.

Anm. Wie heilsam auch schon für Kinder die Lesung der Bibel ist, darüber s. Reinhard, V., S. 31—33. 43.

§. 879. Das Beten ist das eigenthümliche Erziehungs- und Bildungsmittel des Gewissens und des religiösen Geschmackes, die eigenthümliche Schule der charismatischen Begabung und des Enthusiasmus. Denn dem Begriffe der Sache selbst zufolge befaßt es zugleich mit das Seligsein (§. 270.). Es führt daher allerdings seiner Natur nach Genuß mit sich, und zwar den höchsten für uns erreichbaren; aber einen Genuß, der, weil es wesentlich ein Sich selbst Gott opfern ist, von dem tiefsten Schmerze durchdrungen ist, dem Schmerze der Selbstverläugnung. Und so darf es denn nie zum Mittel des Genusses gemacht und in den Dienst der Genußsucht hineingezogen werden. Auf seine durchaus einzige Wichtigkeit für die Frömmigkeit ist schon früher (§. 269.) hingewiesen worden, und darauf, wie grade auf ihm, als einem Proceß der Erzeugung heiligen Geistes in dem menschlichen Individuum, wesentlich der religiöse Lebensproceß und das religiöse Leben des Individuums beruht, seiner Entstehung, Erhaltung und Förderung nach. Wie wir hier allein von dem Beten reden können, als christliches, muß es allezeit ein durch Christum — objektiv und subjektiv — vermitteltes sein, Gebet durch Christum (Röm. 5, 2. Eph. 2, 18. C. 3, 12) oder näher Gebet im Namen Christi*) (Joh. 14, 13. 14. C. 15, 16. C. 16, 23. Matth. 18, 19. 20. vgl. Eph. 5, 20. Col. 3, 17. 1 Joh. 3, 22. 23), d. h.

*) Vgl. Harleß, S. 118 f.

Gebet in und aus der vollzogenen Gemeinschaft mit Christo, also beides, ganz in und aus seinem Sinne und ganz vermöge (kraft) seiner und seines uns einwohnenden heiligen Geistes (Röm. 8, 15—17. Gal. 4, 6. 7.), folglich auch in unbedingtem, zweifellosem Glauben. (Matth. 21, 21. 22. Marc. 11, 22—24. Jac. 1, 6. 7. C. 5, 13—18. 1 Joh. 3, 22. 23. C. 5, 14. 15. vgl. Jac. 4, 2.) Dieses Gebet, eben als das rechte, ist unbedingt erhörlich (vgl. §. 269. Anm. 3); aber so zu beten und überhaupt auf die rechte Weise, namentlich auch so, daß unser Beten wirklich ein Uns selbst Gott opfern ist, will freilich gelernt sein. Die sorgfältige Achtsamkeit auf unsere Gebetserfahrungen, namentlich auf die uns selbst zu Theil werdenden Gebetserhörungen, kann uns dabei ein Erleichterungsmittel sein. Es treten mehrere Arten des Gebetes aus einander nach Maßgabe der Verschiedenheit theils seines Inhaltes, theils seiner Form. Den Inhalt angesehen, ist das Gebet theils Bittgebet, theils Dankgebet. Beides gehört aber, wie schon gezeigt worden, wesentlich zusammen, so daß Bitte und Dank in jedem Gebet vereinigt sein müssen, und das Gebet desto vollkommener ist, je vollständiger in ihm beide schlechthin in einander sind. Es ist dieß auch schon die Folge der gläubigen Zuversicht des Beters. Gegenstand des Bittgebetes darf an sich alles sein, was Gegenstand des Wunsches eines Christen sein kann, es sei nun ein geistiges Gut oder ein so genanntes äußeres. Die unbefangene kindliche Vertraulichkeit und Offenheit seinem gnädigen Vater im Himmel gegenüber darf von dieser Seite her dem Christen schlechterdings nicht geschmälert werden. Das letzte eigentliche Objekt seiner Bitten bleibt ihm doch immer der Empfang des heiligen Geistes (Luc. 11, 13. S. §. 269, Anm. 2). Zum Bittgebet gehört wesentlich auch die Fürbitte (1 Mos. 18, 20 ff. 2 Mos. 32, 11—14. Luc. 22, 32. Röm. 15, 30 ff. Phil. 1, 19. 1 Theff. 5, 23 ff. 2 Theff. 1, 11. C. 2, 16. C. 3, 1 ff. Jac. 5, 14 ff. 1 Joh. 5, 16), welche wesentlich auf der geistigen Einheit des Betenden mit demjenigen, für den er fürbittet, beruht (§. 393). Je näher wir also, wodurch auch immer, mit einem Anderen verbunden sind, desto mehr muß er Gegenstand unserer ausdrücklichen Fürbitte sein. Im Allgemeinen aber muß unsere Fürbitte eben so weit reichen als unsere Liebe, eben deßhalb aber auch ihrem Maße nach eine auf das mannig-

faltigste abgestufte sein. In irgend einem Grade muß sie also alle Menschen umschließen (1 Tim. 2, 1), nicht allein die Glaubensgenossen (Col. 1, 9), auch die Feinde nicht ausgenommen (Luc. 6, 28). Aber auch auf das Reich Christi als solches, auf die Gemeinschaft der Erlösung in ihrer Totalität muß sie sich richten, mithin auch insbesondere auf diejenigen, welche als die konstitutiven Lebensorgane derselben ihr Bestehen und ihre gedeihliche Entwickelung bedingen, auf die Obrigkeit in ihrem weitesten Umfange (1 Tim. 2, 2. 1 Thess. 5, 25). Auch auf die Verstorbenen mag sie sich ohne Scheu, wenn gleich nur mit der bescheidensten Zurückhaltung, ausdehnen.*) Denn wenn anders eine Entwickelung des menschlichen Einzelwesens auch nach seinem sinnlichen Tode noch stattfindet (§. 794. 796.), so läßt sich nicht absehen, warum die Fürbitte für die Abgeschiedenen nicht sollte wirksam sein können. Die Liebe, wenn sie lebendig ist, kann überdieß eine solche Fürbitte gar nicht unterlassen, zumal für diejenigen, mit denen wir uns in diesem Leben besonders nahe verbunden haben; und um so weniger ist zu besorgen, daß sie Gott mißfallen könne. In Ansehung der Form ist das Gebet im Allgemeinen theils das innere Gebet (oratio mentalis)**), theils das wörtliche (oratio verbalis). Beide haben ihren wohl begründeten Werth, und keines von beiden darf im Interesse des anderen hintangesetzt werden. Nur bei der Verbindung beider kann man ein rechter Beter sein. Denn das innere Gebet für sich allein würde nicht die nöthige Gewähr leisten für die rechte Sammlung beim Beten, und leicht zum völligen Einschlafen der Gebetsübung führen; das wörtliche Gebet für sich allein hingegen ist in vielen Fällen unausführbar, in denen wir doch des Betens hoch benöthigt sind.***) Bei dem wört-

---

*) Nach Reinhard, III., S. 707. Anm. ist die Fürbitte für die Verstorbenen „als unzweckmäßig am besten zu unterlassen." Vgl. ebendas. S. 295 f. S. auch Thiersch, Kath. und Protest., II., S. 192. 324—326. >Kapp, Grundsätze rc., S. 255—258.<

**) Zu ihm gehört auch das nach Röm. 8, 26 so genannte Gebet des unaussprechlichen Seufzens. Ueber dass. vgl. Reinhard, III., S. 696.

***) Reinhard, V., S. 232 f.: „Man übe und gewöhne sich, diese beiden Arten des förmlichen Gebetes mit gleicher Leichtigkeit brauchen zu können. Es kann nämlich Umstände geben, wo man zwar des Gebetes höchst bedürftig ist, aber das wörtliche Gebet nicht anwenden kann, wenn man nicht anstößig wer-

lichen Gebete darf natürlich nie das Wort Selbstzweck werden, und so das Beten in ein Leere Worte machen ausarten, in ein „Plappern", in ein Viel- und Schönreden vor Gott (Matth. 6, 7. 8). Dieses wörtliche Gebet ist selbst wieder theils Gebet aus dem Herzen, theils Formulargebet. Unstreitig entspricht das erstere allein dem Begriffe des Gebetes vollständig, indem es allein wirklich im vollen Sinne des Wortes unser eigenes Gebet sein kann. Der für einen Anderen ein Gebet formulirende kann dasselbe natürlich nie wahrhaft individualisiren, und doch ist eben nur das durchaus individuelle Gebet das eigentliche *) Nichts desto weniger ist das Formulargebet nicht überhaupt zu verwerfen, sondern eben als Mittel, um erst recht beten zu lernen, kann sein Gebrauch sehr nöthig oder doch sehr förderlich sein.**) Die Absicht bei seinem Gebrauch muß also freilich dahin gehen, mittelst desselben immer mehr über sein Bedürfniß hinauszukommen. Ganz wird dieß übrigens Keinem gelingen, und wenigstens der Schule des Gebets des Herrn (dieses eigentlichen Mustergebets und Grundtypus alles christlichen Betens nach Inhalt und Form), wird Keiner je entwachsen. Das Unser Vater wahrhaft beten zu können, ist die höchste Gebetsvirtuosität überhaupt, und indem es das von dem Erlöser selbst als dem Herzenskündiger (Joh. 2, 24. 25) aus der Seele des Menschen als Menschen herausgeredete Gebet ist, betet, wer es recht betet, im buchstäblichen Sinne im Namen des Erlösers. Wie alle menschlichen Funktionen überhaupt, so vollendet auch das Beten sich erst in der Gemeinschaft. Gebetsgemeinschaft, gemeinsames Beten Mehrerer (vgl. §. 393.) ist seine höchste Blüthe und hat deßhalb auch die größten Verheißungen (Matth. 18, 19. 20). Die unerläßliche Bedingung ist aber auch dabei — sofern nicht von dem gemeinsamen Gebet der Gemeinde als solcher die Rede ist, — die innigste Verbindung der mit einander Betenden in der Liebe und

den will. Man muß folglich im Stande sein, sich bei solchen Gelegenheiten mit gleicher Ermunterung für sein Herz des stillen oder Herzensgebetes zu bedienen."

*) Eine Anweisung, wie man lernen könne, aus dem Herzen zu beten, s. bei Reinhard, V., S. 236—243.

**) Vgl. Reinhard, V., S. 24—228. Ebendas. S. 229—232 s. auch über die so genannten Stoßgebete.

ithin auch in der vertrauensvollsten Offenheit, besonders durch rück-
ltslose gegenseitige Eröffnung ihrer Gewissen. Ohne dieß ist die
ebetsgemeinschaft ein leerer Schein, wo nicht eine Lüge; und je
iliger sie an sich ist, eine desto frevelhaftere Entweihung des Heiligen
nd eine desto tiefere Verderbung der innersten Lebenswurzeln der
ndividuellen Frömmigkeit ist sie in diesem Falle.*) Daß sich der
nnere Akt des Betens auch in der äußeren *Gebehrde* ausdrückt,
st durchaus naturgemäß. So befriedigt sich z. B. der inbrünstige
Beter nur durch das Knieen.**) Nur jede Zurschaustellung des
Gebetes muß sorgfältig vermieden werden (Matth. 6, 5. 6). Eine
solche ist gradezu empörend. Sich bestimmte Zeiten zum regelmäßigen
Gebet (horae canonicae — die, auch unter den Protestanten vor-
kommenden, s. g. Stundengebete), insbesondere tägliche, festzustellen,
ist an sich, besonders wenn sie zweckmäßig gewählt werden, sehr för-
derlich; nur knüpft sich daran freilich sehr nahe die Gefahr an, daß
das Gebet zu einer bloß äußeren und mechanischen, eben deßhalb aber
auch völlig unfruchtbaren und überdieß das Heilige entweihenden
Uebung herabsinke, zumal wenn man sich bei diesen regelmäßigen
Gebetsübungen stehender und fremder Formeln bedient.***) Hat man
sich solche regelmäßige Gebetszeiten fixirt, so darf man sich durch den
Mangel an Aufgelegtheit zum Gebet nicht von ihrer pünktlichen Ein-
haltung abhalten lassen; denn um die Gebetsstimmung zu wecken,
dazu ist das Beten selbst eins der wirksamsten Mittel. Die eigentliche
Aufgabe ist aber bei der Uebung des Betens grade, daß wir durch
sie immer mehr lernen, durch Alles zum Gebet gestimmt zu werden,
in allem unserem Aneignen überhaupt zu beten, mithin bei Allem und
ohne Unterlaß zu beten (Luc. 18, 1. Röm. 12, 12. Eph. 6, 18.
1 Thess. 5, 17. 1 Tim. 2, 8. Phil. 4, 6. Col. 4, 2), oder daß

*) Der Erlöser scheint nicht einmal *mit* seinen Jüngern gebetet zu haben, wiewohl er vielfach *vor* ihnen betete. Er *konnte* es nicht, weil ihr religiös-sittliches Leben dem seinigen nicht auf specifische Weise gleich stand. Vgl. *Reinhard*, V., S. 222.

**) Bezeichnend ist das Urtheil *Kants*, Tugendlehre, S. 270 (B. 5): „Das Hinknieen oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände *sich zu versinnlichen* (!), ist der Menschenwürde zuwider."

***) Vgl. *Reinhard*, V., S. 208 f. 233 f.

uns das Beten immer mehr habituell werde. Namentlich auch als Fürbitte soll das Gebet uns habituell werden; und es wird auch in der That alles unser Beten ganz von selbst zugleich Fürbitte sein, sobald unser ganzes Leben ein Leben in wahrer Nächstenliebe ist.

Anm. 1. Denjenigen, welchen das eigentlich so zu nennende, d. h das mit dem Glauben an wirkliche Gebetserhörung verknüpfte Gebet ein Stein des Anstoßes ist, rufen wir folgende beachtungswerthe Bemerkungen Reinhards ins Gedächtniß zurück, B. III., S. 722 f.: „Aufmerksam muß es jeden Nachdenkenden machen, daß sich der Glaube, Gott erhöre Gebet, bei allen Völkern findet, die einen Gott erkennen, und im Grunde dem ganzen menschlichen Geschlechte eigen ist." Ferner ebendas. S. 719: „Ueberhaupt müssen weit mehr Erfahrungen von Gebetserhörung vorhanden sein, als man gewöhnlich meint*), weil sich sonst nicht zureichend erklären läßt, warum der Glaube an diese Erhörung so allgemein und die Erfahrung von der Nutzbarkeit des Gebetes so lebendig und herrschend ist." Endlich ebendas. S. 715 ff.: „Auch ist wohl zu bedenken, daß das Gebet der Seele dessen, der es verrichtet, oft erst eine Stimmung ertheilt, die sie haben muß, wenn sie Alles im rechten Lichte erblicken, die besten Entschließungen fassen und mit der nöthigen Standhaftigkeit handeln soll. In solchen Fällen, die häufiger eintreten, als man gewöhnlich glaubt, gehört das Gebet mit unter die wirkenden Ursachen dessen, was nach den Rathschlüssen Gottes erfolgen soll, und kann also nicht überflüssig sein. In dieser Hinsicht läßt sich sogar sagen, gewisse Erfolge seien nur unter der Bedingung eines vereinigten und anhaltenden Gebetes Vieler möglich. Luc. 18, 1—8. Matth. 18, 19. 20. Durch die gemeinschaftliche Stimmung, Kraft und Richtung nämlich, die eine Menge von Menschen vermittelst eines solchen Gebetes erhält und annimmt, entsteht in der sittlichen Welt eine so merkliche Veränderung und eine so genaue Verknüpfung vieler wirksamen Ursachen zu einerlei Zweck, daß man sich nicht wundern darf, wenn auf diese Art Dinge zur Wirklichkeit kommen, die sonst nie erfolgt sein würden, und wenn Gott bei seiner Weltregierung auf dergleichen starke Bewegungen Rücksicht nimmt." Dazu die Anmerkung (S. 717): „Oeffentliche Bettage, welche besonderer Umstände wegen von ganzen Völkern gefeiert werden, sind von

*) Vgl. das interessante Bekenntniß Fichte's über seine eigene Erfahrung in dieser Beziehung: Politische Fragmente (S. W., B. 7), S. 593.

dieser Seite zu betrachten, wenn man ihre Wichtigkeit richtig beurtheilen, und ihre Feier zweckmäßig einrichten will."

Anm. 2. Die herabsetzende Art, wie Kant, Rel. innerh. der Gr. d. bl. Ver., S. 381—385 (B. 6), sich über das Gebet äußert, hat ihren hauptsächlichen Grund darin, daß ihm das Gebet in der Wirklichkeit nichts Anderes ist, als ein Gespräch des Menschen mit sich selbst. Von dieser Ansicht aus erklärt sich die sonderbare Behauptung (a. a. O., S. 381 f.), daß der Beter, wenn er beim Beten überrascht wird, „darüber in Verwirrung oder Verlegenheit, gleich als über einen Zustand, dessen er sich zu schämen habe, gerathen werde." So schreibt er auch, Tugendlehre, S. 276 (B. 5): „Gebet ist auch nur ein innerlich vor einem Herzenskündiger deklarirter Wunsch."

Anm. 3. Das Preis- und Lobgebet bildet keine besondere Gattung des Gebetes neben dem Bitt- und dem Dankgebete. Es ist nämlich überhaupt gar nicht Gebet, sondern gehört zur Andacht, insbesondere wie sie Anbetung ist. Es ist überhaupt etwas sehr Gewöhnliches, daß Gebet und Andacht mit einander vermischt werden, was um so leichter geschehen kann, da allerdings beide immer irgendwie in einander sind, und zwar, je weiter die Frömmigkeit gefördert ist, desto vollständiger. So sind namentlich die allermeisten unserer „Gebetsformulare" eigentlich Formulare für die Uebung der Andacht. Selbst von vielen Gebetsformularen in unseren neueren Liturgieen gilt dieß.

Anm. 4. Durch die Art und Weise, wie die katholische Kirche das Gebet (nämlich das formulirte) als Bußmittel gebraucht, wird dasselbe tief herabgewürdigt. S. Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 148—151. Beil., S. 107.

§. 880. Der Gebrauch des Sakramentes (oder Gnadenmittels) (§. 271) ist das eigenthümliche Erziehungs- und Bildungsmittel der religiösen Kraft, d. i. der göttlichen Mitthätigkeit, und des religiösen Beurtheilungsvermögens, die eigenthümliche Schule des religiösen Verdienstes. Denn dem Begriffe der Sache selbst zufolge befaßt das Heiligen zugleich mit das religiöse Verdienen (§. 272.). Je kräftiger die Kirche als solche lebt, wie die katholische Kirche in der Zeit ihrer Blüte, desto reicher ist sie an Sakramenten, und desto bedeutsamer ist deßhalb auch dieses religiöse Tugendmittel; in unserer

Kirche beschränkt es sich grundsätzlich auf den Gebrauch der Taufe und des heil. Abendmahles, sofern nämlich diese Mysterien (§. 775. Anm.) auch bestimmt eine Seite an sich haben, nach der sie Gnadenmittel oder Sakramente sind. Außerdem ist aber auch noch bestimmt der Gebrauch der Beichte mit hierher zu rechnen, die ebenfalls wesentlich ein Sakrament ist (in *unserem* Sinne dieses Wortes), wenigstens jedenfalls nach der Seite hin, nach welcher sie Empfang der Absolution ist. Auf je Wenigeres wir so bei dieser Uebung gewiesen sind, desto augenscheinlicher ist unsere eigentliche Aufgabe bei ihr, daß wir durch sie immer mehr lernen, in *allen* Sachen überhaupt Gnadenmittel oder Sakramente zu finden, und so ohne Unterlaß mit dem Sakramente umzugehen, oder daß uns der Gebrauch des Sakramentes immer mehr habituell werde.

§. 881. Die *Beichte* ist für die Kirche ein ihr unentbehrliches Mittel zur religiösen Erziehung der ihr angehörigen Individuen, und eben deßhalb eine wesentlich konstitutive kirchliche Institution. Ebenso aber hat auch der Einzelne, indem er sich von der Kirche religiös erziehen lassen soll, dieser gegenüber die ausdrückliche Pflicht auf sich, sich der Beichte zu bedienen, und zwar ihrer Bestimmung gemäß. Die Kirche kann nämlich nicht auf die richtige Weise religiös wirken auf den Einzelnen, wenn sie nicht seinen religiösen Zustand richtig erkannt hat, sie kann dieß aber nur, wenn er sich selbst ihr aufrichtig und rückhaltslos eröffnet. Dieß muß sie also von ihm fordern, indem sie ihn zugleich in dieser Beziehung ausdrücklich an ihre konstituirten Organe, die Kleriker, weist; auf seiner Seite ist es aber die allernächste Pflicht und die unerläßliche Probe seiner wirklichen Hingebung an die Kirche, eben dieser ihrer Forderung nachzukommen*). Natürlich kann dieses Beichtgeständniß nicht Ein für alle Mal abgethan werden, sondern es muß, da das Individuum fortwährend in einer religiösen Entwickelung begriffen ist, sich von Zeit zu Zeit wiederholen. Die Zeitpunkte für seine Erneuerung kann aber nicht die Kirche (die sich dabei nur mehr oder minder willkürlich an abstrakte Gesichtspunkte halten könnte), wahrhaft zweckmäßig bestimmen, sondern n[illegible] der Einzelne selbst, nämlich nach Maßgabe des Eintrittes bestimm[illegible] Wendepunkte in der Entwickelung seines religiösen Lebens. Mo[illegible]

*) Vgl. *Schleiermacher*, D. chr. Sitte, S. 173 f.

sich das Beichtinstitut in der angegebenen Weise, so liegt es nun auch schon in dem Begriffe der Beichte selbst, daß sie die besondere, d. h. eine durchaus individuelle sein muß. Die s. g. allgemeine oder öffentliche Beichte, über die wir freilich unter unserer geschichtlichen Konstellation im Großen und Ganzen schlechterdings nicht hinauszukommen vermögen, ist eine bloße Scheinbeichte und ein unzweideutiges Symptom einer tiefen Erschlaffung des Lebens der Kirche. Die Ohrenbeichte, eine so unerträgliche Gewissenstyrannei sie auch ist, ist nichts desto weniger die nothwendige Konsequenz der nach der Strenge ihres Begriffes gefaßten Beichte. Die Reformation hat sie mit Recht abgeschafft*), aber nur sofern es an der Zeit war, überhaupt von der Durchführung der Idee der Kirche in ihrer vollen Folgerichtigkeit nachzulassen. Als ein solches kirchliches Erziehungsmittel schließt die Beichte auch die Anwendung von Bußen (Pönitenzen), welche die Kirche dem Beichtenden zur Förderung seiner Reinigung von der Sünde auflegt, mit ein. Natürlich geht sie mit der (speciellen) klerikalischen Seelsorge unabtrennlich Hand in Hand, und ist nach einer Seite hin eben nur eine besondere, aber wesentliche Bethätigung dieser.

§. 882. Aus dem Gesichtspunkte eines kirchlichen Erziehungsmittels, nämlich eines gymnastischen Mittels, durch welches die Kirche die religiöse Fertigkeit des Einzelnen durch freiwillig von ihm übernommene rein pädagogische Uebungen zu immer höherer Vollendung heranbilden will, ist auch das Gelübde zu betrachten, wenn es einen klaren und in sich haltbaren Sinn haben soll. Die Kirche muß als das Subjekt genommen werden, dem es geleistet wird, nicht Gott; daher sie denn auch von demselben muß wieder entbinden können. In ihren Augen kann es aber nichts mehr sein als ein einübendes Erziehungsmittel, das sie bei dem Einzelnen seiner religiösen Schwachheit wegen anwendet, mit der bestimmten Absicht, ihn eben durch dasselbe möglichst bald dahin zu bringen, daß er einer solchen Stütze nicht mehr bedarf. Wird das Gelübde so gefaßt, so unterliegt die Zulässigkeit und selbst die Zweckmäßigkeit desselben keinem Bedenken**), außer inwiefern etwa das straff angezogene Abhängig-

*) Vgl Schleiermacher, D. chr. Sitte, S. 174—176, vgl. Beil., S. 111.

**) Zum Beispiel bei dem in sich gegangenen Trunkenbolde das Gelübde der Enthaltung von allen geistigen Getränken.

keitsverhältniß des Einzelnen zur Kirche, welches seine Voraussetzung bildet, überhaupt als unstatthaft erscheint. Dieses letztere ist auf dem gegenwärtigen Standpunkte der geschichtlichen Entwickelung der Christenheit, wenigstens der evangelischen, bestimmt der Fall. Das Gelübde in dem historisch hergebrachten Sinne genommen, zeigt es sich von allen Seiten her als verwerflich. In diesem Sinne ist es nämlich eine an Gott geschehende Zusage, durch welche wir uns zu einem für uns mit irgend einem Opfer verbundenen, aber von Gott nicht geforderten Verhalten anheischig machen, in der Ueberzeugung, damit etwas ihm besonders Wohlgefälliges zu thun, um ihm dadurch sei es nun unsere Dankbarkeit oder unsere Ehrfurcht zu bezeugen*). Ein solches Verfahren nun hat einen Sinn nur unter der Voraussetzung, daß es sittlich bedeutungslose und leere Handlungen gibt, die einen religiösen Werth haben, oder doch opera supererogatoria, — eine Unterstellung, die evangelischerseits unbedingt zurückzuweisen ist, — und zieht überhaupt die gefährlichsten Mißverständnisse nach sich. Denn zu allem wirklich Guten, es möge Namen haben wie es wolle, ist der Christ schon an sich auch ohne Gelübde absolut verpflichtet; in den Fällen mithin, wo er im Stande ist, etwas Gutes zu thun, bedarf es für ihn, um dazu verpflichtet zu sein, nicht erst einer besonderen Zusage an Gott, und seine Verpflichtung dazu kann auch durch ein solches Versprechen in keiner Weise verstärkt werden. Wohl aber knüpft sich an das Gelübde beinahe unvermeidlich die Verirrung, daß wir diejenigen von unseren Pflichten, die wir durch eine solche feierliche religiöse Sanktion ausgezeichnet haben, nicht mehr in ihrem richtigen Verhältnisse zu den übrigen betrachten, und ihnen eine unverhältnißmäßige Wichtigkeit beilegen. Geloben wir dagegen Handlungsweisen, die nicht wirklich in unserer Pflicht liegen, so ist dieß auf der

---

*) Vgl. Reinhard, III., S. 725. Eben hier wird mit Recht diejenige Erweiterung des Begriffes des Gelübdes zurückgewiesen, bei der man annimmt, es könne auch solche Handlungen betreffen, zu denen man schon an sich verpflichtet ist. „Solche Gelübde", sagt Reinhard, „wären dann im Grunde nichts anderes als feierlich geäußerte Vorsätze, gewisse Pflichten treuer zu erfüllen als bisher." In dieser letzteren Weise faßt denn auch v. Ammon den Begriff des Gelübdes. Er setzt (II., 1, S. 108 f.) das Wesen desselben darein, daß es sei „ein feierliches Versprechen, etwas zu thun oder zu unterlassen, wodurch man seine Ehrfurcht gegen Gott beweisen will", und zwar „in feierlichen Augenblicken." (Vgl. S. 111.)

einen Seite eine widerchristliche Ethelothreskie und auf der anderen eine positive Verletzung unserer wirklichen Pflichten. Der Christ hat von der Menge und der Wichtigkeit der ihm ausdrücklich gebotenen Pflichten eine so hohe Vorstellung, und ist sich seines Unvermögens, ihnen nachzukommen, so lebhaft bewußt, daß ihm der Gedanke fremd bleiben muß, sich selbst willkürlich unnöthige Lasten aufzulegen. Bei der Unmöglichkeit, unsere künftige Lage irgend sicher vorauszuberechnen, geht uns überdieß bei allen Gelübden, ganz besonders aber bei denen, die für das ganze Leben gethan werden, jede Bürgschaft dafür ab, daß unsere Gelobungen nicht späterhin in eine schwer oder gar nicht zu schlichtende Kollision mit unseren unzweideutigsten und nächsten Pflichten gerathen, und wir also in den Fall kommen können, entweder unser Gelübde brechen oder unsere Pflicht offen verletzen zu müssen. Sich freiwillig solchen Verwickelungen, welche die peinlichsten Gewissensbeunruhigungen mit sich führen müssen, aussetzen, das kann nur leichtsinnigerweise geschehen. Wer da weiß, daß sich im Fortgange unserer Heiligung auch unsere sittliche Einsicht erweitert, und unser Urtheil über den sittlichen Werth einzelner Handlungsweisen vielfach ändert, der wird sich wohl hüten, sich durch ein Gelübde ein Verhalten für die Zukunft als bindend aufzuerlegen, das er leicht späterhin selbst mißbilligen mag. Ein behutsames Mißtrauen in dieser Hinsicht liegt um so näher, da Gelübde gewöhnlich in Zuständen außerordentlicher religiöser Erregung gethan werden. Solche Gelübde vollends, die auf die Bedingung eines uns von Gott zu erfüllenden Wunsches geschehen, durch die wir also Gott etwas abkaufen wollen, sind nicht nur abergläubig, sondern gradezu empörend*). Mehr als Krücken für die menschliche Schwachheit sind demzufolge die Gelübde auch im allerbesten Falle nicht**), nichts weniger also als Erweisungen

*) Reinhard, III., S. 727—729. Vgl. Schwarz, II., S. 72 f. Bei dem letzteren heißt es vortrefflich: „Der Christ hat nur Ein allgemeines Gelübde: sein Leben dem Willen Gottes zu heiligen, und damit ist jedes einzelne Gelübde zernichtet."

**) Mehr nehmen auch die einsichtsvollsten Vertheidiger der Gelübde nicht in Anspruch zu ihren Gunsten. So schreibt Hirscher, II., S. 398: „Das ist aber ihr (der Gelübde) Eigenes, daß sie die Kraft des Menschen entscheidend fixiren und in der einmal ergriffenen Richtung forciren. Abgesehen aber auch hiervon sind sie der natürliche Ausdruck einer hohen Begeisterung für eine große und heilige Sache." Uebrigens erkennt Hirscher im Verfolge auch die bedenkliche Seite an den Gelübden ausdrücklich an.

einer besonderen christlichen Vollkommenheit. Sie mögen sich unter Umständen entschuldigen lassen; aber das ist auch alles*). Gelübde, die an sich Pflichtwidriges auflegen, oder auch solche, die erst unter veränderten Umständen, namentlich auch bei aufgeklärterer sittlicher Einsicht, mit unzweideutigen Pflichten in Widerstreit gerathen, müssen, so wie sie als solche erkannt werden, pflichtmäßigerweise sofort gebrochen und als in sich selbst nichtig angesehen werden. In solchem Falle heißt das Gelübde brechen nur, einen erkannten Fehler verbessern, worüber sich niemand ein Bedenken machen kann**). Freilich bleibt es dabei immer ein Mißstand, daß derjenige, welcher sich selbst von seinem Gelübde zu entbinden die Pflicht erkennt, nicht auch von demjenigen selbst sich kann entbinden lassen, dem er dasselbe geleistet hat, was allerdings möglich wäre, wenn der Gelobende der Kirche gelobte, nicht Gott. Nur unter der Voraussetzung der fortdauernd offen bleibenden Möglichkeit, rechtmäßigerweise von dem Gelübde wieder entbunden zu werden, könnte auch der Besonnene ohne Bedenken ein Gelübde thun, wenn er eines solchen pädagogischen Hülfsmittels gegen seine Schwachheit zu bedürfen glaubt. Durch Gelübde über andere Personen zu verfügen, ist unter allen Umständen pflichtwidrig. Die heil. Schrift empfiehlt nirgends die Gelübde***).

---

*) Vgl. Reinhard, III., S. 724, der es „eine Schwachheit" nennt, „wenn man seine Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Gott durch Gelübde glaubt äußern zu müssen." Aehnlich Ammon, II., 1, S. 111: „Mehr als bessere Vorsätze sind ja, genau genommen, alle Gelübde nicht; nur der Leichtsinn, mit dem man sie so häufig vergißt, macht es zuweilen nöthig, jene Entschließungen betheuernd und gelobend zu verstärken, aber auch nur so lange, bis man gern und freudig thut, was Recht ist." Desgleichen Harleß, S. 141 f.: „Ja, auch das nicht eidliche Gelübde kann im christlichen Leben höchstens als Schwachheit Duldung finden, ist aber auf dem Gebiete der Wiedergeburt zur Freiheit, also auf dem christlichen Lebensgebiete, ohne allen ethischen Werth. Nur wo das Leben unter dem Gesetze steht, da steht auch das Gelübde als eine Art, den eigenen Entschluß, den eigenen Willen in ein bindendes Gesetz zu wandeln, im Einklange mit der allgemeinen Lebensnorm. — — Sich in dem Walten freier Liebe durch Gelübde binden, kann demnach nur als Furcht vor der Schwachheit und Widerspenstigkeit des eigenen Herzens erklärt und entschuldigt werden, ist, soweit es in diesem Sinne geschieht, zulässig, in jedem anderen Sinne verwerflich, und ist jedenfalls ein Herabsteigen zu einer Stufe, welche der aus Christo zur Freiheit Geborene überwunden haben sollte."

**) Reinhard, III., S. 730; Harleß, S. 142.

***) S. darüber Reinhard, III., S. 726 f., u. und Harleß, S. 141.

Anm. 1. Vortrefflich spricht sich über das Gelübde Baumgarten=Crusius aus, Chr. Sittenlehre, S. 274 f.: „Aber, was die zuletzt erwähnten Gelübde anlangt, so wissen wir von ihnen nicht nur nicht, wohin wir sie eigentlich in der Moral zu setzen haben, sondern ihr ganzes Wesen ist trübe und ungehörig. Sie stammen nämlich gar nicht von moralischen Ansichten ab, sondern aus dem religiösen Irrthume von guten Werken, welche Gott für sich wohlgefielen, und die man ihm verheißen müsse, um einen Erfolg für sich zu gewinnen. Die Moral dieser Gelübde ist sehr einfach. Was gut und recht ist, soll an sich schon geschehen; höhere außerordentliche Tugendleistungen gibt es nicht; auch darf das Gute nicht geschehen, um etwas Aeußerliches damit zu gewinnen. Aber es ist unaussprechlich verkehrt und roh, der Gottheit Verheißungen zu bieten. Schon das A. T. deutete diese Gelübde zu Dank und Lob Gottes: Ps. 66, 13. Und unsere Moralisten haben eine falsche Milde sprechen lassen, wenn sie dennoch die Gewissen durch das Gelübde gebunden achteten. Es ist im Gegentheile die Pflicht eines Jeden, sich von dieser thörichten Handlungsweise aufzuhelfen, und Gott durch sein ganzes Leben mit derjenigen Tugend zu ehren, welche Gott von allen Menschen forbert."

Anm. 2. Die mancherlei Modalitäten, die bei dem Gelübde in Betracht kommen, gibt Reinhard an, III., S. 725 f.: „Die Gelübde lassen sich mit mancherlei Abänderungen denken. Man kann die Pflicht übernehmen, aus Ehrfurcht gegen Gott etwas zu thun oder etwas zu lassen; das Gelübde kann nur einen einzelnen Fall oder eine das ganze Leben hindurch zu wiederholende Handlung betreffen; es kann mit oder ohne Bedingung ausgesprochen werden; es kann etwas enthalten, was in unseren äußeren Verhältnissen keine wichtige Veränderung nach sich zieht, oder unserer ganzen Lebensart eine andere Einrichtung geben; von dieser letzteren Art sind insonderheit die Klostergelübde; endlich kann die Erfüllung eines Gelübdes entweder von uns allein abhängen, oder es kann die Einwilligung und das Betragen eines Anderen dazu erforderlich sein; so wäre es zum Beispiel, wenn eine Mutter ihren Sohn gleich bei seiner Geburt dem geistlichen Stande widmete."

Anm. 3. Unter die allgemeine Gattung der Gelübde fallen gewöhnlich auch die Wallfahrten*), d. h. die lediglich für den Zweck

*) Vgl. Reinhard, IV., S. 622—629. Es wird hier unter Anderm bemerkt, die Wallfahrten seien „besonders bei solchen kirchlichen Parteien üblich, welche auf sinnliche Gegenstände der Andacht einen hohen Werth legen." (S. 623.)

der Förderung der eigenen Frömmigkeit rein als solcher unternommenen Reisen. Diese Praxis kommt in der Christenheit nicht nur in der katholischen Kirche vor, sondern ihrem Wesen nach, nur unter modificirter Form, auch unter den Protestanten von der pietistischen Färbung. Im Allgemeinen gilt von den Wallfahrten der Kanon, daß sie nur so viel werth sind als sie als Reisen an und für sich werth sind. Vermöge ihrer ausschließlich religiösen Tendenz können sie aber als Reisen überhaupt nur von sehr geringem Werthe sein; ja jene ihre Richtung muß etwas Schiefes, Wirres, wo nicht gar Verwildernde in sie bringen. Müßiggang und Faulenzerei ist von ihnen unzertrennlich, wovon dann die weiteren Konsequenzen bekannt genug sind.

§. 883. Der Gottesdienst oder der Kultus ist als öffentlicher oder Gemeindegottesdienst die ursprünglichste Form und die bleibende Basis der Kirche überhaupt (§. 414. 578.). Schon hierin liegt es unmittelbar, daß die Theilnahme an ihm, insbesondere auch an der Feier des heil. Abendmahles (die nur eben deßhalb keine bloß außerordentliche gottesdienstliche Uebung sein sollte), ein wirksames religiöses Tugendmittel oder vielmehr ein vollständiger Inbegriff der religiösen Tugendmittel sein muß. Jeder ist also unzweideutig auf den Gebrauch desselben gewiesen. Nur ist das Maß, in welchem der Einzelne der Theilnahme am öffentlichen Kultus bedarf, und in welchem grade sie ihm wirklich förderlich ist, bei Verschiedenen ein verschiedenes, und Jeder hat sich genau an das ihm individuell entsprechende zu halten. Diese Verschiedenheit ist nämlich darin begründet, daß nach Maßgabe der Verschiedenheit theils der Individualitäten, theils der sittlichen Entwickelungsstufen die Tendenz auf die Frömmigkeit als solche bei dem Einen mehr hervor, bei dem Anderen hingegen stärker zurücktritt. Es kann daher über diesen Punkt nur die individuelle Instanz entscheiden. Freilich aber ist in ihm eine Selbsttäuschung sehr leicht möglich und ebenso gefährlich, weßhalb hierbei die äußerste Vorsicht und Wachsamkeit dringend nöthig ist. Im engsten Zusammenhange mit dem öffentlichen Gottesdienste ist dann auch die Feier der kirchlichen Feiertage (der Sonn- und Festtage) ein nicht zu übersehendes religiöses Tugendmittel, das gerade durch die häufige periodische Wiederkehr jener sehr wirksam ist. Die Art der Feier dieser Tage, inwieweit sie eine rein religiöse zu sein hat,

angehend, kann wiederum nur die individuelle Instanz für jeden Einzelnen die Bestimmung treffen. An sich beeinträchtigt das ruhetägliche Vergnügen, sofern es nur an sich selbst ein sittlich untadeliches ist*), den feiertäglichen Gottesdienst (in seinem weitesten Umfange, auch den Privatgottesdienst ausdrücklich mit eingeschlossen), durchaus nicht, so wenig, daß vielmehr die Feiertage wesentlich Tage der Freude**), auch der nicht lediglich religiösen***), sind. Für den Einzelnen aber kann allerdings das ruhetägliche Vergnügen mit seiner gottesdienstlichen Haltung in irgend einem Maße unvereinbar sein, und dann hat er natürlich seine Maßregeln demgemäß zu nehmen, und seinen Grundsatz demgemäß zu bestimmen. Alles dieß ist für keinen Anderen präjudicirlich, und Keiner darf in diesem Stücke einen Anderen durch seinen besonderen Grundsatz binden wollen†). Allgemein jedoch gehört es schon aus dem an sich sittlichen Begriffe des Feiertages als eines Ruhetages zu der pflichtmäßigen Begehung desselben, daß man sich an ihm aller eigentlichen Arbeit enthalte, außer inwiefern sie von anderen Seiten her bestimmt als Pflicht geboten ist, also mit ausdrücklicher Ausnahme aller Werke der Noth, zu denen auch die gewöhnlich s. g. Werke der Liebe ganz eigentlich mitgehören.

Anm. Daß sich die Verbindlichkeit der Sonntagsfeier für uns Christen weder aus dem dritten Gebote des Dekalogs noch überhaupt

---

*) Denn allerdings gibt es Vergnügungen, die dem Zwecke des Feiertages viel ausgesprochener entgegenstehen als die werktägigen Arbeiten. Sehr richtig bemerkt in dieser Beziehung Hirscher, II., S. 329: „In der That ist es mindestens völlig gleich sündhaft, ob ich aus Gierde zu erwerben oder aus Gierde zu genießen zu keiner inneren Sammlung und Beschäftigung komme. Aber die Lust zu genießen und der Genuß selbst hemmen und zerstören oft allen wohlthätigen Eindruck der Sonntagsfeier weit tiefer als die gewöhnliche alltägliche Arbeit. Man denke an die so häufig an Sonn- und Festtagen vorkommenden Tanzbelustigungen, Lustfahrten, Trinkgesellschaften 2c.!"

**) Schon dem A. Testament zufolge sollen die religiösen Festtage bestimmt Tage der Freude sein. S. 3 Mos. 13. 40. Vgl. Hirscher, II., S. 334.

***) „Der Sonntag ist nicht bloß ein Tag der religiösen, sondern auch, was nur vom Standpunkte einer mönchisch-asketischen Lebensansicht oder vielmehr der Hierarchie aus negirt wird, der schönen Sittlichkeit, und sollte ein solcher unter den nöthigen Bestimmungen auch für das Volk werden." Wirth, II., S. 514.

†) Vgl. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 642—647. Beil., S. 44 f.

aus positiven Vorschriften der göttlichen Offenbarung herleiten läßt, darf jetzt wohl als anerkannt betrachtet werden. Vgl. Reinhard, III., S. 750 f. Flatt, S. 364 f.

§. 884. Nächstdem versteht es sich von selbst, daß auch der häusliche Gottesdienst*) mit hervorzuheben ist unter den religiösen Tugendmitteln. Schon vermöge der engen Beziehung, welche zwischen ihm und dem öffentlichen Gottesdienste, dem seine besten Kräfte aus ihm zufließen **), stattfinden muß. Denn beide sind allerdings gleich berechtigt, sofern die Familie eine relativ in sich geschlossene Totalität der Gemeinschaft und die religiöse Bestimmtheit ihr wesentlich ist (§. 329); aber eben deßhalb müssen sie sich auch auf das innigste auf einander beziehen. Keiner von beiden darf den anderen verschlingen, sondern jeder von beiden muß vielmehr dem anderen einen ihm unentbehrlichen Halt gewähren. Der häusliche Gottesdienst muß fortwährend mit eintreten in den öffentlichen, ihn belebend und steigernd, und umgekehrt, so daß in jedem von beiden die lebendige Erinnerung an den anderen fortwährend mitgesetzt ist, und alle Glieder der gottesdienstlichen Gemeinde müssen von diesem Verhältnisse beider zu einander ein bestimmtes Bewußtsein haben. Eine Gegeneinanderwirkung beider Formen des Kultus ist immer ein Zeichen davon, daß eine Unvollkommenheit beider vorhanden ist. Ob das Verhältniß beider wirklich auf die geforderte Weise stehe, das ist allerdings nur durch das Gefühl des Einzelnen auszumachen, und so scheint denn in dieser Beziehung Alles auf die bloße Subjektivität gestellt zu sein. Allein es gibt hier nichts desto weniger eine völlig objektive Probe, nämlich an der Uebereinstimmung des Gefühles derjenigen in dieser Beziehung, die sich individuell grade für die entgegengesetzten Seiten vorzugsweise interessiren***). Die Forderung eines häuslichen Gottesdienstes kann in alle Wege nicht erlassen werden. Denn so lange die religiös-sittliche Entwickelung der Familie

---

*) Vgl. über denselben Reinhard, III., S. 731—736. Sein Urtheil über den Hausgottesdienst fällt sehr bedenklich aus. Dagegen nimmt sich Flatt, S. 370 f., desselben an.

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 603: „Ist die persönliche und häusliche Frömmigkeit erloschen, so schwindet auch der öffentliche Gottesdienst hin; denn nur aus jenen Elementen kann er sich erbauen."

***) Vgl. Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 557—560. 590, Beil., S. 153.

noch nicht vollendet ist, und also auch in ihr an sich sittliche und religiöse Gemeinschaft sich noch nicht schlechthin decken, kann auch in ihr ohne eine Bethätigung der Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher weder die schon bestimmt vorhandene Frömmigkeit sich vollständig genugthun und wirklich gedeihen*), noch die erst werden sollende sich entwickeln. In der letzteren Beziehung ist es besonders augenscheinlich, wie namentlich die Kinderzucht durch das Vorhandensein eines Hausgottesdienstes mitbedingt ist, an welchem sich dem kindlichen Selbstbewußtsein die Frömmigkeit als solche mittelst der Anschauung ihrer Aeußerungen und ihrer Selbstdarstellung aufschließen kann**). Aber die wahrhaft zweckgemäße Einrichtung eines solchen häuslichen Gottesdienstes hat allerdings ihre sehr großen Schwierigkeiten, die sich auch gar nicht in allen Fällen beseitigen lassen, selbst bei gutem Willen***). Die Zahl derjenigen Hausväter, welche diese Uebungen

---

*) Schleiermacher, Die chr. Sitte, Beil., S. 153: „Man polemisirt gegen den Privatgottesdienst, weil die Gebildeten ihn nicht brauchen, und die Ungebildeten ihn sich nicht geben können. Allein dann ist auch die Theilnahme der Gebildeten am öffentlichen Gottesdienst nur Heuchelei.“ Aus einem sehr individuellen Grunde ist Kant der häuslichen Erbauung abgeneigt. Er schreibt, Kritik der Urtheilskraft, S. 195. Anm. (B. 7): „Diejenigen, welche zu den häuslichen Andachtsübungen auch das Singen geistlicher Lieder empfohlen haben, bedachten nicht, daß sie dem Publikum durch eine solche lärmende (eben dadurch gemeiniglich pharisäische) Andacht eine große Beschwerde auflegten, indem sie die Nachbarschaft entweder mitsingen oder ihr Gedankengeschäft niederzulegen nöthigten.“

**) Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 225, Beil., S. 115. An der ersteren Stelle wird sofort als Anmerkung hinzugefügt: „Wenn wir hier von einem in der Familie einheimischen System des darstellenden Handelns, von einem häuslichen Gottesdienste reden, so meinen wir keineswegs, daß er in einer besonderen Form hervortreten, sondern nur daß das ganze Leben im Hause einen christlich-religiösen Typus haben müsse.“

***) Man muß hier Reinhard (III., S. 733—735) vollkommen beitreten, wenn er stark bezweifelt, ob die gewöhnlichen Hausandachten, wie sie von den meisten Familienhäuptern mit den Ihrigen gehalten werden und gehalten werden können, die heilsame Wirkung, welche man von ihnen erwartet, hervorbringen können. Die Hauptpunkte, die er zur Begründung dieses Urtheiles hervorhebt, sind die folgenden: „Die wenigsten Hausväter sind im Stande diesen Uebungen eine wirklich nützliche Einrichtung zu geben. Die Sache wird also meist sehr mechanisch und für die Kinder langweilig eingerichtet. In den meisten Familien erlaubt überdieß der Gang der häuslichen Geschäfte nur solche Stunden zum Hausgottesdienste auszusetzen, wo es den Mitgliedern der Familie an der für denselben nöthigen Munterkeit fehlt, wovon dann die

auf eine wirklich förderliche Weise zu leiten tüchtig sind, kann doch immer nur eine verhältnißmäßig kleine sein, und dadurch, daß dabei nicht bloß den Bedürfnissen des reiferen Theiles der Familie, sondern auch denen der Kinder und des Hausgesindes, dessen Bildungsstufe in vielen Fällen mit der der Familie selbst weit aus einander liegt, Rechnung getragen werden muß, wird die Sache vollends erschwert. Die Hauptklippe ist, daß eine solche Einrichtung so leicht zu einem gedankenlosen Mechanismus herabsinkt und dann zu 'einem opus operatum wird. Dem muß auf alle Weise vorgebeugt werden*).

---

natürliche Folge ist, daß bei diesen Uebungen gewöhnlich große Schläfrigkeit vorherrscht, die Kinder denselben nicht leicht aus eigenem Triebe und mit Neigung anwohnen, und das von der Arbeit des Tages ermattete Gesinde in der Abendbetstunde den Anfang macht, sich auszuruhen. Sind täglich gewisse bestimmte Zeitpunkte für den Gottesdienst der Familie angesetzt, so liegt die Gefahr, daß derselbe mit mechanischer Gedankenlosigkeit werde begangen werden, in eben dem Grade nahe, in welchem pünktlich über der eingeführten Ordnung gehalten wird. Die Kinder besonders gewöhnen sich sehr leicht, diese Betstunden in die Klasse desjenigen zu stellen, was sie lediglich aus Gehorsam gegen ihre Eltern beobachten müssen, und der eigene freie Trieb, durch den der Werth der äußeren Gottesverehrung erst bedingt ist, fällt dabei ganz weg. Ja selbst zur Heuchelei geben solche Uebungen häufig den Kindern Veranlassung, ganz besonders aber den Dienstboten." Ueber den letzteren Punkt vgl. auch III., S. 504.

*) Hierzu die Bemerkung Schleiermachers, Die chr. Sitte, S. 552 f.: „Wo der häusliche Gottesdienst sich findet, besteht er größtentheils nur darin, daß er auf in Büchern Gegebenes zurückgeht, ohne etwas Eigenthümliches und auf die besonderen Lagen des Lebens sich Beziehendes hinzuzuthun. Wenn man nun dieses Entlehnen oft ganz verworfen hat, so ist man freilich zu weit gegangen. Aber andererseits ist doch nicht zu läugnen, daß der Privatgottesdienst in dem Maße ein bloßer Mechanismus wird, als es dominirt. Der unwillkürliche Ausdruck für sich ist immer nur etwas Einzelnes und Abgerissenes. Wird er aber etwas Größeres und Zusammengesetztes, so kann er auch nur bestehen, wenn er auf eine besonnene Weise geordnet wird. Daher ist es natürlich, daß christliche Hausväter und Andere, die den Hausgottesdienst zu leiten haben, wenn sie sich nicht zutrauen, ihre Gefühle auf eine genügende Weise auszusprechen, den Ausdruck dafür anderswoher entlehnen. Und für diesen Fall ist es gut, wenn immer ein großer Vorrath von solchem zu substituirendem Ausdrucke vorhanden ist, aus dem Jeder das Seinige auswählen kann, dem sein eigener Ausdruck am nächsten kommen würde. Für den Privatgebrauch also ist die asketische Literatur nicht zu verwerfen; sie ist vielmehr ein vortreffliches Mittelglied zwischen dem öffentlichen Gottesdienste und der bloß momentanen Herzenserhebung des Einzelnen. Aber doch nur inwiefern eine solche Auswahl stattfinden kann, daß das Fremde die Stelle des *Eigenen zu vertreten* vermag, wobei dann das Eigene schon in dem Akte der

Je formloser und koncentrirter der häusliche Gottesdienst ist, und je weniger er umständlicher Anstalten bedarf, desto weniger ist er dieser Gefahr ausgesetzt, und desto werthvoller ist er also. Ueberhaupt je christlicher eine Familie ist, und je mehr mithin ihr ganzes Leben vom Geiste der Frömmigkeit durchdrungen ist, desto weniger bedarf es ja für sie einer Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher und einer Anstalt für sie, desto eher wird sie mithin auch eines besonders hervortretenden Hausgottesdienstes entbehren können, um so geschickter wird sie aber auch wieder für die Ausübung eines solchen sein*). Schon dieses letzteren Umstandes wegen wird sie nicht daran denken können, überhaupt ganz abzusehen von häuslicher Erbauung; sie wird aber aus demselben Grunde diese leicht an die verschiedenartigsten Veranlassungen anzuknüpfen und so in der größten Mannigfaltigkeit der Formen und in der freiesten Weise auszuüben wissen, und in Ansehung ihres Maßes sich auf so wenig zu beschränken im Stande sein, daß sie in Vieler Augen sogar für unfromm gelten wird. In allen diesen Beziehungen, was das Maß des häuslichen Gottesdienstes und die Weise seiner Gestaltung angeht, kann nur die individuelle Instanz — die freilich wie überall so auch hier vor ihrer eigenen Unlauterkeit stets auf ihrer Hut zu sein hat, — entscheiden, und nur die volle Freiheit heilsam sein.

Anm. Warum die heil. Schrift den Hausgottesdienst nicht besonders fordert, darüber siehe Reinhard, III., S. 733 und Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 228, Beil., S. 117. Es können übrigens die Stellen Eph. 5, 19. Col. 3, 16 füglich auch mit auf den Familiengottesdienst bezogen werden. S. Flatt, S. 370.

§. 885. Ein zweideutigeres religiöses Tugendmittel ist endlich

---

Auswahl hervortritt. Denkt man sich dagegen einen täglich fortgesetzten Gebrauch einer Reihe von allgemeinen Betrachtungen, so daß auch der Akt der Auswahl nicht einmal mehr stattfindet, so wird das Ganze nothwendig bloßer Mechanismus. Zwischen diesen Extremen also wird das Richtige eingeschlossen sein."

*) Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 590: „Je mehr in einer christlichen Familie das wirksame Handeln auch darstellend ist, und je inniger ihre Gemeinschaft in Christo ist, desto geschickter wird sie einerseits sein zu einem organisirten Hausgottesdienste, und desto eher wird sie andererseits desselben entbehren können. Hier ist also nichts sittlich, als absolute Freiheit zu konstituiren."

der Konventikelgottesdienst*). Es wird unter ihm ein Privatgottesdienst von einer größeren Anzahl Theilnehmer verstanden, welche weder durch Familienzusammengehörigkeit noch durch Bande der Freundschaft oder anderweiter naher persönlicher Verbindung untereinander verknüpft sind. Hört man allerdings diejenigen, welche sich zu diesen Uebungen halten, so scheint die ungemeine Heilsamkeit und Wichtigkeit derselben keinem Zweifel unterliegen zu können. Denn diese glauben beinahe kein sichereres Förderungsmittel der wahren Frömmigkeit zu kennen, und pflegen die Theilnahme an den Erbauungsversammlungen als das sichere und unentbehrliche Kennzeichen des aufrichtigen Ernstes in der Sorge des Christen für das Heil seiner Seele zu betrachten**). In der That motivirt sich auch die Entstehung solcher engeren Erbauungsvereinigungen durchaus natürlich, und läßt von vornherein vielfachen Segen erwarten. Schon dadurch können sie veranlaßt werden, daß für einen Theil der Gemeinde, und zwar grade für den religiös lebendigeren, das in ihr gegebene Quantum von öffentlichem Gottesdienste nicht hinreicht für die vollständige Befriedigung seines gottesdienstlichen Bedürfnisses. Suchen nun diese Gemeindeglieder das ihnen Fehlende durch eine gottesdienstliche Vereinigung untereinander im engeren Kreise sich zu ergänzen, so ist dieß, falls sie damit nur keine Opposition gegen den öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde bilden wollen, — was aber in dem unterstellten Falle auch gar nicht anzunehmen ist —, durchaus tadellos***). Aber auch hiervon abgesehen ist nichts natürlicher und mehr in der Ordnung, als daß innerhalb der großen Gemeinschaft des Ganzen der Gemeinde, und ohne sich irgend von dieser lossagen oder gar mit ihr in Opposition setzen zu wollen, diejenigen Gemeindeglieder, welche zu einander das Vertrauen haben, daß sie wahre und lebendige Christen sind, das Bedürfniß einer engeren

*) Ueber den Werth desselben vgl. Reinhard, V., S. 65—70, u. Nitzsch, Prakt. Theol., I., S. 192—196. 472. 475—477, besonders aber auch Steffens, Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben (Breslau, 1823), S. 160—180. 209 f.

**) Vgl. Sack, Polemik, S. 314 ff.

***) Vgl. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 589. Er bemerkt hier von Erbauungsversammlungen dieser Art: „Wenn sie also nicht ausgeartet sind, und die Geistlichen sie dennoch bekämpfen, so muß uns dabei nothwendig so etwas von hierarchischem Geiste anwehen."

religiösen Gemeinschaft empfinden*), in der sie sich vertraulich — denn *sie* verstehen einander — ihre individuellen religiösen Erfahrungen und ihre individuellen religiösen Bedürfnisse, Leiden und Erquickungen mittheilen, sich brüderlich durch gemeinschaftliches Gebet und Fürbitte unterstützen und sich gegenseitig nicht nur zu immer ganzerem Ernste in der Heiligung und zu einem wahrhaft christlichen Wandel in der Ausübung aller guten Werke, zu denen sie Gelegenheit haben, erwecken, sondern auch in Ansehung ihres Verhaltens streng beaufsichtigen, und bei Allem, was sie Fehlerhaftes aneinander bemerken, sich rückhaltslos erinnern und bestrafen können. In einer solchen engeren Verbrüderung kann dann eine eigentliche specielle Seelsorge, die auf das Individuellste eingeht, stattfinden, und es scheint ein rechter Wetteifer ihrer Mitglieder im wahren Christenthume beinahe unausbleiblich zu sein. In der That reichen ja der öffentliche Gottesdienst und der häusliche für sich allein noch nicht aus zur vollständigen Befriedigung des Bedürfnisses nach gemeinsamer Erbauung in der Gemeinde**). Solche Verinnigungen der frommen christlichen Gemeinschaft müssen dann auch wieder auf den größeren Kreis des kirchlichen Ganzen erfrischende und belebende Kräfte ausströmen. Sie sind ihrer Bestimmung nach eine „Ansammlung und Zusammenziehung persönlicher geistlicher Lebenselemente aus dem weiteren in den engeren Kreis der Bruderliebe und Glaubensgemeinschaft, aus welchem der befruchtende Strom in die Kirche der Berufenen zurückfließen will," „ein Salz der Gemeinde, ein Heerd der allgemeinen Liebe in der Bruderliebe, ein aufnehmendes und gebendes Behältniß lebendiger Wasser***)." Die Betheiligung an dem Konventikelgottesdienst erscheint demnach keineswegs bloß als untadelhaft, sondern gradezu als pflichtmäßig. Diesen Erwartungen entspricht nun freilich die Erfahrung nicht vollständig; aber doch nur deßhalb nicht, weil die Erbauungsversammlungen schon ihrem oben historisch angegebenen Begriffe zufolge sich nicht an diejenige Basis halten,

*) Höchst treffend nennt *Nitzsch* die Erbauungsvereine „Verinnigungen der Gemeinschaft", — „eine auf dem Grunde des persönlichen wahren Christenthumes gefeierte Bruderliebe", — eine „Bethätigung freier christlicher Geselligkeit und innigerer, reicherer Gemeinschaft am Worte und Gebete." S. a. a. O., S. 472. 476.

**) *Nitzsch*, a. a. O., S. 196.

***) *Ebendas.*, S. 472. 477.

welche der Natur der Sache selbst gemäß nothwendig die Voraussetzung bildet, unter der allein sie das wirklich sein können, was sie sein sollen. Sie haben zu ihrer Voraussetzung, daß die Theilnehmer an ihnen sich wirklich gegenseitig als wahre Christen betrachten, d. h. aber mit gutem Grunde und Fug, nicht auf das gute Glück der bloßen Möglichkeit hin (was profaner Leichtsinn wäre), also daß sie sich gegenseitig persönlich kennen, und zwar nicht bloß äußerlich, und auf diese persönliche Bekanntschaft hin persönlich als wahren Christen vertrauen. Dieß ist aber nur dann möglich, wenn sie sich wirklich im Leben nahe berühren, einerseits vermöge der Aehnlichkeit ihrer Bildung, andererseits vermöge ihrer gemeinsamen Arbeit an einem speciellen sittlichen Werke. Solche können einander wirklich verstehen auch in Ansehung dessen, was an ihrer Frömmigkeit eigentlich individuell ist, und solche dürfen eben deßhalb zuversichtlich Einer in die Seele des Anderen seine heiligsten Herzensgeheimnisse ausschütten; aber auch nur Solche. Die Unterhaltung von eine innigere religiöse Gemeinschaft bezweckenden Zusammenkünften von Solchen, die durch eigentliche Freundschaft unter einander verbunden sind, bewährt sich auch durchgängig als überaus gesegnet, und um so mehr, je zwangloser und variabler jene Versammlungen in Ansehung ihrer Form sind*). Nur wird sich allerdings bei solchen Vereinigungen — und je freier ihre Haltung ist, desto schneller — der in der Sache selbst liegende Mißstand über kurz oder lang geltend machen, daß auch sie das Religiöse in einer widernatürlichen Absonderung von dem An sich sittlichen oder dem Natürlichmenschlichen behandeln wollen. Ein wirklicher Austausch der Herzen allein in Ansehung der Angelegenheiten der individuellen Frömmigkeit, ohne daß derselbe zugleich ein Austausch der Herzen auch in Ansehung der Angelegenheiten des gesammten individuellen Lebens überhaupt sei, ist nun einmal eine innere Unmöglichkeit; und so werden dann jene Zusammenkünfte der Freunde mit der Zeit die widernatürlich beengende Form bloß religiöser Versammlungen durchbrechen, und, alles fallen lassend,

*) Vgl. Flatt, S. 372. 869 f. S. auch Nitzsch, a. a. O., S. 196, wo treffend daran erinnert wird, daß die gangbare Einrede gegen die Erbauungsvereine, Alles, was über den öffentlichen Gottesdienst und den häuslichen hinausgehe, sei vom Uebel, nichts „von der Bedeutung der Freundschaft und Brüderschaft für Religion und K[illegible]se.

was an eine eigentliche Erbauungsversammlung erinnert, sich in den völlig freien und gesetzlosen einfachen freundschaftlichen Verkehr auflösen, übrigens ohne irgend einen Verlust an ihrem religiösen Gehalt. Der Regel nach sind nun aber, wie schon gesagt worden, unsere s. g. Erbauungsversammlungen oder Betvereine Gesellschaften durchaus gemischter Art, bei denen grundsätzlich keine Rücksicht darauf genommen wird, wie die Theilnehmer im übrigen Leben zu einander gestellt sind, und ob sie auch wirklich persönlich einander nahe stehen*). Wenn nun solche Vereinigungen nicht nur nicht leisten, was man bei ihnen beabsichtigt, sondern auch noch manche ernste Uebelstände nach sich ziehen, so darf man sich darüber gewiß nicht wundern. Daß sie wirklich vielerlei sehr bedenkliches in ihrem Gefolge zu haben pflegen, ist nämlich eine sich immer wieder von Neuem bestätigende Erfahrung. Gern sehen wir dabei von den argen Ausbrüchen der Sünde ab, zu welchen sie hie und da in den Fällen Veranlassung gegeben haben, wo bei ihnen die beiden Geschlechter gemischt waren, was unter allen Umständen mißlich und unräthlich ist. Auch wollen wir nur im Vorübergehen daran erinnern, wie der Theilnahme an dergleichen Anstalten gar nicht etwa selten Eitelkeit (und häufig eine wahrhaft kleinliche) und Stolz, wo nicht gar Eigennutz mit zum Grunde liegen als Motive, wenngleich in den meisten Fällen — wodurch übrigens die Sache nur um so gefährlicher wird — nicht klar bewußter Weise. Aber schon das ist eine allgemeine Erfahrung, daß die Theilnehmer an den Konventikelgottesdiensten einen durchaus unverhältnißmäßig hohen Werth auf diese Uebung legen, die sie nach mehr als einer Seite hin in eine schiefe Stellung bringt, die ihnen große Gefahr droht. Einestheils laufen sie dadurch Gefahr, die gewöhnlichen Verhältnisse und Pflichten des täglichen Lebens, d. h. überhaupt die an sich sittlichen Verhältnisse und Pflichten in einem falschen Lichte zu sehen und den religiösen Uebungen gegenüber geringschätzig zu behandeln, also grade das eigentlich wichtige als Nebensache zu nehmen, und im Zusammenhange damit dann auch Mücken zu seihen und

*) Auf die empirisch gegebenen Konventikel paßt nicht, was Schleiermacher, Die chr. Sitte, Beil., S. 111, sagt, die Konventikel seien „religiöse freundschaftliche Kreise“. Wären sie dieß, so fielen alle Bedenklichkeiten wegen derselben hinweg. Richtiger bezeichnet er sie ebendas., Beil., S. 88, als ein Mittelglied zwischen Freundschaft und Konfession.

Kameele (wie die grobe Vernachlässigung ihrer allernächsten und unzweideutigen Pflichten als Gatten, Eltern, Kinder rc.) zu verschlucken. Wie ihnen denn insbesondere mitunter ein Hang zu einem andächtigen (und auch nicht einmal immer andächtigen) Müßiggange und Vernachlässigung der Berufsgeschäfte zur Last fällt. Anderntheils verführt sie jene übertriebene Werthlegung auf ihre engere Erbauungsgemeinschaft zu einer Geringschätzung aller übrigen, die nicht an derselben Theil nehmen (insbesondere auch ihres Geistlichen, wenn er sich in diesem Falle befindet), welche die Bande der Gemeinschaft, in der sie sonst stehen, nach allen Seiten hin wenigstens auflockert, wo nicht zerreißt, und so sie selbst grade des allerwirksamsten Förderungsmittels, namentlich auch ihrer Frömmigkeit, beraubt, in der übrigen Gemeinschaft aber leicht traurige Zerrüttung herbeiführt. Unfriede in den Familien, Erschlaffung der heiligsten Bande der Natur, Zerwürfniß der Freundschaften und eine Spaltung der Gemeinde in zwei einander schroff gegenüberstehende und befehdende Parteien sind die gewöhnlichsten Symptome davon. Die Spaltung in der Gemeinde steigert sich dann wohl sogar bis zur förmlichen kirchlichen Separation. Nur zu erklärlich ist es auch, woher sich in diesen Kreisen so gewöhnlich ein Geist der Engherzigkeit, der Beschränktheit, der Herbigkeit und des liebloſen Splitterrichtens erzeugt und ein pedantisch ängstlicher Kleinigkeitsgeist. Auch eine Neigung zum bloßen müßigen Spielen mit der Frömmigkeit pflegt in ihnen einheimisch zu sein, ein Tändeln mit frommen Rührungen und ein genußsüchtig träges Lauschen auf die inneren Wirkungen der göttlichen Gnade. Dieß nun hängt schon mit demjenigen Punkte zusammen, der unter allen der bedenklichste ist, mit der Gefahr, in innere Unwahrheit und mehr oder minder bewußte Heuchelei zu gerathen, die sich an solche Versammlungen knüpft. Nur zu leicht werden sie, im Zusammenhange mit unserer natürlichen Eitelkeit, zur Versuchung dazu, die inneren religiösen Erfahrungen uns künstlich nachzumachen mit Hülfe der Phantasie, und mit solchen selbstgemachten Gaukeleien uns selbst und Andere in Beziehung grade auf das Heiligste zu belügen *). Ist aber so einmal

*) Hierüber vortreffliche Bemerkungen bei Steffens, a. a. O., S. 164 f.: „Es ist eine wahrhaft christliche Erfahrung, die uns belehrt, daß die recht freudigen, hellen Augenblicke, diejenigen der wahren Erleuchtung nicht in unserer Gewalt stehen. Selbst der frömmste Christ macht täglich, ja stünd-

der innere Wahrheitssinn in seiner tiefsten und zartesten Wurzel geknickt, so lassen sich die unseligen Folgen davon gar nicht mehr berechnen. Ja schon dadurch wird derselbe in seiner Wurzel verletzt, wenn wir es nur überhaupt über uns gewinnen, uns über das Heiligste unserer inneren religiösen Erfahrungen Solchen zu eröffnen, mit denen wir nicht wirklich im Verhältnisse inniger persönlicher Herzensgemeinschaft stehen, oder gegen deren Lauterkeit wir wohl sogar zum Mißtrauen veranlaßt sind*), wogegen auch Jeder von vorn herein ein inneres Widerstreben empfindet**). Mittheilungen dieser Art setzen schlechterdings ein eigentliches Freundschaftsverhältniß voraus; und wäre es nur deßhalb, weil sie allein bei ihm theils wirklich gelingen, theils wirklich gegenseitig sein können. Schon das bringt sie von vorn herein um ihre volle Wahrheit und Unschuld, wenn sie in irgend einer Weise äußerlich konstituirt und organisirt, und also auch zum

---

lich diese Erfahrung, die dem nach Heil Ringenden anfänglich viele Sorge macht, bis er lernt diese Schwäche selbst mit Demuth ertragen. Nun ist nichts gefährlicher, als wenn wir die uns vergönnten vorübergehenden erleuchteten Augenblicke willkürlich fixiren, daß eine gewisse Form christlicher Ausdrücke uns durch eine Selbsttäuschung dasjenige geben soll, was uns innerlich zu genießen keineswegs vergönnt ist. Dadurch sinkt das Heiligste, was in seiner Reinheit und Kraft nur als leuchtender Strahl uns durchdringen soll, was als göttliches Geschenk uns ermuthigen und stärken soll, und eben daher uns nur vorübergehend gereicht wird, zur stumpfsinnigen Gewohnheit herab. Es ist dieß eine Folge, die fast unvermeidlich aus solchen Verbrüderungen entspringt, die es sich zum Ziele ihrer Zusammenkünfte machen, die innersten Gefühle des christlichen Glaubens zu erwecken." Deßgleichen S. 167 f.: „Da ferner die wahre Erleuchtung zwar als innere Freudigkeit das Leben reinigt, selbst aber nur in kurzen Augenblicken des inbrünstigen Gebetes hervortritt, Verbrüderungen aber, als menschliche Veranstaltungen, dieses hohe Glück der Gnade wie gewaltsam herbeizuziehen, kaum Einen, niemals Mehrere bewegt finden, so schleicht sich unwillkürlich, selbst bei den Besseren, wahrhaft Gläubigen, ein äußeres Abmühen ohne wirklichen inneren Ruf ein, und man gewöhnt sich unvermerkt, die Aeußerungen über jenen inneren Zustand mit diesem selbst zu verwechseln. Eine höchst gefährliche Täuschung! Denn aus ihr entspringt die Neigung, diesen Aeußerungen auch bei Anderen einen gleichen Werth beizulegen; allmälig fängt man an, sich als die vorzüglich Begünstigten, Erweckten zu betrachten, und die furchtbarste Verblendung ist schon da. Nun entsteht die Täuschung, gestärkt durch wechselseitige Ermunterung, als wenn der heilige Geist durch mich rede, durch mich handle. Der Verblendete nennt sich demüthig, weil er sich wegwirft und nur als ein willenloses Gefäß der ewigen Gnade betrachtet."

*) Vgl. Flatt, S. 873.

**) >Vgl. Palmer, Katechetik, S. 31 f.<

voraus erwartet werden*). Diese jungfräuliche Scheu vor der Enthüllung unseres theuersten individuellen Heiligthumes vor den Augen Ungeweihter ist selbst ein Heiligthum, dessen Verlust nie wieder ersetzt werden kann. Zu den allerbesorglichsten Verirrungen und Verwirrungen arten die Erbauungsgesellschaften besonders dann leicht aus, wenn sie unter der Leitung solcher Individuen stehen, die schon vermöge des niedrigen Standes ihrer Verstandesbildung diesem Geschäfte nicht gewachsen sind. Der von dieser Seite her drohenden Gefahr läßt sich keineswegs etwa dadurch vorbeugen, daß man alle solche Gemeinschaften ausdrücklich unter die Direktion des Klerikers der Gemeinde stellt. Denn dieser wird sich wenigstens in der Regel diesem Geschäfte überhaupt nicht unterziehen dürfen, weil er sich seiner ganzen Gemeinde schuldig ist, und des Vertrauens seiner ganzen Gemeinde bedarf, dessen er durch seinen Anschluß an jene engere Verbrüderung in allen den Fällen, wo diese eine Parteistellung in der Gemeinde einnimmt, sofort verlustig gehen würde**). Zum großen Theile entspringen die angegebenen Inkonvenienzen bei den s. g. Erbauungsstunden schon daraus, daß sie sich nicht damit begnügen, Konventikel zu sein, sondern Konventikelgottesdienste werden wollen, was ein innerer Widerspruch ist. Wir haben die Berechtigung des Konventikels als konstitutives Element der Kirche schon früher (§ 578.) ausdrücklich anerkannt, zugleich aber auch erkannt, wie er nicht ein Kultus ist, sondern ein geselliges Leben, die eigenthümlich kirchliche Geselligkeit***), d. h. die Geselligkeit als rein religiöse. Aus diesem Gesichtspunkte hat er sich selbst zu betrachten und zu organisiren, und je freier er sich von allen steifen zwängenden Formen der geselligen Mittheilung halten wird, desto vollkommener wird er sein†). Worin denn namentlich schon mitliegt, daß in ihm der Kleriker durchaus nicht als Kleriker zu agiren hat. Greift dagegen der Konventikel über den Umfang der eigentlichen geselligen Gemeinschaft hinaus, will er ein Kultus sein, so verliert er seinen eigenthümlichen Reiz, und gibt doch nur eine dürftige, wo nicht zu-

*) Vgl. Steffens, a. a. O., S. 171 f.

**) Vgl. Reinhard, V., S. 74 f.

***) >Vgl. Göbel, Gesch. des chr. Lebens rc., II., S. 560.<

†) Vgl. den anziehenden Aufsatz: „Ueber Konventikel. (Von einem Ju- ten.)" in der Ev. K.-Z., 1842 [illegible] 84—88. 94—96.

gleich verzerrte Kopie desjenigen, was in dem öffentlichen Gemeindegottesdienst, aller seiner etwaigen Mangelhaftigkeit ungeachtet, in unvergleichlich befriedigenderer Weise Jedem dargeboten ist. Freilich ist übrigens der Konventikel auch als reine Geselligkeit in sich selbst nur prekärer Natur, und auch so hat er seine Stelle nur auf den niederen Stufen der religiös-sittlichen Entwickelung. Denn diese völlige Loslösung der religiösen Geselligkeit von der an sich sittlichen ist an sich selbst widernatürlich und nur als vorübergehender Durchgangspunkt gerechtfertigt. Unter den geschichtlichen Verhältnissen der Gegenwart würde innerhalb der gebildeten Kreise unserer Gesellschaft ihre Festhaltung etwas gewaltsames sein, und also der Konventikel immer nur ein kränkelndes Leben führen. Nach diesem allem hat der Konventikelgottesdienst auf alle Fälle etwas zweideutiges an sich. Um so weniger darf die Theilnahme an ihm zu einer objektiven allgemeinen Forderung erhoben werden. Einzelnen mag sie, wenigstens vorübergehend, unzweifelhaft förderlich sein; bei manchen anderen hat sie die grade entgegengesetzte Wirkung. Nur die individuelle Instanz kann hierin mit Sicherheit die Entscheidung treffen. Vor ihrem Forum muß es jedem Einzelnen überlassen bleiben, selbst zu beurtheilen, ob er sich nach Maßgabe seines individuellen Bedürfnisses und Zustandes von der Theilnahme an den Erbauungsversammlungen eine Förderung seiner Frömmigkeit und Sittlichkeit versprechen dürfe oder nicht, und darnach sein Verhalten einzurichten*). Wenn die Kirche oder der Staat die Gemeinschaften dieser Art verbietet und mit äußerer Gewalt unterdrückt, so ist dieß ein roher Despotismus, der sich jedenfalls zuvor wider die Gesellschaften und Institutionen der Widersittlichkeit zu richten hätte**). Widersittliche Ausartungen derselben sind natürlich schonungslos abzuschneiden; im Allgemeinen aber brauchen Kirche und Staat sie nur nicht anzufechten, um sie sicher in der wahrhaft angemessenen Bahn zu erhalten oder wieder in dieselbe zurückzuleiten. Je mehr es zur hergebrachten und öffentlich anerkannten Ordnung gehört, daß die kirchliche Gemeinde auch einen Konventikel

*) Vgl. Flatt, S. 872 f.

**) Wirth, Spec. Eth., II., S. 472: „Vertheidigt der Liberalismus politische Associationen, so ist es jedenfalls eine Inkonsequenz, die religiösen um der möglichen Auswüchse willen, welche sich so leicht bei jenen als bei diesen finden, und welchen so gut bei diesen als bei jenen begegnet werden kann, schlechthin zu verwerfen."

hat (wie in Würtemberg), desto mehr fällt ein großer Theil der oben hervorgehobenen Bedenken ganz von selbst weg. Die Konventikel werden dann mit einer Unbefangenheit gebraucht, die schon an sich eine starke Garantie gegen ihren Mißbrauch gewährt.

Anm. 1. Von dem Konventikel ist wohl zu unterscheiden die religiöse Association, sowohl die für die Förderung eines speciellen kirchlichen oder überhaupt religiösen Zweckes als auch die konfessionelle. Von ihr wird weiter unten die Rede sein.

Anm. 2. Die Konventikel korrespondiren im Protestantismus den Ordensverbindungen im Katholicismus. Vgl. Schleiermacher, Chr. Sitte, Beil., S. 88.

§. 886. Bei weitem wichtiger jedoch als der Gebrauch aller der hier zusammengestellten besonderen oder eigentlichen sittlichen und religiösen Tugendmittel ist für den Zweck der Selbsterziehung zur Tugend die stete, ebenso treue als umsichtige, Benutzung der Gesammtheit derjenigen Verhältnisse, unter denen wir leben, namentlich unserer Beziehungen zu der sittlichen Gemeinschaft, sowie aller der äußeren und inneren Ereignisse, die unsere individuelle Geschichte ausmachen, und der ganzen göttlichen Führung unseres Lebens. Hierin vorzugsweise besteht die so nothwendige, auch von dem Erlöser ausdrücklich gebotene: Matth. 10, 16. Luc. 16, 8. 9, sittliche Klugheit*). Sie lehrt uns, nichts, wie unerheblich es auch aussehe, für geringfügig zu halten bei unserer Selbsterziehung zur Tugend. Die freilich nur mittelbare und scheinbar ganz unmethodische Pädagogie, die wir mittelst jener Medien an uns ausüben, ist grade dadurch von so einziger Wirksamkeit, daß sie nicht nach unserem eigenen Plane von statten geht, sondern nach dem unendlich höheren Gottes selbst, und völlig unbefangen, ohne alle verunreinigende und verbiegende eigene Berechnung, so daß unsere linke Hand nicht weiß, was die rechte thut. Im Einzelnen gehört dahin näher die richtige Benutzung zunächst unseres äußeren Schicksales, besonders in Ansehung unseres Wohlergehens oder Uebelergehens. Schon von Krankheit und Gesundheit können wir für unsere Selbsterziehung zur Tugend einen überaus folgenreichen Gebrauch (aber freilich auch Mißbrauch) machen**).

*) Ueber diese sog. christliche Klugheit vgl. Reinhard, a. a. O., III., S. 809–818.

**) S. darüber Reinhard, II., S. 508–510. 622–625. IV., S. 535 bis 540. 546–548.

Leiden und Druck ganz besonders sind wohl von allen Erziehungsmitteln die allerwichtigsten und allerheilsamsten für uns; denn ohne Ertödtung des alten Menschen in seiner Sinnlichkeit und Selbstsucht gibt es schlechterdings keine Erziehung zu wirklicher Tugend; zu jener aber kann es nur in der Schule der Selbstverläugnung, und zwar der stetigen, kommen, und in dieser ist die wirksame Potenz eben das Leiden (vgl. 1 Petr. 4, 1. 2). So lange es noch etwas von dem alten Menschen in uns zu ertödten gibt, so lange können wir der Leiden nicht entbehren. Insbesondere haben sie eine eigenthümliche Kraft, auf der einen Seite uns zu demüthigen (1 Petr. 5, 6), und auf der anderen Seite die harte Rinde unserer Selbstsucht zu durchbrechen, und uns liebevoll, menschenfreundlich und gütig zu stimmen. Wegen dieser ganz specifischen pädagogischen Wirksamkeit der Leiden bedient sich auch Gott derselben bei uns vor allen übrigen Erziehungsmitteln, und bringt sie bei jedem Einzelnen ohne alle Ausnahme in Anwendung, obschon bei Verschiedenen in sehr verschiedenem Maße und in nicht minder verschiedenen Gestalten. Denn freilich will diese Sache nicht nach dem äußeren Augenscheine beurtheilt sein, sondern nach dem inneren Gefühle des Leidens, das nur Jeder selbst kennt, und das oft in furchtbarem Grade der Höhe hinter der heitersten Außenseite verborgen liegt. Gott filtrirt und destillirt die Seinen in der Leidensschule. Er versteht die Kunst, Jeden grade bei seiner besonders empfindlichen Stelle zu fassen und mit Leiden heimzusuchen. Nur *hier* können sie der Natur der Sache nach *durchgreifend* wirken. Gott gibt daher Jedem seinen besonderen Pfahl in's Fleisch (2 Kor. 12, 7—9), d. h. ein solches Leiden, das *bleibend* zu ertragen den davon betroffenen schlechthin unmöglich dünkt*). Er läßt uns, aus der väterlichsten Absicht, so lange wir im Fleisch leben, den schweren Druck nie los werden. Wir meinen wohl zu Zeiten, nun sei er von uns genommen; aber es hat sich nur die Art desselben verändert. Je länger wir in dieser Schule stehen, desto peinvoller werden die Leiden, d. h. desto tiefer schneiden sie ein nach innen

*) Eine solche Schule eines ganz eigenthümlich schweren Druckes ist es z. B., wenn wir uns kontinuirlich müssen *verachten* lassen, und zwar etwa noch dazu grade von denen, welche uns am nächsten stehen und von denen wir zärtliche Liebe erwarten durften.

hinein*). Darauf müssen wir uns schlechterdings gefaßt halten, und uns derjenigen allgemeinen und besonderen Zucht, welche die Vorsehung des Herrn sich vorbehalten hat, vielmehr entgegenkommend unterwerfen als entziehen (2 Kor. 12, 7—9. Hebr. 12, 5—17)**). Der Mensch ist jetzt in der That dazu da, um Plage zu haben, nämlich um durch diese Plage, als das in dieser Beziehung specifische Mittel, der wahre und damit zugleich herrliche und leidensunfähige Mensch zu werden. Für überwiegend universell gestellte Individuen***) macht das empfindlichste und sie eigentlich niederdrückende Leiden dasjenige aus, was sie an ihrer sittlichen Wirksamkeit in der Welt und auf dieselbe behindert. Aber grade dieser Zucht bedürfen sie auch gar sehr; denn sie vergessen nur gar zu leicht sich selbst und ihre eigenen dringenden sittlichen Bedürfnisse über dem großen sittlichen Ganzen, an dem sie arbeiten†). Solche Behinderungen sind nicht wirkliche Hemmungen ihrer sittlichen Produktivität, sie wollen derselben nur auch einmal die hochnöthige Richtung auf sie selbst, nämlich auf ihre eigene sittliche Ausreinigung, geben. Einen sittlichen Verlust sollen sie durch dieselben keineswegs erleiden. Die äußeren Verhältnisse können uns überhaupt im sittlichen Leben nie einen wirklichen Verlust zuziehen. Denn sind wir in dem bestimmten Momente gehindert, das specielle Element des höchsten Gutes außer uns zu produciren, welches wir beabsichtigten, so produciren wir doch, falls wir uns nur einem solchen Hindernisse mit Freiheit unterwerfen, eben durch diese Verläugnung unseres Willens ein anderes wesentliches Moment des sittlichen Gutes, nämlich in uns selbst. Grade die Leiden sollen wir uns also, natürlich ohne sie eigenwillig aufzusuchen, nicht entgehen lassen, und sie für unsere sittliche Selbsterziehung wirklich benutzen. Was uns lästig ist, darin sollen wir mithin grade einen besonderen Fleiß ausüben. Selbstverschuldete Uebel insbesondere — und in irgend einem Maße sind alle Leiden selbstverschuldete —

*) Hirscher, I., S. 447: „Besonders am Ende des Lebens widerfährt dem Menschen gerne noch etwas, was so zu sagen die letzte Hand an ihn legt, sei es um noch einen Versuch zu seiner Bekehrung zu machen, sei es um ein Wichtiges, was seiner Tugend noch fehlt, zu ergänzen, sei es um letztere in ihrer Reinheit und Treue darzustellen und zu verherrlichen." Vgl. dazu oben §. 793.

**) Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 313.

***) Vgl. über diese Martensen, Grundriß des Syst. d. Moralphilos., S. 82 f.

†) Vgl. Tholuck, Stunden chr. Andacht, S. 51 f.

sollen wir still tragen, ohne an ihrem Joche zu rütteln, was sie auch nur verschlimmert, — dafür aber uns aus ihnen für die Zukunft die nöthigen Lehren abziehen. Sodann haben wir für denselben Zweck unsere gesammte äußere Lage überhaupt sorgfältig uns zu Nutze zu machen, namentlich unsere Berufsverhältnisse, unsere persönlichen Verhältnisse zu allen denjenigen, zu denen wir in bestimmten Beziehungen stehen, unsere Freundschafts- und Bekanntschaftsverhältnisse u. s. w., — und zwar zur Ablegung grade der Untugenden, gegen welche sie mit vorzugsweisem Erfolge sich wenden lassen, und zur Aneignung grade der Tugenden, für welche sie eine besonders geeignete Bildungsschule sind. Von ganz besonderer Bedeutung ist hier unser Beruf, weil er einen den größten Theil unseres Lebens hindurch konstant uns umgebenden Kreis von Lebensverhältnissen für uns mit sich bringt. Jeder besondere Beruf ist mit gewissen eigenthümlichen sittlichen Gefahren verknüpft*). Sie auf das Genaueste kennen zu lernen, und sich selbst in dieser Beziehung auf das Strengste zu beobachten, ist von der äußersten Wichtigkeit, um sich, was hochnöthig ist, gegen sie mit aller Sorgfalt verwahren zu können. Und doch werden diese jeder besonderen Berufsweise eigenen nahen Veranlassungen zum Bösen gewöhnlich ganz übersehen, und als etwas betrachtet, was nun einmal unabtrennlich zu ihr gehöre und folglich unschuldig sei**). Ebenso hat aber auch wieder jeder Beruf seine eigenthümlichen Vortheile für die Förderung der Tugend; und sie müssen wir ebenfalls, soweit es den unserigen betrifft, genau kennen und treu benutzen lernen***). Manche solche Förderungen gewährt überhaupt schon der Beruf als solcher. Namentlich gewöhnt jeder, welchen Namen er auch habe, den, der ihm mit Ernst und Gewissenhaftigkeit obliegt, beinahe unwillkürlich zur Ordnungsliebe, zur Pünktlichkeit, zum Fleiße, zur Geduld, zur Besonnenheit, zur Menschenliebe, nicht minder aber auch zum Aufblicke zu Gott und zum Vertrauen auf ihn†). Eben hierher gehört auch bestimmt die weise Benutzung des Beispieles Anderer um uns her, des bösen wie des guten, wobei die Benutzung dieses letzteren freilich nicht bloße Nachahmung sein

---

*) Vgl. Reinhard, IV., S. 520—523.

**) Reinhard, IV., S. 523.

***) Reinhard, IV., S. 524—526.

†) Reinhard, IV., S. 525. 526.

darf*), wegen der wesentlich individuell differenten Beschaffenheit jedes einzelnen sittlichen Subjektes. Wie das Beispiel der Anderen um uns her so sollen wir auch die Erinnerungen und Bestrafungen, die wir von ihnen erhalten, uns getreulich zu Nutze machen für unsere Selbsterziehung zur Tugend. Dazu gehört, daß wir diese Bestrafungen mit stiller Gelassenheit aufnehmen, unbefangen und redlich prüfen und mit willigem Eifer befolgen. Man muß also — darin besteht die Gelassenheit — die Empfindlichkeit, welche die Eigenliebe bei jedem Tadel äußert, unterdrücken, den Regungen des Unwillens, der sich so gern wider den Bestrafenden kehrt, widerstehen, auch in dem Falle, wo man mit Unrecht getadelt wird, und keinen Groll gegen ihn in sich aufkommen lassen. Um die Bestrafung redlich und unparteiisch zu prüfen, muß man dieselbe in wirkliche genaue Ueberlegung nehmen und sich mit Beziehung auf sie streng untersuchen. Bei genauer Erforschung wird man sie allezeit als wenigstens in irgend einem Maße zutreffend befinden. Dann aber muß man sich die Wahrheit derselben aufrichtig eingestehen, und dem natürlichen Hange, gerügte Fehler zu bemänteln oder doch zu entschuldigen, nichts einräumen. Auch bei dem unzweideutig ungerechten Tadel soll man doch der Art und Weise, wie er veranlaßt worden, genau nachspüren, weil uns dieß gewöhnlich gewisse bisher übersehene und doch vielleicht sehr folgenreiche Fehler unseres Verhaltens entdecken lehrt. Die so als mehr oder minder begründet erkannten Erinnerungen wollen nun aber auch mit Eifer befolgt sein. Wir dürfen uns nicht, wie so oft geschieht, darauf beschränken, die gerügten Fehler zu verbergen und im Stillen fortsetzen, sondern wir müssen sie so gründlich abthun, daß wir nicht befürchten dürfen, von Neuem in sie zu verfallen. Wer die Bestrafungen Anderer so benutzt, wird sich auch diesen aufrichtig für dieselben verpflichtet fühlen, und immer aufgelegter werden, jede heilsame Erinnerung, die übelgemeinte wie die wohlgemeinte, mit Dank anzunehmen und sich zu Nutze zu machen**). Oft kommen Fälle vor, wo man sich von Anderen bestraft und lebhaft ermahnt findet, ohne daß diese die Absicht hatten, uns Erinnerungen zu geben. Oft nämlich müssen wir uns eingestehen, wie das, was in unserer Gegenwart

*) Vgl. Kant, Tugendlehre, S. 322 f. (B. 5.); Schleiermacher, Syst. d. St., S. 391. 392.

**) Reinhard, V., S. 19—21.

ohne irgend eine Beziehung auf uns gesagt wird, uns selbst auf's Genaueste trifft. Oft ergreifen und erschüttern uns solche gar nicht auf uns gemeinte, menschlich zu reden, zufällige Bemerkungen im Innersten. Oder wir sehen Fehler, die uns selbst nicht fremd sind, an Anderen öffentlich gemißbilligt und bestraft werden, und es wird uns so in's Bewußtsein gerufen, was wir selbst verdient haben. Das alles sollen wir als aus Gottes Hand uns kommend — wie es denn auch wirklich ist — hinnehmen, und treu seiner Absicht gemäß als ein Besserungsmittel anwenden*). Wegen dieser hohen Bedeutung der Berührung mit Anderen für unsere sittliche Entwickelung haben wir nun auch bei der Wahl unserer Gemeinschaft, soweit sie in unsere eigene Hand gelegt ist, mit äußerster Vorsicht zu Werke zu gehen, um einerseits uns gegen den Ausbruch des in uns nur auf Zeitigung von außenher wartenden Bösen zu verwahren, und andererseits der uns nöthigen, Beides beschämenden und erweckenden, menschlichen Vorbilder nicht zu entbehren**). Für unsere Selbsterziehung zur Tugend vorzugsweise wichtige Situationen sind auch die **Versuchungen** (vgl. §. 745. Anm. 2.), in die wir gerathen. Allerdings haben wir ihnen so viel nur immer möglich auszuweichen (s. oben §. 873.), aber in unzähligen Fällen sind sie unvermeidlich, und dann sind sie, wenn wir siegreich aus ihnen hervorgehen, bedeutende Wendepunkte in unserer Entwickelung zur Tugend. Um sie zu bestehen***), dafür ist schon wichtig, daß wir uns allezeit im Allgemeinen auf sie gefaßt halten, niemals uns über sie erhaben wähnend, welche sittliche Vollendung für uns innerhalb des Pflichtverhältnisses immer noch vor uns liegt. Dann aber kommt es näher darauf an, der bestimmten einzelnen Versuchung wohl vorbereitet entgegenzugehen, nämlich durch besonnene Ueberlegung unserer Lage nach allen ihren Seiten und durch Gebet (Matth. 26, 41), und darauf, daß wir uns diese nüchterne und auf Gott gerichtete Seelenverfassung auch unter dem Kampfe selbst zu bewahren bemüht sind. Was aber diesen letzteren angeht, so kann er nur dann Erfolg haben, wenn wir die an uns kommenden Reizungen zur Sünde sogleich in ihrem Beginne durch ein schnel-

*) **Reinhard**, V., S. 21 f.

) Vgl. **Ritzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 318.

***) Ueber das pflichtmäßige Verhalten unter der Versuchung vgl. **Hirscher**, II., S. 211—220.

les Zusammennehmen unserer ganzen Willenskraft mit Einem plötzlichen durchgreifenden Akt niederschlagen, ehe sie sich noch recht entzünden und gewaltsam werden können. Denn die ersten Regungen der bösen Lust in uns wachsen mit nicht zu berechnender Schnelligkeit; und lassen wir ihnen Zeit, sich in uns bis zum eigentlichen sinnlichen Affekt und zur Begierde (§. 192.) zu steigern, und tritt dann auch wohl noch eine Erregung des pathologischen Affektes (§. 216.) mit zwischen ein, so sind wir rettungslos verloren. Wer nicht, ohne sich zu besinnen, augenblicklich die volle Kraft des Willens, soweit er ihm zu Gebote steht, gegen die Versuchung einsetzt, wer ihr gegenüber zögert, lavirt, kapitulirt, der beweist nur, daß er sich schon im Stillen der Sünde überantwortet hat, und wird unfehlbar den geheimen Vertrag mit ihr in kürzester Frist auch offen vollziehen. Der Versuchung irgend etwas nachgeben, heißt nur ihre Gewalt verstärken; je mehr sie von uns gewährt erhält, desto höher spannt sie nur ihre Forderungen. Je länger ein halber Widerstand gegen sie sich fortsetzt, desto heftiger wird ihr Angriff, und desto mehr nimmt unsere Ermüdung zu, bis wir endlich den erfolglosen Kampf völlig aufgeben. Wenn irgendwo, so bedürfen wir grade unter der Versuchung das Bewußtsein, durch Gottes Gnade Alles zu vermögen, wenn wir nur wollen. Wissen wir nur einmal, daß wir allerdings vermögen, des uns noch so hart bedrängenden Feindes uns zu entledigen, so kann uns der Muth nicht fehlen. Denn wir wissen dann, wie es nur einer bestimmten uns schon bekannten Selbstanstrengung bedarf, um den Sieg zu erringen. Darauf muß also auch in dieser Beziehung unser Augenmerk ernstlichst gerichtet sein, daß das Bewußtsein um die uns wirklich zu Gebote stehende — nämlich durch die göttliche Gnade — sittliche Kraft in uns ununterbrochen frisch bleibe und, was damit eng zusammenhängt, die Selbstverläugnung uns zur Gewohnheit werde, indem wir in der stetigen Uebung derselben verbleiben.

Anm. Unter allen göttlichen Führungen stellt die h. Schrift nichts so hoch als Mittel für unsere Erziehung zur Tugend wie die Leiden. S. Matth. 10, 38. 39. Luk. 9, 23. Hebr. 12, 5—11. Jak. 1, 2. 3. 1 Petr. 4, 1. 2. Röm. 5, 3—5. C. 8, 18 f. 2 Cor. 4, 17. C. 5, 2. 6. 8. 2 Tim. 1, 12. Ap.=G. 14, 22. Off. 7, 14.

Druck der Hofbuchdr[illegible] [illegible]. Pierer) in Altenburg.

Inhalt des dritten Bandes.

Erster Theil: Die Lehre vom moralischen Gut.

Zweiter Theil: Die Tugendlehre . . 201.

Dritter Theil: Die Pflichtenlehre . . 349.

Dr. Richard Rothe,

Theologische Ethik.

Zweite Auflage.

Vierter Band.

Theologische Ethik.

Von

Dr. Richard Rothe.

Zweite Auflage.

Vierter Band.

Wittenberg.
Hermann Koelling.
1870.

I.

Vorwort des Herausgebers.

Der mir aus Rothe's Nachlaß übergebene Stoß von Papieren „zur Ethik" enthält ein, schwer zu bewältigendes, Allerlei von bald für den Katheder, bald für die Presse, bald lediglich zum eigenen Gebrauch des Verfassers bestimmten Aufzeichnungen. Ordnen ließen sich dieselben nach folgenden fünf Gesichtspunkten.

1) Eine Unmasse von größeren oder kleineren Studien zur Ethik, meist auf Papierstreifen, Briefadressen, Stimmzettel und dergl. geschrieben. So z. B. mehrfache Versuche, in die Entwickelung der sich organisirenden Materie System und Symmetrie zu bringen — also die Vorarbeiten zu der Skala von Creaturstufen §. 65 fg. der 2. A. Sobald der Inhalt einer solchen Studie im System untergebracht war, durchstrich der sorgsame Schriftsteller die betreffende Stelle mit Bleistift. Allmählich kommt es aber auch zu zusammenhängenderen Darstellungen des Verhältnisses von Gott und Welt, der Menschwerdung, über Gewissen, Ehe u. A. Das Allerprimitivste in dieser Kategorie liegt offenbar vor in einer Reihe von Gedanken und Bemerkungen, die unter der Aufschrift Ethica sich erhalten haben. Sie rühren aus den Wittenberger Zeiten, wahrscheinlich sogar noch aus den zwanziger Jahren her und verrathen noch fast bloß Anregung von Schwarz, dessen gemildertem Offenbarungsglauben gegenüber sich Rothe hier auf dem Standpunkte eines ganz entschiedenen Starkglaubens weiß, wie namentlich aus Vergleichung der Bemerkung über das alttestamentlich Sittliche S. XVII. mit S. 335. erhellt. Meiner Ueber-

zeugung gemäß besitzen wir in diesen, noch ganz der pietistischen Periode angehörigen, Aufzeichnungen die ersten Ansätze seiner ethischen Gedankengänge, gleichsam einzelne Elemente des Chaos, aus welchem sich allmählich die lichtvolle Schöpfung des Systemes erhob. Für manchen Leser ist es ohne Zweifel von Interesse, sie kennen zu lernen; ich lasse sie daher abdrucken.

2) Ein Stoß von Excerpten zur Ethik — theils aus der früheren, theils aus der späteren Heidelberger Periode. Jene sind schon bei Ausarbeitung der 1. A. verwerthet worden. Die meisten betreffen Hegel und Schleiermacher. Die späteren haben natürlich nur für die beiden ersten Bände der 2. A. Früchte getragen. Für die folgenden sie zu verwenden, war bei ihrer Beschaffenheit unmöglich. Wird nämlich einmal ein Werk ausführlich excerpirt, so fehlt es dafür an Angabe der Stellen im System, wo die Excerpte anzubringen wären; und umgekehrt hat, wo diese Stellen durch Nennung allgemeiner Kategorien (Ahnung, Traum, Ehrgefühl ꝛc.) bemerklich gemacht sind, der Verfasser es bei Angabe der Seiten, auf welchen die betreffenden Notizen zu suchen, bewendet sein lassen. Den ausgiebigsten Gebrauch hat Rothe namentlich von den Sittenlehren Schmid's, Wuttke's, Palmer's, J. H. Fichte's, K. Ph. Fischer's, Chalybäus', ferner von den gesammelten Werken Schelling's, Schleiermacher's und Baader's gemacht; auch Schopenhauer, Frauenstädt, Ulrici, Lotze, K. Hofmann, H. Ritter, Trendelenburg, Weiße, Rückert, Thilo u. A. sind fleißig benutzt worden.

3) An die Excerpte schließen sich zunächst an 3—4000 meist kürzere Sätze, Sentenzen, Streiflichter, Paradoxien, Lichtblicke, — eine der ausgebreitetsten Lektüre entsprossene Sammlung, in ihren älteren Theilen meist schon für die Ethik verwerthet; in den neueren Theilen gehen die Citate mehr und mehr in eigene Aphorismen des Verfassers über, die ich, weil sie in der That in einziger Weise genußreich sind, aus der Masse des Materials ausscheiden und zum Gegenstande einer besonderen Publikation machen werde.

4) Verschiedene Ausarbeitungen theils des ganzen Systems, theils einzelner Theile desselben, in unter einander sehr abweichenden Gestaltungen. Dieselben fon ch sämmtlich noch vor die erste

Ausgabe zu stehen. Den Abschluß dieser Arbeiten bilden die vollständigen Manuscripte zur ersten und zu den beiden ersten Bänden der zweiten Auflage. Die Tugend- und Pflichtenlehre liegen fast vollständig in zwei Formationen, die Güterlehre in deren drei, vier oder fünf (je nachdem man die Fragmente miteinander verbindet) vor. Die ältesten Darstellungen leiden, mit den gedruckten Ausgaben verglichen, noch an Mangel an Uebersicht und Ordnung. Obwohl z. B. schon zwischen dem abstrakten Ideal und der konkreten Wirklichkeit geschieden wird, kommt der Begriff der Sünde doch schon in der ersten Abtheilung der Güterlehre zur Sprache. Jenes große Kapitel, welches unter dem Titel „Grundlegung der theologischen Ethik" recht eigentlich das spekulative System Rothe's gibt, fehlt noch in zwei sonst sehr ausgebildeten Gestalten, in welchen mir die Eingänge zur Ethik vorliegen, ganz. Dagegen beginnt hier die erste Abtheilung mit einer Reflexion auf die Genesis der menschlichen Persönlichkeit und die ihr vorangegangenen Daseinsstufen. Nach einer anderen Richtung gehen jedoch diese früheren Darstellungen über den gedruckten Text noch hinaus. Sie enthalten nämlich eine Geschichte der Ethik, zu welcher auch ein Fascikel von Studien und Vorarbeiten existirt. Obgleich diese Darstellung fast auf allen Punkten durch die neueren, der Geschichte der Philosophie und der Dogmatik zugewandten, Studien überholt ist, glaubte ich doch nicht, sie vorenthalten zu sollen. Hier und dort erhellt daraus mit größerer Klarheit das Verhältniß Rothe's zu seinen Vorgängern. Ich bemerke übrigens, daß diese Geschichte der Ethik, wie sie jetzt vorliegt, vor schon genau dreißig Jahren geschrieben ist und seither — abgesehen von den am Schlusse angehängten Büchertiteln, die bis 1845 reichen — keinerlei Nacharbeit erfahren hat.

Bei so vielfachem Umarbeiten, ja oft nur Umschreiben einzelner Theile des massenhaften Stoffes kann es nicht fehlen, daß einzelnen Bruchstücken — größeren und kleineren — jetzt ihre Stellung in der Bildungsgeschichte des Ganzen nicht mehr mit Sicherheit angewiesen werden kann. Es existirt mithin auch eine ziemliche Menge fliegender Blätter. Genug, daß nichts von dem Allem nach der Ausgabe von 1845—48 geschrieben ist. Was uns aus dieser letzten Periode zu Gebote steht, reducirt sich vielmehr, abgesehen von den schon besprochenen Excerpten und Aphorismen, auf

5) Kollegienhefte. Ich verstehe darunter geradezu nur solche Manuscripte, die nach der ersten Ausgabe angefertigt wurden. Vorher ist ebenfalls Manches geschrieben worden, was zunächst für den Katheder bestimmt war; aber definitiv auseinander getreten sind begreiflicher Weise beide Formationen erst, nachdem das Buch erschienen war.

Das Kollegienheft umfaßt in seiner letzten Ausarbeitung zunächst 147 Seiten im Zusammenhang. Diese Ausarbeitung erstreckt sich aber nur auf die beiden ersten Abschnitte der ersten Abtheilung der Güterlehre (also bis II., S. 203. der 2. A.). Doch haben sich von einer früheren Form noch mancherlei, diese selben beiden Abschnitte berührende, Trümmer erhalten und von S. 56. dieser früheren Form, wo der dritte Abschnitt beginnt, schließt sie sich geradezu als Fortsetzung jenen 147 Seiten an. Erst von hier ab ist auch eine Paragrapheneintheilung angebracht; es laufen somit die Paragraphen 64—201 durch die Seiten 56—121. Aber auch diese ältere Schrift hat die erste Auflage bereits hinter sich und befolgt, wie man aus dem Zutagetreten des Kollegienheftes im dritten Bande dieser 2. A. ersieht, wesentlich die neuen Gesichtspunkte der letzteren. Verhältnißmäßig die meiste Arbeit bereitete aber dem Vortragenden offenbar das erste Hauptstück der Einleitung, betreffend den „allgemeinen Begriff der theologischen Ethik". Dieser Abschnitt ist in dreifacher, und wenn man das betreffende Fragment des älteren Kollegienheftes mitrechnet, in vierfacher Ausführung zum Gebrauch auf dem Katheder zugerichtet worden.

Das Kollegienheft schließt S. 122—174. mit einer neu gefertigten, daher auch wieder unparagraphirten, Darstellung der Tugend- und der Pflichtenlehre.

Und zwar ist schon die erstere in dieser letzten Ausarbeitung nur sehr kurz weggekommen. Die ausführlichere Form aus früherer Zeit liegt noch vor, wenigstens für die erste Hälfte des ersten Abschnittes der ersten Abtheilung und für den ganzen ersten Abschnitt der zweiten Abtheilung, für das zweite Hauptstück derselben sogar in doppelter Ausarbeitung.

Ebenfalls in ganz kurzen Umrissen ist die Darstellung der Pflichtenlehre gehalten. Si[illegible] [illegible]ckt sich im Grunde nur über die

Anfangskapitel derselben und schließt ab mit einer Uebersicht der Socialpflichten. Parallelen aus früherer Zeit fehlen hier. Vorausgeschickt war dem Kollegienheft unter dem Titel „Vorbemerkungen" eine Ansprache an die Zuhörer über die „Art des Vortrags. Verhältniß zum Lehrbuch. Erklärung des letzteren". Die Ansprache selbst, welche übrigens den letztberührten Gegenstand nicht behandelt, liegt in zwei Ausarbeitungen vor. Den zahlreichen Zuhörern Rothe's glaube ich einen Gefallen damit zu thun, wenn ich, um eine liebe Erinnerung aufzufrischen, dieselbe hier mittheile, natürlich in der späteren Form.

Daß ich endlich auch die Vorrede Rothe's zum dritten Bande der 1. A. an dieser Stelle reproducire, bedarf nicht erst der Rechtfertigung.

Wäre er selbst noch zur Herausgabe der Pflichtenlehre gekommen, so würde jetzt freilich sowohl diese Vorrede, als auch der Text selbst wesentlich anders lauten. Einer vollkommen verbürgten Aeußerung zufolge war es seine Absicht, gerade diesen Theil gründlich umzuarbeiten. In der vorliegenden Gestalt schien er ihm noch allzusehr beeinflußt durch die herkömmliche, namentlich in gewissen theologischen Kreisen gang und gäbe gewordene Auffassung und Taxation sittlicher Dinge.

Uebrigens läßt sich an mehr als einer Stelle geradezu beweisen, daß Rothe so, wie hier gelesen wird, nicht mehr geschrieben haben könnte, nachdem er die beiden ersten Bände der 2. A. herausgegeben. Was in dem hier vorliegenden vierten Bande S. 118. (§. 955. = §. 963. der 1. A.) über Geburts- oder Adelsehre, noch mehr was über denselben Gegenstand im fünften Bande §. 1157. (=1166. der 1. A.) folgt, müßte nothwendig irgendwelche Modifikation erfahren, nachdem der beidemal angezogene §. 439. der 1. A. in der zweiten nur in der Bd. III., S. XIV und 99 ersichtlichen Weise auftritt.

Ein anderes Beispiel! Nach §. 438. der 1. A. realisirt sich die Majestät der Obrigkeit auf vollendete Weise in der monarchischen Staatsverfassung. Denn um ihrem Begriffe zu entsprechen, müsse sie in sich selbst organisirt sein. Aber diesem einen Postulate fügt der entsprechende §. 434. der 2. A. noch ein zweites bei, wonach sie

auch von dem Volke selbst durch seine eigene Selbstbestimmung gesetzt sein muß. Bestand daher der 1. A. zufolge das Ideal des Fürstenthums in der Erbmonarchie, so setzt die 2. A. dasselbe auf's Bestimmteste in das (nicht einmal lebenslängliche) Wahlfürstenthum. Es sind für die Umwandlung, welche des Verfassers politische Anschauungen erlitten haben, bezeichnende Sätze, die wir lesen Bd. II., S. 453.: „Es ergibt sich als die wahre Staatsform die monarchisch organisirte Republik, der monarchische oder fürstliche Freistaat." Und S. 456.: „Die Fürsten müssen eben lernen, sich mit ihren Völkern zu verstehen, nicht umgekehrt diese mit jenen." „Ein hochgesinnter Fürst sieht eine Ehrensache darin, nicht klüger sein zu wollen als die öffentliche Intelligenz seines Volkes. Dagegen dünkt es ihn eine schmähliche Schande, sich bei seiner Regierung auf die Nichtintelligenz der Bevölkerung stützen zu müssen."

Man erkennt die Weite des zwanzigjährigen Abstandes, der beide Ausarbeitungen trennt, wenn man damit z. B. die Behauptung der 1. A. Bd. III., S. 919. vergleicht, daß Regierungen sich ihre Initiative bei Verleihung konstitutioneller Verfassungen durchaus vorbehalten müssen, wofür sich auf Bd. II., S. 131. derselben Auflage bezogen wird, d. h. auf eine Bemerkung, welche an der entsprechenden Stelle der 2. A. (Bd. II., S. 455.) nicht bloß weggefallen, sondern durch jene eben angeführten, unmißverständlich klingenden Worte ersetzt ist. Bei so entschiedenem Widerspruche der 2. A. gegen die 1. A. schien es mir bei Herausgabe des fünften Bandes geboten, die Worte des §. 1151. „und zwar in ihr als erblicher" vermöge der in solchen Fällen auch sonst befolgten Methode als der 1. A. (§. 1160.) angehörig ausdrücklich zu bezeichnen.

Daß endlich das Kapitel „von den Kirchenpflichten", womit das ganze Werk schließt, eine radikale Umgestaltung erfahren haben würde, brauche ich Keinem zu sagen, welcher Rothe's Stellung zu den praktischen Fragen der kirchlichen Gegenwart in den letzten sieben Jahren seines Lebens irgend beobachtet hat. In dieser Richtung hat die „Allgemeine kirchliche Zeitschrift" während des bezeichneten Zeitraumes so bedeutende Kundgebungen von seiner Hand gebracht, daß nur zu wünschen wäre, der Verleger ließe sich dazu herbei, einen Abdruck

aller dieser Stücke selbst in's Werk zu setzen oder Anderen zu gestatten. In einer derartigen Sammlung würden wir das Material besitzen, aus und nach welchem nicht bloß jener genannte Abschnitt (§. 1167 bis 1179), sondern mehr oder weniger auch die sonst noch begegnenden Erörterungen kirchlicher Verhältnisse zu ergänzen und zu reformiren wären. In vorliegender Form macht sich gerade in solchen Partien zuweilen eine Unentschiedenheit geltend, bei welcher Rothe auf die Dauer unmöglich hätte stehen bleiben können. So schon im dritten Bande in der Beurtheilung der Konventikel. Dieselben werden von vornherein in strebsamster Weise, z. Th. noch mit C. J. Nitzsch's Worten, verherrlicht (S. 512.) Aber bald (S. 514 fg.) zeigt sich doch, daß sie nur in dem Maße gut sind, als sie immer mehr verschwinden, und zuletzt kommt vollends die leidige Erfahrung zum Wort (S. 515. fg.). Sie waren eben für den Verfasser selbst nur ein „vorübergehender Durchgangspunkt" (S. 519.), und so schwankt denn auch sein Urtheil noch zwischen dem Respekt, womit man in pietistischen Kreisen diese Erscheinungen herkömmlicher Weise behandelt, und seinem, noch bescheidentlich im Hintergrunde sich haltenden, eigenen Wissen.

Trotzdem wir sonach in vorliegender Pflichtenlehre nur den Verfasser reden hören, wie er auf einem bestimmten Zeitpunkte seiner Entwickelung dachte und schrieb, und zwar noch nicht auf demjenigen seiner letzten Reife, ist es doch gleichwohl der richtige und wahre Rothe, dem wir auf Schritt und Tritt begegnen. Kaum ein anderer Band der Ethik ist so reich an werthvollen Beiträgen zum geistigen Porträt ihres Verfassers. Wer diesen gekannt hat, sieht ihn an Stellen wie S. 145. 201. fg. 211. 224. 244. 318. fg. 327. fg. u. a. so zu sagen leibhaftig vor sich stehen. Was er S. 24. fg., 29 fg., 230 fg. 324. vom Besucht- und „Bereistwerden" und von den Müssiggängern sagt, die es für ihren Beruf halten, gerade solche zu unterhalten, welche der Unterhaltung nicht bedürfen und mit ihrer Zeit sehr wohl allein fertig zu werden wissen, ist Erfahrungen entnommen, die man in Heidelberg allerdings kennt, und die ihm an Einem Tage mehr stille Seufzer auspressen konnten, als alle Bosheit und Unbill, wie sie ihm später Jahre lang von Seiten der Kläffer widerfuhr, zusammengenommen. Jenes reservirte Wesen, welches ihm in oft so wenig gesuchtem und immer so reichlich

gefundenem Verkehr mit Menschen immer entschiedener zu eigen wurde, findet z. B. S. 229. 233. seine tiefere Begründung, und es ist seine ganze Individualität, welche sich S. 225. in dem Bekenntnisse zur monastischen Naturanlage ausspricht. „Versuche, seine schon von der frühesten Kindheit her ihm anhangende Mönchsnatur auszuziehen", sind von Zeit zu Zeit von ihm erneuert, aber nie mit dauerndem Erfolge gekrönt worden. Um so mehr wußte er Menschen zu schätzen, ja er hielt sich recht eigentlich für dazu verpflichtet, welche auch in dieser Beziehung die ihm selbst versagten Gaben trefflich repräsentirten. Was wir S. 213. von dem Unterschiede quantitativer und qualitativer Begabung lesen, steht mit einem, stets sich gleichbleibenden, ebenso bescheidenen, als auch wieder selbstbewußten, Urtheile über seine eigene Begabung in Verbindung, welche, wie er sagte, der Qualität nach nicht eben verächtlich, aber der Quantität nach mager ausgefallen sei.

In der Geschichte der Religion wird Rothe immer ein Phänomen bleiben. Liest sich schon Manches im dritten Bande, z. B. was dort S. 520 fg. über das Leiden gesagt ist, wie aus einem tüchtigen Erbauungsbuch, so ist dieß hier noch öfter der Fall. Aber immer muß man die Persönlichkeit zugleich gegenwärtig haben, um die Sache recht wirkungskräftig zu empfinden. Dann aber duftet der specifische Hauch Rothe'scher Frömmigkeit aus jedem Satze des §. 986.; und unabtrennbar davon ist das reine Gefühl jener Liebesgluth und Liebesseligkeit (S. 228.), die den stets warmen inneren Kern dieser, aus den edelsten Kräften gebauten, Natur ausmachte.

Der fünfte und letzte Band soll diesem vierten unmittelbar nachfolgen; derselbe wird ein Sachregister, einen Index über die besprochenen Bibelstellen und ein Druckfehlerverzeichniß bringen.

Heidelberg, 1. September 1870.

H. Holtzmann.

II.

Rothe's Ethica.

In einer christlichen Ethik möchte mit ein Hauptpunkt sein die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die Entwickelung unserer allgemeinen menschlichen Persönlichkeit und die unserer besonderen Individualität durch Gottes Gnade zu einander stehen. (Eine Art Ahnung hiervon s. bei Schwarz, Christl. Ethik [Heidelberg 1821], S. 274.) Soll die letztere von der ersteren ganz verschlungen werden? — Auch die letztere hat ihre Bedingungen der Entwickelung, die der Natur der Sache nach in dem Kreise des irdischen, zeitlichen Lebens und seiner Verhältnisse liegen zu müssen scheinen. Um sie kann sich der Mensch durch eigene Schuld bringen. Welchen Einfluß hat dieß auf den Fortgang seines wahrhaft geistlichen Wachsthums? Die am naturgemäßesten und vollständigsten entwickelte Individualität ist doch gewiß die für die göttliche Gnade empfänglichste. So kann sich also der Mensch durch falsche (d. h. eigenwillige und dem Gebote oder der Stimme Gottes widerspenstige) Wahl in Ansehung der Elemente und Verhältnisse des irdischen Lebens ein wesentliches Hinderniß seiner geistlichen Förderung schaffen. Aber Gottes Gnade ist hier wohl auch größer als jede menschliche Individualität. Kein Mensch steht in Ansehung seiner Individualität unter einer unabänderlichen Prädestination. Da in jedem Menschen die Anlagen zu allen denkbaren menschlichen Individualitäten enthalten sind, und nur von Natur eins der allgemeinen Elemente des menschlichen Daseins präponderirt — so kann Gott, wenn der Mensch sich durch den Zuschnitt seines

äußeren Lebens um die Möglichkeit der glücklichen Entwickelung dieser seiner ursprünglich prädisponirten Individualität gebracht hat, durch Führungen u. s. f. einem anderen jener Elemente des allgemein menschlichen Daseins die Präponderanz verschaffen, und so den Menschen zu einer neuen Individualität organisiren, zu deren Entwickelung die Bedingungen für ihn vorhanden sind. Schmerzen — viel Schmerzen sind die einzige Strafe seines Ungehorsams, als nothwendig verbunden mit einer neuen Organisation des individuellen Lebens. Unter viel mehr Trübsalen, als an sich nothwendig gewesen wären, muß er in das Reich Gottes eingehen. Solcher Uebergänge Eines und desselben Menschen aus einer Individualität in die andere können oft gar manche sein, wenn er in seiner (aus Schwachheit seiner sittlichen Bedürfnisse entstehenden) Untreue gegen den Heiland länger verharrt. Die glückliche Entwickelung der Individualität oder (was dasselbe ist) das treue Hören auf die Stimme Gottes sichert das entschiedene, herrschende Uebergewicht der individuell sittlichen Bedürfnisse über alle übrigen individuell geistigen.

Das Gebiet der christlichen Ethik, da wo sie sich von der Dogmatik scheidet, ist im Ganzen sehr beschränkt. Ihre eigentliche Aufgabe ist nur: das Verhältniß der göttlichen Gnade zu den menschlichen Individualitäten d. h. die Entwickelung der christlichen Charaktere wissenschaftlich darzulegen.

Christlicher Charakter ist das Resultat des wechselseitigen und wechselseitig influirenden Verhältnisses der göttlichen Gnade und der menschlichen Individualitäten zu einander.

Die christliche Ethik setzt durchaus — nicht die christliche Dogmatik — aber den christlichen Glauben voraus.

Die christliche Ethik ist — im eigentlichen Sinne des Wortes — eine Geschichte, Statistik und Politik des Reiches Gottes. Mittelst der Charaktere wird das innerliche Reich Gottes auch ein äußerliches.

Das göttliche Leben — [illegible] muß in der Welt Sitte werden. Das ist die [illegible] zu der Freiheit

der Sitte (des vollkommenen Gesetzes der Freiheit). Dieß geschieht durch Aufgehen des Glaubens in einer (allgemeineren oder besonderen) Individualität.

Ist's die Aufgabe: daß die Individualität im Glauben — oder der Glaube in der Individualität aufgehe — das Endliche im Unendlichen oder umgekehrt? Aufschließen soll sich allerdings die Individualität im Glauben. Wie und wodurch geschieht dieß? Eben dadurch daß der Glaube in der Individualität aufgeht, d. h. sie gänzlich durchdringt.

Die christliche Ethik setzt die Kenntniß der Geschichte der gesammten Entwickelung des Reiches Gottes voraus. Auch sie ist eigentlich eine geschichtliche Wissenschaft. In wiefern ist in dieser Beziehung Augustin's Buch De civitate Dei als eine Vorarbeit zur christlichen Ethik zu gebrauchen?

Ebendarum weil das System der menschlichen Individualitäten der Natur der Sache nach unendlich ist und sich also nicht a priori konstruiren läßt, ist die christliche Ethik eine geschichtliche Wissenschaft, und eigentlich erst nach der Vollendung der Geschichte möglich, — bis dahin bloß von approximativer Wahrheit.

Das Verhältniß des Gewissens zu dem Gesetze und Worte Gottes ist gleichfalls ein Hauptpunkt in der christlichen Ethik, — vornämlich die Geschichte der Entwickelung des Gewissens in dem Gläubigen durch das Wort, den Geist und die Erkenntniß Gottes, — aber nicht bloß in so allgemeinen Ausdrücken, wie man es wohl findet z. B. bei Schwarz.

Der Fall des Menschen hatte zur Folge die Erkenntniß des Guten und Bösen und zugleich das Eintreten des Gewissens. Danach läßt sich die Tiefe dieses Falls an sich und im Vergleich mit dem Falle der bösen Engel bestimmen. Das Gewissen nämlich ist nicht etwas, was der Mensch nach dem Falle von außenher von Gott empfing, — sondern eine ihm immanente Stufe seines persönlichen, rein menschlichen Bewußtseins (keine weitere Entwickelung, sondern eine Verdunkelung desselben), auf die er durch den Fall herab-

sank aus einem unmittelbaren vollendeten Aufgeschlossensein desselben, — die aber nur Ausgangspunkt für eine ganz neue Reihe der inneren Entfaltung nach ganz anderen Gesetzen — in der Sphäre der Freiheit — werden sollte und wurde.

Die Erkenntniß des Gewissens — seiner Natur und seines Verhältnisses zu der gesammten geistigen Organisation des Menschen — müßte der Schlüssel zu einer wahren Anthropologie sein.

Die christliche Ethik setzt wesentlich eine christliche Anthropologie voraus, oder, was dasselbe ist, die Erkenntniß der wahren Natur und Beschaffenheit der menschlichen Persönlichkeit.

Inwiefern ist Tugend ein christlich-ethischer Begriff? Paßt er auf den Menschen? Von Christo wird das Wort ἀρέτη sehr füglich gebraucht 1 Petr. 2, 9. Vom Menschen gebraucht findet es sich im N. T. nur Phil. 4, 8. und 2 Petr. 1, 5. Ist der jetzige Begriff von Tugend überhaupt auf christlichem Gebiete gewachsen, so kann dieß nur auf dem Gebiete der Mystik geschehen sein, — wo die Lehre vom Glauben verdunkelt war; denn das Gebiet des Pelagianismus liegt außerhalb des Christenthums.

Ist der Begriff Tugend eine wissenschaftlich nothwendige Konsequenz des anderen von moralischer Freiheit?

Kann Tugend, ihrem Wesen nach ein Kampf sein? und kommt daher der menschlichen Tugend dieser Name zu?

Der Stelle Jak. 2, 10. 11. liegt ganz deutlich die Ansicht zum Grunde, nach welcher der Wille Gottes das höchste und alleinige Sittengesetz ist; — namentlich in den Worten: „Denn der da gesagt hat ꝛc. — hat auch gesagt ꝛc.“

Das spekulative Verständniß der Lehre von der Erbsünde und der imputatio peccati Adami beruht auf der (spekulativen) Erkenntniß des Verhältnisses zwischen Persönlichkeit und Individualität.

Sehr beachtenswerth für die christliche Ethik ist das gegenseitige Verhältniß des Bösen im Menschen und seiner Sinnlichkeit; für die Erkenntniß dieses Verhältnisses möchte eine christliche Beobachtung mancher Erscheinungen auf dem Gebiete des animalischen Magnetismus sehr förderlich sein; — desgleichen das Verhältniß der sinnlichen zur geistigen und sittlichen Individualität, — zum Charakter des Menschen.

Es ist in neuerer Zeit ein großer Mißbrauch getrieben worden, selbst von Schwarz, mit der Anwendung des Grundsatzes, daß die ethischen Begriffe im A. T. noch unvollkommen seien, und erst im N. T. ihre rechte Reinheit erhalten hätten. Dieses ganze Axiom ist in sich falsch. Gerade von Seiten der Ethik stehen beide Testamente auf gleicher Stufe der Klarheit. Der heilige Geist kann wohl in verschiedenen Zungen reden; aber wo er, wie in der ganzen kanonischen Bibel, rein und ungetrübt durch menschlichen Geist (die Auffassung durch das Medium einer besonderen menschlichen Individualität braucht ihn nicht zu trüben) spricht: da sind auch seine Principien und Begriffe überall dieselben. Das ganze A. T. konnte ja überhaupt nur unter der Voraussetzung des Neuen existiren. Dieß soll aber nicht von den einzelnen Frommen des Alten Bundes, sondern von der göttlichen Offenbarung desselben in Beziehung auf die Ethik gesagt sein.

Eine Hauptmaterie der christl. Ethik ist das Gebet — namentlich in der besonderen Beziehung, in wiefern es, als Akt der Kommunikation zwischen der menschlichen Individualität und Gott, ein Hauptmittel der christlichen Entwickelung der Individualität wird. Das Gebet zum Heilande (dem Gotte, der sich zu unserem Besten individualisirt hat) gewinnt von dieser Seite angesehen eine eigenthümliche Bedeutung.

Der äußere Gottesdienst gehört eigentlich unter das Gebot: „Du sollst lieben Deinen Nächsten als Dich selbst.“ (Vgl. Schwarz, Ethik, S. 300.) Der gemeinsame Gottesdienst ist die höchste, wahrhafteste Vollbringung dieses Gebotes.

Es ist noch ein großer Abstand zwischen einem Charakter bloß für das äußerliche Leben und einem Charakter auch für das innerliche Leben, nach welchem sich der Mensch in seinen Gedanken, Gefühlen, Empfindungen, Begierden, Wünschen, Trieben, Phantasien, Blicken u. s. f. bestimmt. Die meisten Menschen haben in dieser Hinsicht zwei sehr verschiedene Charaktere. Aber nur in der genauen Kongruenz beider kommt der Charakter im eigentlichen Sinne zu Stande.

Jeder Mensch soll neben dem allgemeinen noch ein eigenthümliches Medium für das göttliche Leben in Christo haben. Dadurch allein gewinnt der Begriff „Beruf" einen christlichen Inhalt. Je entschiedener irgend ein Element des irdischen Lebens für den Menschen ein solches eigenthümliches und die übrigen besonderen Media ausschließend eigenthümliches ist, — desto höher steht er, — desto vollständiger erfüllt er seine individuelle Bestimmung, — desto vollkommener entwickelt sich sein Charakter, — desto „ganzerer" Mensch und Christ ist er.

Das Vortrefflichste, was man zum Lobe der Größe eines menschlichen Charakters sagen kann, — ist, daß seine Wirksamkeit eine specifisch persönliche ist.

Die dem Menschen im Allgemeinen so geläufige Trichotomie seines Verhältnisses: zu Gott, zu sich selbst und zu seinem Nächsten, — ist ein sehr schlimmes Zeichen seiner sittlichen Depravation. Der ursprünglichen Ordnung gemäß sollte er nur eine Dichotomie kennen: zu Gott und zum Menschen, ohne sich in sittlicher Hinsicht eines principii divisionis zwischen dem Menschen als Ich und als Nicht-Ich bewußt zu sein. Es heißt: Du sollst Deinen Nächsten lieben als Dich selbst. In der Nächstenliebe sollen wir die Selbstliebe lernen; nicht umgekehrt.

Die Stelle Joh. 1, 13. ist auch für die Ethik sehr wichtig. Es ist in ihr von einem Willen des Fleisches die Rede. Liegt vielleicht das von Anfang der zeitlichen Existenz des Menschen an eigentlich energirende — wenn gleich [illegible] dem Einflusse eines höheren bösen Principes stehende — a[illegible] ien Einfluß desselben immerfort

vermittelnde — böse Element im Menschen eben darin, daß in ihm das Fleisch, — eine an sich willenlose Substanz — einen Willen bekommen hat, d. h. zum Bewußtsein seiner gekommen ist? Zu diesem Bewußtsein sollte das Fleisch allerdings auch nach Gottes Rathschluß erhoben werden; allein jetzt geschah dieß wider Gottes Ordnung, in einem Zustande, da es noch nicht von dem eigentlich irdischen Stoff entkleidet war; ja, es geschah unter dem Einflusse, mithin als Wirkung des Teufels. So erhielt das Fleisch eine natürliche Seele (das was wir jetzt Seele nennen, im Gegensatze gegen den Geist); es wurde psychisch. Eben daher kam denn auch in den Menschen die niedere Freiheit der Willkür. Die Forterbung des Bösen wäre von diesem Standpunkte aus sehr begreiflich; indem sich diese animalische Seele, die zwar nicht an sich zum Wesen des Menschen gehört, wohl aber zum Wesen Adams nach dem Falle durch die natürliche Zeugung ebensowohl forterben mußte, wie alles andere zum Wesen des ersten Vaters gehörige. — Wodurch motivirt sich in diesem Falle die Imputatibilität der Erbsünde? Bemerkenswerth in dieser Hinsicht ist eine Aeußerung Stilling's in den letzten Tagen vor seinem Abscheiden: „Hört" (er spricht zu einem alten Freunde und seiner zweiten Tochter) „ich muß Euch etwas sehr wichtiges „sagen, was zur Seelenkunde gehört: Nämlich ich habe ganz das „Gefühl, als wenn ich ein doppeltes Ich hätte, ein geistiges und ein „leibliches. Das geistige Ich schwebt über dem thierischen. Beide „sind in dem Menschen im Kampfe, und nur durch Abtödtung alles „sinnlichen Begehrens kann man dahin kommen, daß es nicht mehr „zusammenhängt. Aber durch eigene Kraft nicht, sondern durch Selbstverläugnung mit dem Beistande Gottes." (Heinrich Stilling's Alter ꝛc. nebst einer Erzählung von Stilling's Lebensende u. s. f. Heidelberg, 1817, S. 52 ꝛc.) In dieser Weise aufgefaßt ist eine solche Annahme freilich bedenklichen Folgerungen ausgesetzt, die aber durch eine genauere Bestimmung abgewehrt werden können. Daß die sinnliche Seele ein Ich geworden, d. h. eben einen sinnlichen Willen erhalten — das ist bei der Sache das Böse.

Alles selbstbewußte Leben, jede selbstbewußte Kraft ist wesentlich beides Geist (Verstand) und Wille (ethische Kraft).

Nichts ist abgeschmackter als das Tugendidol der neueren Aufklärung. „Unschuld" — so schreibt z. B. Parisius in den Materialien zum Katechisiren, S. 276. — „ohne Gelegenheit und „Reiz zum Bösen ist noch keine Tugend. Erst durch Uebung lernt „der Mensch tugendhaft sein, d. h. gegen seine Neigung das „Gute vollbringen und das Böse unterlassen." Also gerade in ihrer inneren Unwahrheit besteht die specifische Vortrefflichkeit der Tugend! Als ob es denn überhaupt möglich wäre, etwas wirklich gegen seine Neigung zu thun, ohne daß es dadurch wesentlich etwas anderes würde! Dem Thun des Menschen gegen seine Neigung muß doch ein Wollen gegen seine Neigung (d. i. wider seinen Willen) vorhergehen, d. h., wie Jedermann leicht begreift, ein leibhaftiges Unding.

Das Hauptgeschäft der christlichen Moral ist die Darstellung der Gestalt, die das Leben des Menschen — sein inneres wie sein äußeres — nach allen seinen besonderen Verhältnissen, im Großen und Kleinen, durch das Christenthum, theils in sofern es Glaube einer bürgerlichen Gemeinschaft ist, der der Einzelne angehört, theils in sofern es wirklich lebendiger Glaube des Einzelnen ist, erhält: Darstellung der christlichen Familie, — des christlichen Staates, — der christlichen (äußeren) Kirche: alles ihren Elementen und ihrer Form nach. Weiter: die christlichen Charaktere, — die Durchdringung des natürlichen Menschen und der natürlichen Individualitäten und Charaktere durch die göttliche Gnade, — die Durchdringung des äußeren Lebens des Menschen durch die göttliche Gnade.

Anthropologie und Psychologie (Wissenschaften, die an sich freilich philosophischer Natur sind, aber nur auf dem Grunde und Boden der heiligen Schrift und in ihrem Lichte zu Stande kommen können) setzt die christliche Moral wesentlich voraus; oder vielmehr, sie gehören wesentlich mit in dieselbe.

Die Kasuistik, deren Grundlage die Annahme einer Kollision der Pflichten ist, gehört gar nicht in's Gebiet der christlichen Moral, weil überhaupt nicht in das des Christenthumes, in welchem jene Hypothese durchaus nicht mehr gilt, indem es eben ein specifisches Moment des sittlichen Zustandes des Wiedergeborenen ist, daß sich

in seinem sittlichen Bewußtsein in seiner eigenen individuellen Praxis nie eine solche Kollision der Pflichten gesetzt finden kann.

Wirklich eintreten kann bei dem Christen eine Kollision der Pflichten nur in Folge einer Stockung oder Störung seines geistlichen Lebens. Alles, was die christliche Moral dabei zu thun hat, ist die Darstellung der geistlichen Diät des Christen, welche jenen Stockungen und Störungen durch gesunde Entwickelung seines geistlichen Organismus vorbeugt, und wenn sie eingetreten sind, sie hebt, die Asketik.

Der specielle Theil einer christlichen Moral hat sich sehr vorzusehen, daß er nicht (wie bisher wohl durchgängig geschehen) den Christen aus dem Wesen der evangelischen Freiheit wieder in ein gesetzliches Wesen zurückführe (durch die einzelnen moralischen Pflichtbestimmungen, Vorschriften, Anleitungen, Hülfsmittel u. s. w. u. s. w.), eine Eigenschaft, die man gewohnt ist, als den höchsten Vorzug eines moralischen Lehrbuches anzupreisen.

Gelübde binden nur so lange, als das Gewissen faktisch durch sie gebunden ist.

„Omnia in homine senescunt vitia, sola avaritia juvenescit.“ Augustin. Serm. 48.

III.

Rothe's Geschichte der Ethik.*)

Aus einem tief in der menschlichen Natur liegenden Bedürfnisse heraus sind von Anfang an, sobald es nur zu einem erheblichen Anfange der Gesittung gekommen war, sich immer wieder erneuernde (weil unbefriedigend bleibende) Versuche hervorgegangen, das Sittliche zu begreifen und zu konstruiren. In diesen Versuchen kommen zwar die wesentlichen Momente des Begriffes des Sittlichen immer zum Vorscheine; aber meist nur vereinzelt und deßhalb in einem schiefen Lichte. Besonders hiedurch ist es geschehen, daß sich dabei gewöhnlich die Aufgabe gar nicht recht klar stellte, und man anstatt zu allererst nach der Natur des Sittlichen überhaupt (sensu medio) zu fragen, sofort von den Begriffen der Tugend oder der Pflicht oder des höchsten Gutes ausging und sie festzustellen suchte. Die ersten der Rede werthen ethischen Versuche begegnen uns, wie es der Natur der Sache gemäß ist, in demjenigen Volke, unter welchem sich, so viel wir geschichtlich wissen, zuerst ein ausgebildeterer Zustand der Gesittung fixirte, und in dem überhaupt die allgemeine menschliche Entwickelung in einer in ihrer Art einzigen Reinheit und Kräftigkeit von statten ging, bei den Griechen. Zunächst beschränkten sie sich auf die Subsumtion einzelner Gruppen sittlicher Fälle unter allgemeinere Formeln und Regeln, auf die Aufstellung behältlicher sittlicher Maximen, der s. g.

---

*) Vgl. Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie, Hannover 1822. De Wette, Chr. Sittenlehre, Bd. II., Abthlg. 1 und 2.

Gnomen. In dieser Weise behandelten Orpheus (in welchem Sinne dieser Name immer verstanden werden möge) und die s. g. 7 Weisen einzelne sittliche Materien. In derselben mehrere alte ethische Dichter: Mimnermos, Theognis, Phokylides, Simonides. Derselben Kategorie gehört auch die sehr alte Thierfabel an, deren allgemeiner Repräsentant Aesop ist (vgl. Stäudlin, S. 28. f.). Dieß alles war noch keine wirkliche Philosophie des Sittlichen, auch nach der Meinung jener Männer selbst, die sich mit diesen Dingen beschäftigten (s. Sextus Empirikus, adv. Mathematicos VII., 1, 5.). Den ersten Versuch einer wirklichen Philosophie des Sittlichen finden wir bei Pythagoras. Er sucht das Sittliche wirklich zu begreifen und dringt deßhalb auch auf ein oberstes Princip in der Moral. Er verlangt, daß in allen Verhältnissen des menschlichen Lebens alles möglichst bestimmt geordnet und unter Gesetze gebracht, daß darin nichts zufällig und willkürlich sei: eine sittliche Organisation des ganzen Lebens. Das Wesen der Sittlichkeit ist ihm auf der einen Seite die Uebereinstimmung mit Gott und auf der anderen Seite (eben als Folge von dieser) die innere Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst und das damit gegebene Ebenmaß des menschlichen Lebens in allen seinen Momenten. Daher behauptet er die Einheit der Tugend bei aller Vielheit der Tugenden. Jene innere Uebereinstimmung mit Gott und die darin gegebene *εὐταξία* soll das ordnende Princip werden für alle Verhältnisse des äußeren Lebens, und so soll die allgemeine göttliche Weltordnung auch in allen menschlichen Dingen zur Erscheinung kommen, im Staate, in der Familie, in der Seele. Pythagoras faßt zuerst den Gedanken eines höchsten Gutes, und dieses höchste Gut ist ihm konsequenter Weise die Gottähnlichkeit und (durch sie) die Gemeinschaft mit Gott: das *ὁμιλεῖν τῷ θεῷ*, die *ὁμοίωσις θεῷ*. Dahin gelangt der Mensch durch Reinigung (denn er ist ein *ζῶον ὑβριστικόν* und bedarf der Zucht), (*κάθαρσις*), Uebung (*ἄσκησις*), Betrachtung der göttlichen Dinge, namentlich der Weltordnung (des *κόσμος*), durch Thätigkeit für das allgemeine Beste und Wohlordnung (*εὐταξία*). Namentlich gehört dahin auch die *μουσικὴ παιδεία*, welche den *φιλόσοφος* bildet. Besonders wichtig ist hier der von ihm gestiftete Bund. Es liegt dieser Stiftung die Erkenntniß zum Grunde, daß die Sittlichkeit allein in der menschlichen Gemeinschaft, in einem

geordneten Gemeinwesen denkbar ist. Dunkel ist es, was Aristoteles meint, wenn er (Magn. Moral. I., 5.) von Pythagoras sagt, er habe es unternommen, die Tugenden auf die Zahlen zurückzuführen, und zwar auf die *δικαιοσύνη*. Nächst dem Pythagoras scheint auch Heraklit sich um eine philosophische Erkenntniß des Ethischen bemüht zu haben, wahrscheinlich von einem ähnlichen Standpunkte aus wie Pythagoras. Das *σωφρονεῖν* ist ihm die *ἀρετὴ μεγίστη*. Auch er scheint in der Ethik Pythagoräer gewesen zu sein. Die Frage ist nur, wie er dieß bei seiner atomistischen Lehre konsequenter Weise sein konnte. (Vgl. Stäudlin, a. a. O., S. 60—63.) Auf ihn folgt Archelaus von Athen, der Lehrer des Sokrates. (Stäudlin, l. c., S. 30. ff.) Dieser selbst, Sokrates, scheint eine eigentliche wissenschaftliche Theorie des Sittlichen nicht aufgestellt zu haben. Seine allgemeine Auffassung des Sittlichen kam wohl mit der des Pythagoras ziemlich überein. Es läßt sich dieß wenigstens nach den von ihm aufgestellten Haupttugenden schließen: Eusebie, Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung (*ἐγκρατεία*, verwandt mit der Tapferkeit) und Weisheit (*σοφία, σωφροσύνη, φρόνησις*). Zu vollerer Klarheit hat die ethischen Ansichten Beider Plato durchgebildet. Auch er begreift das Sittliche aus der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott. Die sittliche Aufgabe ist deßhalb auch ihm: Gott ähnlich zu werden. Gott selbst ist ihm das lebendige moralische Gesetz; dieses Gesetz gehört wie die Ideen zum Wesen Gottes. Diese Ideen, und unter ihnen auch die höchste von allen, die Idee des Guten, hat Gott den Menschenseelen eingepflanzt. Die andere Seite hierzu ist dann, daß das Thierische in der menschlichen Natur dem Menschlichen oder Göttlichen unterzuordnen ist; und eben die Bewältigung jenes durch dieses ist dem Plato die Sittlichkeit. (Stäudlin, l. c., S. 139.) Die Tugend wird nach Plato dem Menschen *θείᾳ μοίρᾳ* zu Theil. Dabei ist es ein großer und unendlich folgenreicher Schritt, daß dem Plato das Bewußtsein aufgeht, daß der jetzige Stand des Verhältnisses der beiden Faktoren der Sittlichkeit zu einander im Menschen nicht der normale ist, — der Gedanke eines Falles der Seelen, durch welchen sie in die Materie verstrickt worden. Dann ist auch das noch wichtig, wie Plato bestimmt den Staat als die eigentliche Sphäre der Sittlichkeit darstellt, weshalb er dann die Politik als einen Theil der Ethik

betrachtet. Ein eigentliches System der Ethik versuchte auch Plato noch nicht durchzuführen. Der erste, der diesen Versuch machte, ist Aristoteles. Er behandelte die Ethik als eine eigenthümliche Wissenschaft. Auch er hielt den Gedanken fest, daß das Sittliche die harmonische Einigung der vernünftigen und der sinnlichen Natur des Menschen sei, bei der das Vernünftige das Sinnliche bestimmt. Doch handhabt er diesen Gedanken nicht mit Konsequenz; er ist bei ihm nicht der das Ganze beherrschende. Dieß ist um so weniger der Fall, weil das religiöse Moment bei ihm so gut wie völlig mangelt, und kaum eine Hindeutung auf die Gottähnlichkeit als sittliche Aufgabe sich bei ihm findet. Daher verflacht und verbiegt sich ihm jener Grundgedanke zu dem sehr abstrakten und mißverständlichen Satze, daß die Tugend in dem Habitus, in der Kraft und Fertigkeit bestehe, überall die Mitte zu treffen zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig. Der Mangel des religiösen Momentes rächt sich an ihm auch bei der Bestimmung des höchsten Gutes. Dieses ist ihm die *εὐδαιμονία*, welche im Besitze aller menschlichen Vollkommenheiten besteht. Dagegen zeichnet ihn aus die scharfe Hervorhebung des wesentlichen Verhältnisses zwischen der Sittlichkeit und dem Staate. Er geht von dem Satze aus: *φύσει πολιτικὸν ἄνθρωπος* (Ethic. Nicom. I., 7.), und die Eudämonie ist ihm zufolge nur im Staate möglich, dessen Gemeinleben mit dem Leben des Bürgers Einen Zweck hat. Nach Aristoteles, in den verschiedenen Schulen, in welche seine Jüngerschaft aus einander ging, sank das wissenschaftliche Verständniß des Sittlichen — natürlich, zugleich mit dem sittlichen Leben des griechischen Volkes — immer tiefer herab. Die Cyrenaische Schule (Aristipp und nach ihm vor allen anderen Epikur), ungeachtet dem Epikur die Ethik grade der Hauptinhalt der ganzen Philosophie war, warf sich ganz auf die Seite des natürlichen Elementes, das sie als das allein reale betrachtet. Die sinnliche Empfindung ist ihr allein das Kriterium des Wahren und Guten. Daher ist ihr das höchste Gut oder die Glückseligkeit das Vergnügen, und zwar das sinnliche Vergnügen; denn ihr (namentlich dem Epikur) ist alles Vergnügen eigentlich und zuletzt ein sinnliches, auch das der Seele, weil ihr nämlich auch diese ein (feiner) Körper ist. Epikur konnte nicht hierüber hinauskommen, weil er in der persönlichen Seele das übernatürliche, Gott analoge nicht aner-

kannte, und deßhalb, so stark er auch übrigens den Glauben an Gott betont, ausdrücklich gegen die Einmischung des religiösen Momentes in die Sittlichkeit protestirte, als den ruhigen Genuß des Vergnügens störend, und deßhalb die Ausschließung desselben als eine Hauptbedingung der Erlangung des höchsten Gutes betrachtete. Auch Antisthenes mit seiner cynischen Schule legt das ausschließliche Gewicht auf das natürliche, sinnliche Element. Nur in der entgegengesetzten Weise. Er will es überhaupt nicht zu seinem Rechte kommen lassen; es soll sich überhaupt nicht entwickeln dürfen, weder autonomisch, noch unter der es bestimmenden Herrschaft der Persönlichkeit, im Dienste dieser. Die Tugend, sein höchstes Gut, besteht ihm vielmehr darin, daß man die Natur in die möglichst engen Schranken zurückweise, sich auf die unentbehrlichen Bedürfnisse beschränke, welche die Natur unabweislich fordere. Ein solches einfaches Leben ist nach seiner Vorstellung eben das wahrhaft naturgemäße und gottähnliche. Die Sittlichkeit ist ihm also ein rein Negatives. Zu diesem Ende handhabten die Cyniker eine strenge Askese des Leibes und der Seele. Zugleich hoben sie das Verhältniß der Sittlichkeit zum Staate auf, von einem an sich richtigen Gesichtspunkte ausgehend, den sie nur ganz verkehrt anwendeten. Diogenes von Sinope spricht ihn so aus: „Der einzige rechte Staat ist die Welt." Nämlich das partikuläre Interesse des einzelnen (noch dazu damals verderbten) Staates ist freilich nicht das sittliche Interesse selbst, vielmehr mit diesem in Widerspruch. Endlich die Stoiker, Zeno an ihrer Spitze, betonen bei ihrer Auffassung des Sittlichen, ausdrücklich das Element der Natur; aber dieß so, daß dabei dem anderen Faktor sein Recht bleibt, der Persönlichkeit, und ihre Superiorität über die Natur auf das allernachdrücklichste hervorgehoben wird. Nur vermag sich der Stoizismus nicht von der Annahme der Identität der Gesetze der Natur und der der Persönlichkeit loszumachen, und kann daher auch dieser keine Macht über jene beilegen, d. h. weder den Beruf noch das Vermögen, sie nach ihrem (der Persönlichkeit) eigenthümlichen Gesetze zu bestimmen und eben damit zu entwickeln. Die Naturgemäßheit, die Uebereinstimmung (ὁμολογία) der Thätigkeit des Menschen mit der Natur (das naturae convenienter vivere) ist der Stoa das höchste Gut und zugleich die T   Wesen der Sittlichkeit. Die Pflicht

(τὰ καθήκοντα) ist was uns der Natur gemäß geziemt, was der Weltlauf uns als Forderung stellt. Aber diese Unterwerfung unter die Ordnung der Natur (im weitesten Sinne des Wortes, der empirisch gegebene Weltlauf) ist zugleich eine sittliche That, weil eine freie. Der Tugendhafte, indem er sich der Natur angemessen bestimmt, thut dieß auf eine absolut freie Weise, und macht sich ebenso, indem er sich frei ihr gemäß bestimmt, von ihr unabhängig. Dieß motivirt sich so, weil ja, wie Zenos Nachfolger, Kleanthes ausdrücklich erinnert, die Kraft und das Gesetz der Natur Gott ist, die Natur als Weltordnung durch den Willen Gottes bestimmt ist, so daß Gott folgen und der Natur folgen einerlei ist. Es kommt also nur darauf an, daß der Mensch erkenne, daß ein Gott sei, der für Alles sorgt und Alles weiß, und daß er sich seiner wesentlichen Verwandtschaft mit diesem Gott bewußt sei und ihm ähnlich zu werden strebe. Dann erkennt er ja in dem Gesetze der Natur als einer Bestimmung des göttlichen Willens seinen eigenen Willen wieder: was ohne Religiosität (auf die deßhalb die Stoa für die Sittlichkeit ein großes Gewicht legt) allerdings nicht möglich ist. Diese göttliche Bestimmung ist aber freilich eben eine Naturbestimmung, also eine feste, unverrückbare, ein unabänderliches Verhängniß Aber weil dieses Verhängniß ein göttlich geordnetes ist und er selbst sich als göttlicher Natur weiß, sieht der Weise in ihm das Gesetz seines eigenen Willens und unterwirft sich ihm mit Freiheit, und ebendamit hat er Gott in sich, ist selbst Gott. Eben diese völlige Freiheit und mithin auch über alle Lust und Unlust erhobene Gleichmüthigkeit in der Unterwerfung unter das Verhängniß des Naturlaufes ist dem Stoiker die Tugend und das höchste Gut. Es ist dieß der Standpunkt einer edlen Resignation unter der Gewalt der Natur, der sich zu entziehen unmöglich ist, wie dieß wirklich der Fall ist außerhalb des Gebietes der Erlösung. Gott ist diesem Standpunkte nicht der lebendige, persönliche; er erscheint nur als ein eisernes, zermalmendes Verhängniß, ganz in Uebereinstimmung mit dem Eindrucke, welchen in der damaligen römischen Welt der Weltlauf gab.

Alle diese vorchristlichen Versuche, das Sittliche zu begreifen, konnten nicht wirklich zum Ziele führen. Die Aufgabe der Ethik war überhaupt in der vorchristlichen Zeit nicht lösbar. Es fehlten die Be-

dingungen einer glücklichen Lösung der Aufgabe. Es fehlte die richtige Vorstellung von Gott. Deßhalb war auch keine richtige Vorstellung von der wesentlichen und specifischen Bestimmtheit des Menschen, von der Persönlichkeit, möglich, und von dem normalen sittlichen Zustande der menschlichen Gemeinschaft, — also kein richtiges Ideal des sittlichen Individuums sowohl als der sittlichen Welt. Es fehlte vor allem an der Möglichkeit einer durchgreifenden Beherrschung der materiellen Natur durch die Persönlichkeit. Diese war, weil noch keine Erlösung die Wirkungen der Sünde zurückdrängte, in die Macht jener gegeben. So konnte denn die sittliche Aufgabe gar nicht in ihrer Wahrheit gestellt werden, weil sie in dieser als unausführbar erschien; sie konnte nur in approximativer Reinheit und Strenge gefaßt werden, also immer schief. Ueberhaupt aber war empirisch gar kein (auch nur relativ) Sittlich-Normales gegeben; was also Objekt der Bestrebungen war, das Sittliche zu begreifen, das war nicht das normale Sittliche; mithin konnte auch der gefundene Begriff des Sittlichen selbst nicht der richtige sein.

Nun aber trat die Erlösung in die Welt, das Christenthum. Mit ihm waren die wesentlichen Bedingungen eines glücklichen Begreifens des Sittlichen gegeben. Seine Kraft kam auch in dieser Beziehung bald zum Vorscheine. Selbst auf die Ethik der heidnischen Philosophie äußerte es einen belebenden und hebenden Einfluß. Es half dem Principe der Gottähnlichkeit auch in ihr wieder zur Kraft und erweckte die platonische Vorstellung von einem Falle der Seelen in der Geburt wieder. Die heidnische Ethik, wie sie sich unter dem Einflusse der in die Zeit überhaupt übergegangenen christlichen Ideen regenerirte, ist die des Neoplatonismus, namentlich die des Plotin. Plotin's Ethik geht von dem Gedanken aus, daß die Seele durch die Geburt sich von Gott entfremdete und somit sich verunreinigt habe, indem sie ganz ihr eigen habe sein wollen, ihr eigenes Princip. Nachdem sie sich so gewöhnt, sich bloß durch sich selbst zu bewegen, nachdem sie einen ihrem Ursprunge entgegengesetzten Weg eingeschlagen und sich immer weiter von ihrem Ursprunge entfernt hat, weiß sie nicht mehr, woher sie stammt. Dem Niederen hingegeben und hierdurch sich, im Widerspruche mit ihrer Natur, herabwürdigend, versinkt sie in eine gänzliche Unwissenheit des Göttlichen. Die Menschen *wieder* zu dem so verlorenen wahren Bewußtsein zurückzuführen, ist

nun die Aufgabe der Philosophie. Das Ziel und die wahre Bestimmung des Menschen ist die Vereinigung mit dem höchsten Principe, mit der absoluten Monas, mit Gott — durch unmittelbare geistige Anschauung. Damit war denn freilich die Arbeit der Erreichung der menschlichen Bestimmung aus dem Gebiete des Sittlichen herausgerückt in das der Kontemplation. Ein sehr tiefer und fruchtbarer ethischer Gedanke Plotins ist, daß das Böse in der Abwesenheit der Form, in der rohen, gestaltlosen Materie liege. Doch benutzt er diesen Gedanken nicht weiter, und kann ihn nicht weiter benutzen, da er sich ja überhaupt selbst den Weg abgeschnitten hat, eine sittliche Welt zu konstruiren.

In der Christenheit selbst kam es zu einem glücklichen Anbau der Ethik lange Zeit noch nicht, ungeachtet in dem Christenthume an sich alle Bedingungen dazu gegeben waren. Die Entwickelung, welche das Leben der Menschheit durch das Christenthum zunächst nahm, machte einen solchen unmöglich. Nicht einmal zu einer ernstlichen Anstrengung, das Sittliche überhaupt zu begreifen, kam es. Der Grund davon lag in der einseitig supernaturalistischen Tendenz, welche das christliche Leben für lange Zeit nahm, deren Folge die tiefe Verachtung des natürlichen Faktors des Sittlichen war, und die Tendenz, ihn soviel als möglich ganz rechtlos und machtlos zu machen. Die konkrete Form, in welcher diese Tendenz sich bald fixirte, war dann näher die kirchliche. Das christliche Leben wurde ohne Weiteres als ein kirchliches vorgestellt, und so war es nicht das sittliche Leben als solches, überhaupt nicht das Sittliche, was das Interesse auf sich zog, sondern das Kirchliche. Das Sittliche nahm gegen dieses in der allgemeinen Meinung eine durchaus untergeordnete Stellung ein. Unter den Lehrern der alten Kirche ist Augustin der einzige, dem die Ethik bedeutende Leistungen verdankt. Auch die Scholastiker haben sie durchaus um keinen wesentlichen Schritt weiter geführt, etwa den einzigen Abälard abgerechnet, der in seiner Ethik (Ethica seu Liber dictus: Nosce te ipsum, bei Pez, Thesaur. Anecdotor. noviss. III., 2, p. 624—667.) schon ganz die subjektive Richtung der modernen Moral zeigt. Der Hauptgedanke, den er hier durchführt, ist, daß die Sittlichkeit nicht in den äußeren gesetzmäßigen oder gesetzwidrigen Handlungen an sich bestehe, sondern in der Absicht, der Gesinnung, dem guten oder bösen Willen und Vorsatze, daß die That selbst die Sitt-

lichkeit und das Verdienst oder die Schuld nicht erhöhe, sondern daß dieß Alles nur in dem Willen beruhe. In ihren späteren Entwickelungen bemächtigt sich der scholastischen Ethik immer mehr ein bedenklicher Geist das Skepticismus, vornämlich in Duns Scotus. Einen neuen Aufschwung erhielt das Studium der Ethik mit der s. g. Wiederherstellung der Wissenschaften seit dem Ende des vierzehnten und dem Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts. Die Grundideen der alten griechischen Ethik kamen wieder in Erinnerung, besonders die platonischen; allein ohne daß sie schon wirklich von dem neuen christlichen Principe durchdrungen und ebendamit gereinigt und befruchtet worden wären. Wenigstens begann man doch dem natürlichen Momente und dem allgemein Menschlichen als solchem wieder sein Recht einzuräumen. Doch waren es meist nur populäre Versuche einer Ethik, unter welchen derjenige des Spaniers Ludwig Vives zu den am meisten durchgeführten gehört. Die wissenschaftliche Kraft war in diesen Bemühungen so gering (weil es noch immer an einer Regeneration des christlichen Lebens fehlte), daß auch sie mit einem entschiedenen Skepticismus in Beziehung auf alles Begreifen des Sittlichen endeten, in Agrippa von Nettesheim. (De incertitudine et vanitate scientiarum.)

Erst die Reformation bildet auch in Beziehung auf die Entwickelung einer wahren, d. h. zugleich christlichen Ethik den entscheidenden Wendepunkt, wenn gleich in ihrem unmittelbaren Gefolge noch keine solche zum Vorschein kommt. Nachdem die (weltliche) Wissenschaft sich eine entschieden selbständige Stellung gegen die Kirche errungen hatte, schoben auf dem Felde der Ethik die ersten Bestrebungen den christlichen Gesichtspunkt sehr zurück, ja sie ergaben sich zum Theile einem haltungslosen Skepticismus. Der Grund der letzteren Erscheinung lag zum Theile auch darin, daß sie großentheils in Frankreich begannen, wo, indem hier das bisherige kirchlich-christliche Leben untergegangen, ohne daß an seiner Statt, wie in den der Reformation beigefallenen Völkern, ein national-christliches Leben aufgegangen war, der Skepticismus das Natürliche war. Hinderlich wirkte auch der Umstand, daß in der Entfaltung wie der Philosophie überhaupt, so auch namentlich der Ethik sich zunächst nationale Entwickelungs-

reihen bildeten, die meist, gegen einander abgeschlossen, neben einander herliefen ohne sich zu berühren. Erst allmählich generalisirte sich diese wissenschaftliche Bewegung immer mehr, hauptsächlich nachdem sie auch Deutschland ergriffen hatte, wo sich mehr und mehr ein allgemeiner Entwickelungsstrom bildete. Die sich seit der Reformation immer wiederholenden Versuche, das Sittliche rein aus sich selbst heraus zu begreifen, sind mehr durch die Energie der auf sie verwendeten Geistesanstrengung erfreulich als in ihren Resultaten fruchtbar gewesen. Erst nachdem die Ethik durch Kant*) aus der schlaffen Ermattung eines faden Eudämonismus, in welche sie aus Ueberdruß an so vielem vergeblichem Kraftaufwande versunken war, wieder aufgeweckt, sich, besonders in Fichte**) durch den unerbittlichsten Idealismus mit der gesammten Wirklichkeit überworfen hatte, wendete sie sich in Schleiermacher***), Schelling und Hegel der objektiven sittlichen Welt, und hiermit natürlich auch dem Christenthume, wieder zu. Dieß ist jedoch nur der eine Arm, in welchem die Entwickelung der neueren Ethik verlief. Von dem Zeitpunkte an, da sich in der Kirche eine selbständige philosophische Behandlung des Sittlichen geltend machte, und soweit eine selbständige philosophische Sittenlehre sich bildete, entstand in ihr neben dieser, wiewohl natürlich unter ihrem stark bestimmenden Einflusse, auch eine eigenthümliche theologische Sittenlehre. Da sie als theologische vom Standpunkte der Kirche ausging, so mußte sie eine konfessionell verschiedene und geschiedene sein. Doch gleichen sich in ihr die konfessionellen Gegensätze je länger desto mehr aus, zum deutlichen Zeichen davon, daß sie den eigentlichen theologischen Charakter immer vollständiger ablegt.

---

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga 1785. Kritik der prakt. Vernunft. Riga 1788. Metaphysik der Sitten. Königsberg 1797. 2 Theile. (1. Th.: Rechtslehre. 2. Th.: Tugendlehre.)

**) Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. Jena 1798. Die Bestimmung des Menschen. Berlin 1800. (N. A. 1838.)

***) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin 1803. Zweite A. 1834. Entwurf eines Systemes der Sittenlehre. Aus Schleiermacher's handschr. Nachl. herausgegeben von Alex. Schweizer. Berlin 1835. S. W. III. Abth., Bd. 5. Schleiermacher's Grundriß der philosophischen Ethik; mit einleitender Vorrede von A. Twesten. Berlin 1841.

Am längsten erhielt sich in der römisch-katholischen Kirche die Vermischung der theologischen und der philosophischen Ethik und die unfreie Abhängigkeit dieser von jener. Die scholastische Methode dauerte hier zunächst noch im Wesentlichen unverändert fort und wurde auch von den Jesuiten nicht aufgegeben, ungeachtet ihre Sittenlehre wieder überwiegend in die kasuistische Form zurücksank. Mit ihren Lehren von der philosophischen Sünde, vom Gedankenvorbehalt, von der Richtung der Intention und vom Probabilismus untergruben sie überdieß die Sittenlehre von Grund aus. Die durch dieses Verderben hervorgerufene Reaktion, namentlich in der jansenistischen Schule, kam mehr dem Leben und der volksmäßigen Erbauung als der wissenschaftlichen Sittenlehre zu Gute. Erst seit den letzten Decennien des achtzehnten Jahrhunderts hat sich auch unter den Katholiken, namentlich in Deutschland, eine freiere, jedoch nach dem wissenschaftlichen Maßstabe gemessen noch sehr elementarische Behandlung der theologischen Sittenlehre Bahn gebrochen. Unter den neuesten Erzeugnissen dieser Gattung sind die von J. M. Sailer (Handbuch der christlichen Moral. München 1818. 3 Bde.), Riegler (Christliche Moral nach der Grundlage der Ethik des Maurus v. Schenkl. Augsburg 1825. 3. Aufl. 1834. 4 Theile, und Kompendium der christlichen Moral 2c. Augsburg 1836), Schreiber (Lehrbuch der Moraltheologie. Freib. 1831. 1832. 2 Bde.), Vogelsang Lehrbuch der christlichen Sittenlehre. 1. Bd. Bonn 1834) und J. B. Hirscher (Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit. 3 Bde. Tübingen 1835. 2. Aufl. 1836) die bedeutendsten. Namentlich zeichnen sich die Arbeiten Sailer's und Hirscher's durch einen liebenswürdigen Geist inniger, christlicher Wärme bei konfessioneller Unbefangenheit und Milde aus.

Am frühesten dagegen bildete sich eine selbständige und von der Dogmatik geschiedene theologische Moral in der reformirten Kirche aus, deren von vorn herein auf das unmittelbar Praktische und die christlich-religiöse Organisirung der Verhältnisse des bürgerlichen Lebens gerichteter Geist die wissenschaftliche Thätigkeit bald nach dieser Seite hin treiben mußte. Eben deßhalb behielt jedoch in ihr die Behandlung der christlichen Sittenlehre mehr nur einen geistreich populären Charakter ohne eigentliche wissenschaftliche Strenge und Tiefe.

Die Franzosen haben das Verdienst, die ersten Bearbeiter einer solchen selbständigen theologischen Moral gewesen zu sein, namentlich Lambert Daneau (Ethices Christianae Libri III, in quibus de veris actionum humanarum principiis agitur; atque etiam Legis Divinae sive Decalogi explicatio, illiusque cum scriptis Scholasticorum, jure naturali sive philosophico, civili Romanorum et canonico collatio continetur; praeterea virtutum et vitiorum, quae passim vel in Sacra Scriptura vel alibi occurrunt, quaeque ad singula Legis Divinae praecepta revocantur, variae definitiones. Zuerst Genf 1577) und Moses Amyraut (La Morale Chrétienne à Monsieur de Villarnout. Saumür 1652. 6 Bde. Schon eine, wenn gleich nicht tief wissenschaftliche, doch durch die logische Beherrschung des Stoffes sehr tüchtige Arbeit.)

In der lutherischen Kirche endlich waren von vorn herein die Verhältnisse der Entwickelung einer theologischen Ethik äußerst ungünstig. Luther's eigene Grundrichtung war gar nicht geeignet, Interesse für sie zu erwecken. Er sprach sich über die natürliche Unfähigkeit der menschlichen Vernunft das Gute zu erkennen so stark aus, und wollte von gar keiner anderen Erkenntnißquelle des Sittlichen wissen außer der göttlichen Offenbarung. Zu dem stellte er auch das geoffenbarte Sittengesetz ganz überwiegend immer nur als dazu bestimmt dar, uns zum Spiegel zu dienen, in welchem wir unsere natürliche, sündig verderbte Gestalt erblicken sollen, um durch diesen Anblick zum Bewußtsein unserer Verdammlichkeit und unseres Elendes aufgeschreckt, uns in Buße und Glauben zu Christo und der göttlichen Gnade in ihm hinzuwenden. Melanchthon allerdings machte in seinen späteren Jahren den Versuch einer Abhandlung der Sittenlehre (Philosophiae Moralis Epitomes libri II, item Enarratio aliquot librorum Aristotelis. Argentor. 1546. Wittenberg 1580 und Ethicae doctrinae elementa et enarratio, libri V. Wittenberg 1550), zwar eigentlich einer philosophischen, doch so, daß er überall die biblischen Ideen voranstellte. Allein er fand keine Nachfolger. Seitdem die Schule Melanchthon's von den s. g. Gnesiolutheranern immer mehr erstickt wurde, verzog sich vollends jede Aussicht. Bis gegen die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts hin beschränkte man sich darauf, nach Melanchthon's Vorgange, einige ethische Hauptmaterien beiläufig

in der Dogmatik mit abzuhandeln, unter verschiedene Loci zerstreut. Nur in der Form der Kasuistik wurde der ethische Stoff fleißig und mit Vorliebe bearbeitet, ja zum Theile mit vieler Spitzfindigkeit. Die schriftstellerische Gattung der theologischen Bedenken erwuchs aus dieser Richtung auf die Kasuistik zu einer weitläuftigen und gehaltreichen Literatur. Jedenfalls ein wichtiger Schritt war Georg Calixt's Versuch einer abgesonderten Behandlung der theologischen Moral (Epitome Theologiae Moralis, pars prima, zuerst 1634, nachher unter der Aufsicht von Calixt's Sohn 1652 neu herausgegeben), wiewohl er äußerst schwach ausfiel und sogar unvollendet blieb. Auch die Arbeiten seiner nächsten Nachfolger blieben höchst dürftig. Erst seitdem auf der einen Seite die lebhaften Bestrebungen auf dem Felde der philosophischen Moral und Rechtslehre, namentlich von Grotius und Puffendorf, auf die Theologie Einfluß gewannen, vornämlich durch Thomasius, und auf der anderen Seite die christliche Frömmigkeit, vorzüglich von Spener aus, sich frisch belebte, traten gehaltvollere und auch in der Form ansprechendere Bearbeitungen der theologischen Moral auf, unter denen die von Joh. Frz. Buddeus (Institutiones Theologiae moralis variis observationibus illustratae. Jena 1711), Chrph. Matth. Pfaff (Institutiones Theologiae moralis. Tübingen 1719, seiner Theologischen Dogmatik angehängt), und Joh. Jac. Rambach (Christliche Sittenlehre. Halbst. 1736 und Frankfurt a. M., von F. E. Griesbach 1738 nach des Verfassers Tode aus Kollegienheften edirt) sich sehr auszeichnen. Der Charakter dieser Arbeiten war Anfangs (und so auch der der ebengenannten) ein eklektischer; bald aber kamen sie zum großen Theile unter die Gewalt des Wolfianismus und seines Vollkommenheitsprincipes: perfice te ipsum, bei dem dann durch einen Sprung mit der Forderung der Selbstvervollkommnung auch die der Vervollkommnung anderer verbunden wurde. Sein Einfluß war in sofern auch auf die theologische Sittenlehre ein wohlthätiger als man infolge desselben bei der Behandlung des ethischen Stoffes mehr als bisher auf deutliche Begriffe, strenge Beweise und einen systematischen Zusammenhang zu sehen anfing. Nur artete leider dieses Streben nach wissenschaftlicher Strenge nicht selten in eine nutzlose und pedantische Sucht zu definiren, einzuth[illegible] zu demonstriren, auch da, wo sich

Alles von selbst verstand, aus. Die mathematisch demonstrative Lehrart wurde Mode, so wie die tabellarische Methode, und das Leben erstarrte allmählich ganz in der Trockenheit der bloßen Verstandesbegriffe. Die bedeutendsten Bearbeitungen der theologischen Moral in dieser Richtung sind die von Siegm. Jak. Baumgarten (Unterricht vom rechtmäßigen Verhalten eines Christen oder theologische Moral. Halle 1738. Eine erweiterte Umarbeitung davon ist: Ausführlicher Vortrag der theologischen Moral. Halle [das letzte Mal] 1767), J. Pet. Reusch (Introductio in Theologiam moralem. Jena 1769), Gottl. Canz (Unterricht von den Pflichten der Christen oder theolog. Moral, zum akademischen und allgemeinen Gebrauch ausgefertigt. Berlin 1749), Aug. Bertling (De officiis et virtutibus Christianorum libri III, s. Theologiae moralis elementa. Halle 1753), Joh. E. Schubert (Institt. Theol. moral. Jena und Leipzig 1759) und Joh. Gottl. Töllner (Grundriß der Moraltheologie für seine Zuhörer. Frankfurt a. O. 1762). Zwar trat der wolfianisirenden Moraltheologie Christian August Crusius lebhaft entgegen, und stellte im Gegensatze gegen sie ein eigenes System auf, in welchem er die Sittlichkeit durchaus auf den Gehorsam gegen den Willen Gottes zurückzuführen suchte (Kurzer Begriff der Moraltheologie oder nähere Erklärung der praktischen Lehren des Christenthumes. Leipzig 1772. 1773. 2 Theile Vgl. seine Anweisung vernünftig zu leben. Leipzig 1744), allein nur sehr wenige schlossen sich an ihn an, wie Joh. Fr. Rehkopf (Lehrbuch der christlichen Moraltheologie zum Gebrauche akademischer Vorlesungen. Halle 1775) und H. G. Reichard (Initia Disciplinae Christianae. Leipzig 1784). Neben den beiden zuletzt genannten Schulen bildete sich nun eine dritte, die ohne sich zu einem bestimmten philosophischen System zu bekennen, eklektisch zu Werke ging, und hauptsächlich um eine der allgemeinen geistigen Bildung und den ästhetischen Anforderungen der Zeit angemessene Behandlung der theologischen Sittenlehre bemüht war. Sie suchte derselben besonders dadurch einen reicheren Stoff und mehr innere Haltung zu geben, daß sie sie mit der empirischen Psychologie in enge Verbindung brachte. Anstatt bei der Anordnung des christlichen Moralsystemes von den Grundsätzen einer strengen Philosophie auszugehen, suchten die Männer dieser Schule nur mit

philosophischem Geiste die praktischen Belehrungen der Schrift zu sammeln, zu erklären und zu verarbeiten, ohne sich eine wirkliche Aufhellung der letzten ethischen Grundbegriffe als Aufgabe zu setzen. Diese Schule fand, als eine populäre, den allgemeinsten Anklang. Ihr erster und glänzendster Vertreter ist Joh. Lor. Mosheim (Sittenlehre der heil. Schrift. Leipzig 1735 — 52. 5 Theile. Fortgesetzt von J. P. Miller 1762—70. 4 Theile.) An ihn schließen sich an Joh. Pt. Miller (Lehrb. der ganzen christlichen Moral zum allgemeinen Gebrauche, 1776), Morus (Akademische Vorlesungen über die theologische Moral, nach seinem Tode herausgegeben von Voigt. Leipzig 1794. 3 Bde.), C. Ch. Tittmann (Christliche Moral. 3. Aufl. Leipzig 1794.) und Döderlein (Kurzer Entwurf der christlichen Sittenlehre. Jena 1794). Der wissenschaftliche Geist dieser Richtung wurde zuletzt immer dürftiger. Und auch in einem einigermaßen selbständigen Arme derselben konnte er nicht zu Kraft kommen, der sich von dem allgemeinen Strome abzweigte, infolge der Einwirkung der englischen Moralphilosophie, namentlich der sympathetischen Systeme. Diesen und insbesondere Shaftesbury folgten Gottfr. Leß (Christliche Moral. Göttingen 1780. In neuer Bearbeitung unter dem Titel: Handbuch der christlichen Moral und der allgemeinen Lebenstheologie für Aufgeklärte. Göttingen 1787. Diese Schrift ist halb Lehrbuch halb Erbauungsbuch) und J. D. Michaelis (Moral, nach seinem Tode herausgegeben von Stäudlin. Göttingen 1792. 2 Theile). Man würde Beiden zu nahe treten, wenn man der von ihnen vertretenen Richtung auch K. F. Bahrdt's System der moralischen Religion (Berlin 1790, 3 Bde.), gleichfalls eine Glückseligkeitslehre des Christenthums, beizählte. Wenn nun auch so gegen die Achtzigerjahre des vorigen Jahrhunderts auf unserem Gebiet der wissenschaftliche Geist beinahe verflogen war, so hatte sich doch durch die anhaltende Bearbeitung desselben durch so viele tüchtige Männer eine ungeheuere Masse ethischen Materials zusammengehäuft, das freilich als noch ganz roher Stoff weit und breit zerstreut lag. Schon durch die bloße Zusammenstellung und äußerlich logische Verarbeitung desselben ließ sich etwas Bedeutendes schaffen. Zu dieser Arbeit, die zunächst an der Zeit war, war grade Frz. Volkm. Reinhard mit seinem nüchternen, aber überaus hellen und gewandten

Verstande der geeignete Mann. Auf der Gränze zwischen der alten und einer schon hereinbrechenden neuen Zeit stehend, brachte er auf diesem Gebiete die alte Zeit zum Abschluß, indem er in seinem System der christlichen Moral (Wittenberg 1788—1815. 5 Theile) allen bisher eroberten wirklich benutzbaren ethischen Stoff, mit bewunderungswürdiger logischer Virtuosität die Fülle seines Details beherrschend, zu einem in seiner, allerdings nicht großartigen, Art großartigen, nach einem meisterhaften, wiewohl nur ganz äußerlichen, Schema geordneten Lehrgebäude verarbeitete. Er erbaut dasselbe zwar ausdrücklich auf der Basis des Wolfischen Vollkommenheits-Principes, doch verbindet er mit demselben das andere Princip der Gottähnlichkeit, und in Wahrheit ist er durchaus Eklektiker, nicht konstruktiver Denker, — wie es auch seine oben angedeutete geschichtliche Stellung mit sich brachte. Es war Zeit, daß während so durch Reinhard der Ertrag der früheren Periode eingesammelt und in Sicherheit gebracht wurde, auch wieder ein neuer kräftiger, eigentlich wissenschaftlicher Impuls in die Sittenlehre der deutschen Theologie kam, zumal da, je mehr der wissenschaftliche Geist in ihr erlosch, desto mehr auch das eigenthümlich christliche Element und damit ihr rechter Lebensgeist ihr ausgegangen war. Auch dieser konnte nur durch eine tüchtige wissenschaftliche Erschütterung wieder erweckt werden. Sie erfolgte durch Kant's Auftreten. Dieses ist auch der entscheidende Wendepunkt, von dem an die theologische Sittenlehre wirklich wieder dem Eigenthümlich-christlichen zugewendet zu werden anfing, obgleich dieß zunächst noch gar nicht bemerklich wurde und wohl eher den entgegengesetzten Anschein hatte. Auch hatte die Alleinherrschaft, welche die kantische Lehre geraume Zeit über die deutsche Moraltheologie ausübte, die Folge, daß seitdem der konfessionelle Unterschied zwischen Lutheranern und Reformirten auf diesem Gebiete gänzlich zurücktrat. Die kantische Philosophie war der Wurzelpunkt einer wirklich neuen Entwickelung, und daher konzentrirten sich von nun an alle wissenschaftlichen ethisch-theologischen Bewegungen im Wesentlichen vollständig innerhalb der deutsch-evangelischen Theologie. Kant's Moralphilosophie (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Königsberg 1785. Kritik der praktischen Vernunft. Königsberg 1788) in ihrem männlichen, wenn auch rauhen Ernst trat zunächst der bisherigen Glückseligkeits- und

Nützlichkeitslehre auf eine wohlthätige Weise entgegen, indem sie ein inneres unbedingtes Gesetz des Guten (den kategorischen Imperativ) nachzuweisen sich bemühte, und reine, unbedingte Achtung gegen dasselbe forderte. Ihr allgemeines Princip war das rein formelle: „Handle so, daß die Maxime deines Willens (oder dein subjektiver Grundsatz) immer zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung (objektiv) gelten kann" (das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft). Auf die christliche Sittenlehre angewendet zu werden, war sie, etwa die Lehre vom radikalen Bösen abgerechnet, völlig untauglich; dennoch gaben fast alle Theologen der Gewalt des Eindruckes, welchen sie auf das Zeitalter machte, nach, und legten sie bei ihren Bearbeitungen der christlichen Ethik zum Grunde. Sie lieferten aber bei diesem Verfahren auch fast nichts anderes als kantische Systeme, versetzt mit allerlei vergleichungs- und anwendungsweise mit herbeigezogenem christlichem, namentlich biblischem Stoff, dessen Eigenthümlichkeit übrigens hierbei ganz verwischt, ja verunstaltet wurde. Auch ließen sie meist das ausdrücklich ausgeschlossene Princip der Glückseligkeit bald wieder durch irgend eine Hinterthüre herein. Von den Moraltheologen, welche so unter durchaus entschiedenem kantischem Einfluß gearbeitet haben, sind die bedeutendsten: Joh. Wilh. Schmid (Ueber den Geist der Sittenlehre Jesu und seiner Apostel. Jena 1790. Theologische Moral. Jena 1793. Lehrbuch der theologischen Moral für akademische Vorlesungen. Jena 1794. Christliche Moral, wissenschaftlich bearbeitet. 1. Bd. Jena 1797. Der 2. und 3. Band nach dem Tode des Verfassers 1800 und 1804), Sam. Gottl. Lange (System der theologischen Moral. Rostock 1803) und C. F. Stäudlin (Grundriß der Tugend- und Religionslehre zu akademischen Vorlesungen für künftige Lehrer der Kirche. 1. Theil. Tugendlehre. Göttingen 1798. Grundsätze der Moral zu akademischen Vorlesungen. Göttingen 1800. Philosophische und biblische Moral. Göttingen 1805. Neues Lehrbuch der Moral für Theologen nebst Anleitung zur Geschichte der Moral und der moralischen Dogmen. Göttingen 1815. 1817. 1825.). Indeß schon der zuletzt Genannte kommt in seinen späteren Schriften immer vollständiger vom Kantianismus ab und auf eine populäre biblische Sittenlehre zurück. Noch weniger kann Pl Joach. Siegm. Vogel unter die eigentlichen kantianischen Moraltheologen

gezählt werden. Schon in seinem Lehrbuche der christlichen Moral zu akademischen Vorlesungen (Nürnberg und Altdorf 1803) und in seinem Kompendium der christlichen Moral zu akademischen Vorlesungen (ebendaselbst 1801) arbeitete er, des Kantianismus seines allgemeinen Standpunktes ungeachtet, ernstlich auf die Hervorhebung des Christlichen in der Sittenlehre hin, und späterhin, in der 2. Ausgabe seines Kompendiums v. J. 1824. und in seinen Vorlesungen über das Philosophische und das Christliche in der christlichen Moral (Erlangen 1823. 25. 1. Bandes 1. und 2. Abth.) verwarf er ausdrücklich das kantische Moralprincip als, weil nur formal, unbrauchbar, und basirte sich auf den durch Christum geoffenbarten Willen Gottes und die Liebe, wobei er sich nach mehreren Seiten hin der jakobischen Philosophie annähert. Eine ähnliche Stellung nimmt Christoph Fr. Ammon ein. Strenger Kantianer ist er in seiner frühesten Arbeit auf diesem Felde: Die christliche Sittenlehre nach einem wissenschaftlichen Grundrisse, zunächst für seine Vorlesungen entworfen (Erlangen 1795. 2. Aufl. 1798. 3. Aufl. Göttingen 1800. 4. Aufl. 1806). Allein schon in seinem 1800 erschienenen Neuen Lehrbuche der religiösen Moral und der christlichen insbesondere (Göttingen) verließ er offen die kantische Moral, die er jetzt als einen leeren Formalismus, als ein leeres Gedankenspiel darstellte. Er ging nun auf den Willen Gottes als auf das Princip der Moral zurück, und fand in dem Streben nach Gottähnlichkeit das Charakteristische der christlichen Moral in ihrem Unterschiede von der philosophischen. Späterhin stellte er (nach Wollaston's Vorgange) als oberstes Princip der Sittenlehre das der Wahrheit auf, und bearbeitete nach diesem die theologische Moral ausführlich in seinem Handbuche der christlichen Sittenlehre. (Leipzig 1823—29. 3 Bde. in 5 Abth. 2. A. 1838). Die Fichte'sche Lehre hat keinen durchgreifenden Einfluß auf die theologische Moral zu gewinnen vermocht, mit dem von ihr aufgestellten obersten Satze, daß „das Princip der Sittlichkeit" sei „der nothwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen soll." (Fichte, Sittenlehre, Seite 64.), oder, wie es auch ausgedrückt wird: „Handle frei und selbstthätig um der Freiheit und Selbstthätigkeit willen". (Vgl. Sittenlehre, S. 161. 176. 179. 182. 189 f. 190—195. 217. 266.

269. 277. 282. 293. 300.). Am meisten äußert sich ein solcher noch bei Joh. Ernst Christian Schmidt (Lehrbuch der Sittenlehre mit besonderer Hinsicht auf die moralischen Vorschriften des Christenthums. Gießen 1799.), welcher das Fichte'sche Moralprincip näher bestimmt durch die Forderung des Strebens nach absoluter Vollkommenheit in Gemäßheit von Matth. 6, 48. Ebenso einflußlos auf die theologische Sittenlehre blieb die Schelling'sche Philosophie (man müßte denn etwa einen solchen Einfluß in Daub's Judas Ischariot. Heidelberg 1816. 18. 2 B. erblicken wollen, was doch nur sehr uneigentlich sich behaupten läßt); natürlich genug, da sie es überhaupt nicht bis zu einer eigenthümlichen Konstruktion der Ethik brachte. Dagegen hat die Fries'sche Lehre einen geistreichen Vertreter unter den theologischen Moralisten gefunden an de Wette, der von dem Grundsatz ausgeht, daß wir im Gemüth ein unmittelbares Gefühl des Werthes und Zweckes der Dinge tragen, oder daß in der menschlichen Seele unabhängig von der Erkenntniß ein Vermögen sittlicher Werthgebung liege, dabei aber die eigenthümlich-christlichen Elemente der Sittenlehre wieder stark hervorkehrt (Christliche Sittenlehre. Berlin 1819 bis 1823. 3 Theile in 4 Abth. Auszug daraus: Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und der Geschichte derselben. Ebendaselbst 1833. Populäre Darstellung: Vorlesungen über die Sittenlehre. Ebendaselbst 1823. 2 Bde). Während so die meisten theologischen Moralisten in die Abhängigkeit von einer bestimmten philosophischen Schule geriethen, blieben einige wenige streng auf dem biblischen Wege, und versuchten es, rein aus dem in der heil. Schrift vorliegenden ethischen Material eine wissenschaftliche Sittenlehre aufzubauen, wobei sie freilich von dem wissenschaftlichen Charakter selbst eine sehr laxe Vorstellung hatten. Ihr würdigster Repräsentant ist Joh. Fr. Flatt (Vorlesungen über Christliche Moral, nach seinem Tode herausgegeben von J. C. F. Steudel. Tübingen 1823). Dagegen verband mit jenem ausschließlich biblischen Standpunkte zugleich das ernste Streben nach eigentlich wissenschaftlicher Einheit und Begründung Fr. Hr. Christian Schwarz (Evangelisch-christliche Ethik. Heidelberg 1821. 2. Aufl. (in 2 Theilen) 1830. 3. A. 1836). Andere, die sich gleichfalls keiner bestimmten philosophischen Schule anvertrauen wollten, dabei aber in der biblischen Lehre selbst [illegible] nicht die Principien und die Be-

dingungen einer wissenschaftlichen Ausbildung der christlichen Sittenlehre finden konnten, versuchten es, aus der Idee des Christenthumes selbst heraus eine Ethik zu konstruiren. Ohne alle und jede philosophischen Prämissen konnten natürlich auch sie dieser Aufgabe sich nicht unterziehen. Sie entlehnten dieselben, wenn auch nicht mit deutlichem Bewußtsein und mehr nur mittelbar, überwiegend aus dem Kantianismus. Hierhin gehören: L. F. O. Baumgarten-Crusius (Lehrbuch der christlichen Sittenlehre. Leipzig 1826), J. Fr. Bruch (Lehrbuch der christlichen Sittenlehre 1. Abth: Allgemeine Sittenlehre, Straßburg 1829. 2. Abth.: Besondere Sittenlehre, 1832) und L. A. Kähler (Christliche Sittenlehre. I. Theoretischer Theil. 1. Abth. Königsberg 1833; und Wissenschaftlicher Abriß der christlichen Sittenlehre. 1. Hälfte Königsberg 1835, 2. Hälfte 1837). Die Hegel'sche Philosophie hat ihre Wirkung auf die Umbildung der Ethik erst zu entfalten begonnen. Als philosophische Ethik hat sie ihren Standpunkt in bündigen Andeutungen dargelegt in Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts (Berlin 1820. Neue Ausgabe von Gans, 1833, als 8. Bd. der sämmtlichen Werke), besonders §. 105—141, und in Leop. v. Henning's Principien der Ethik in historischer Entwickelung, Berlin 1824, und sich als entwickeltes System auszuführen versucht in K. L. Michelet's System der philosophischen Moral mit Rücksicht auf die juridische Imputation, die Geschichte der Moral und das christliche Moralprincip dargestellt (Berlin 1828). Eine durchgreifende Umgestaltung der theologischen Sittenlehre hat sie zunächst nicht hervorgebracht. Denn der Abschnitt in Rosenkranz's Encyklopädie der theologischen Wissenschaften (Halle 1831) über die Ethik (S. 57—100.) kann nicht in Betracht kommen. Etwas Durchschlagendes leistete erst die aus Daub's Nachlaß erschienene theologische Moral. Der 3. Band (Berlin 1839) der „Philosophischen und theologischen Vorlesungen" enthält die „Vorlesungen über die Prolegomena zur theologischen Moral und über die Principien der Ethik." Der 4. und 5. (in 2 Abth.) (Berlin 1840. 41. 43.) das System der theologischen Moral. Vgl. auch Daub's Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit rc. Herausgegeben von J. C. Kröger (Altona 1834).

Fr. Schleiermacher: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin 1803.

Joh. Fr. Herbart, Praktische Philosophie. Göttingen 1810.

Fr. Schleiermacher, Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausgegeben von Alex. Schweizer. Berlin 1835. (S. W. III. Abth., Bd. 5.)

Karl Bayer, Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend. Erlangen 1839.

Fr. Schleiermacher, Grundriß der philosophischen Ethik; mit einleitender Vorrede von A. Twesten. Berlin 1841.

Wilh. Vatke, Die menschliche Freiheit in ihrem Verhalten zur Sünde und zur göttlichen Gnade wissenschaftlich dargestellt. Berlin 1841.

H. Martensen, Grundrids til Moralphilosopheins System. Kjbhave 1841.

J. M. Wirth, System der spekulativen Ethik. 2 Bde. Heilbronn 1841. 42.

G. C. A. Harleß, Christliche Ethik. Stuttgart 1842.

Fr. Schleiermacher, Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Herausgegeben von L. Jonas. Berlin 1843. (S. W. I. Abth., Bd. 12.)

G. Hartenstein, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. Leipzig 1844.

Strümpell, Die Vorschule der Ethik. Mitau und Leipzig 1844.

IV.

Rothe's Ansprache an seine Zuhörer.

Ich bin einige vorangängige Bemerkungen darüber schuldig, was meine Herren Zuhörer von diesen Vorträgen zu erwarten haben, damit sie sich nicht mögen getäuscht finden.

Ich werde in denselben das nicht geben, was man gemeinhin die „christliche Moral" nennt. Den Werth dieses will ich nicht herabsetzen, aber ich glaube, daß es nicht geeignet ist, der Aufgabe wirklich zu entsprechen, die einer theologischen Moral gestellt ist. Wie ich diese verstehen muß, habe ich einen anderen Weg zu ihrer Lösung versuchen müssen, der von dem herkömmlichen weit abliegt. Ich werde Ihnen die theol. Ethik als einen Theil der spekulativen Theologie vortragen. Welche andere Art von Ethik soll es auch in der Theologie geben können, da das Objekt derselben nicht (wie das der Dogmatik) auf positive Weise von der Kirche oder von der Bibel gegeben ist, da sie überhaupt keine historische Disciplin ist? Aber meine Stellung gegenüber von meinen Herren Zuhörern wird allerdings 1) schon hierdurch eine schwierige. Ist doch die Berechtigung einer spekulativen Theologie überhaupt nichts weniger als anerkannt, — geschweige denn daß eine bestimmte theologisch spekulative Lehre (System) in einigermaßen anerkannter Geltung stände, auf die ich zurückgreifen könnte. Davon ist die Folge, daß ich genöthigt bin, Ihnen mir individuell Eigenes zu geben,

den Stammbaum meiner Begriffe (weßhalb diese Vorlesung den eigentlichen Schlüssel zu aller meiner Theologie gibt, und auch allein ihn geben kann), was für einen Menschen, dem die Bescheidenheit nicht fremd ist, allezeit eine peinliche Lage ist, — und damit denn unvermeidlich zugleich Neues, Ihnen Ungewohntes, Befremdliches, Paradoxes; denn das wirkliche Neue ist allezeit für uns fremd und paradox; was für einen Menschen, der wahrlich keine Freude an Paradoxie hat, wiederum eine sehr unangenehme Situation ist. Gleichwohl etwas Anderes als das Herkömmliche, etwas wirklich Neues zu hören, mag Ihnen doch auch wieder nicht unerwünscht sein, da die herkömmliche Theologie sich als unzureichend erwiesen hat, um ihre Aufgabe, wie sie sich in unserer Zeit stellt, mit Erfolg zu lösen. Freilich aber ist ein unvermeidlicher Charakter jeder neuen Theologie Heterodoxie, und von dieser kann ich die meinige natürlich nicht freisprechen. Der Heterodoxie tritt aber allezeit ein sehr natürliches Mißtrauen entgegen. Ich denke nicht daran, mich demselben entziehen zu wollen. Von Ihnen darf ich erwarten, daß die Heterodoxie an und für sich Sie nicht scheu machen wird; eben die Sorge liegt nahe, die Heterodoxie, die Abweichung vom kirchlichen Dogma, möge zugleich Abweichung vom christlichen Glauben, Alteration der christlichen Frömmigkeit sein. Dieser Sorge gegenüber kann ich nur die subjektive Thatsache aussprechen, daß ich mir von mir persönlich des Gegentheils bewußt bin, daß meine Heterodoxie nicht von der Skepsis ausgegangen ist, sondern von der Plerophorie des Glaubens. Ich kann über die Sache selbst mich irren, aber über diese meine persönliche Stellung zu ihr habe ich freudige Zuversicht.

2) Zu dieser in der Sache liegenden Schwierigkeit kommt nun auch noch die Schwierigkeit der Auffassung desjenigen, was ich vorzutragen habe, hinzu. Sie liegt a) in dem streng systematischen Charakter des Ganzen. Diese Schwierigkeit ist am Ende eine bloße Täuschung, vielmehr liegt in Wahrheit in jenem Charakter eine große Erleichterung der (sicheren) Auffassung, und überdieß eine Bildungsschule des wissenschaftlichen Denkens, die

zumal bei der geringen Theilnahme, deren sich jetzt die systematisch-philosophischen Studien zu erfreuen haben, doppelt werthvoll sein möchte.

b) In der schon besprochenen Fremdheit der Gedanken. Nach dieser Seite hin ist die Schwierigkeit für meine Herren Zuhörer, als für relativ wissenschaftlich wenig präokkupirte Hörer, vielleicht eine vergleichungsweise nicht allzugroße. Der Jugend, die noch kein System fest adoptirt hat, fällt es noch am leichtesten, einem fremden Gedankengebäude gegenüber eine rein objektive Stellung einzunehmen, und bei einer solchen ist die Auffassung meiner Gedanken ihrer Paradoxie ungeachtet in der That nicht schwierig. Eine solche rein objektive Stellung gegenüber von meiner Lehre erbitte ich mir nun auch von Ihnen. Es sind zweierlei Dinge: eine Lehre auffassen, verstehen lernen, — und eine Lehre annehmen als eigene wissenschaftliche Ueberzeugung, — und diese beiden Geschäfte müssen reinlichst auseinander gehalten werden, wenn die Beschäftigung mit der betreffenden Lehre etwas fruchten soll. Und zwar muß das erstere zunächst rein für sich abgethan werden, — ganz bis zu Ende; dann erst kann das zweite an die Reihe kommen. Es ist mit diesen Vorträgen meinerseits nicht darauf abgesehen, daß Sie mein System annehmen sollen, sondern nur darauf, daß Sie es auffassen und verstehen lernen sollen (und es ist allerdings in dem Maße durchdacht, daß es darauf wohl ohne Unbescheidenheit Anspruch machen darf). Das Urtheil darüber — nämlich über das Ganze — bleibt dann vollständig Ihnen anheimgestellt. Und auch wenn Sie schließlich ihm gänzlich den Rücken kehren sollten, würden Sie doch Ihre auf dasselbe gewandte Zeit und Mühe nicht verschwendet haben. Diese richtige Auffassung (und dann auch die Beurtheilung) ist aber vorzugsweise dadurch bedingt, daß Sie die Probleme, von denen mein Denken seinen Ausgang nimmt, von vornherein scharf in's Auge fassen. Für wen diese Probleme überhaupt nicht vorhanden sind, für den zu kontrovertiren ist müßig. Ich werde deßhalb überall diese Probleme mit möglichster Bestimmtheit hervorkehren. Dieß vorausgesetzt, wird es bei der Klarheit und der Präcision der vorzutragen-

den Gedanken und bei der Strenge der Methode nicht fehlen am richtigen Verständniß. Es wird lediglich auf die scharfe Auffassung einer leicht zu übersehenden Reihe von Grundbegriffen ankommen, mit denen dann ganz eigentlich gerechnet wird. Diese mathematische Methode darf niemanden als abstrus zurückschrecken, sie ist vielmehr die gangbarste von allen für den, der zu wirklichem Denken aufgelegt ist.

V.

Rothe's Vorrede zum dritten Bande der ersten Auflage.

Mit der Veröffentlichung des hier folgenden letzten Theiles meiner Ethik hoffe ich das in der Vorrede zum ersten Bande gegebene Versprechen zu lösen, daß in meinem Buche, wenn es vollendet sei, nichts Wesentliches von dem werde vermißt werden, was man in einer theologischen Moral zu suchen gewohnt ist. Eben der Wunsch, wenigstens in dieser Beziehung den Erwartungen meiner Leser gerecht zu werden, hat leider die Anschwellung dieses dritten Theiles zu einem im Vergleich mit den beiden früheren Bänden ganz unverhältnißmäßigen Umfange veranlaßt, wofür ich um Entschuldigung nachsuchen muß. Von vornherein war es zwar meine Absicht, die Pflichtenlehre nur in ganz allgemeinen Umrissen zu entwerfen, ohne mich auf die Ausführung im Detail einzulassen; allein ich überzeugte mich bald, daß sie so eine höchst dürre und dürftige Gestalt erhalten würde, und deßhalb entschloß ich mich zu einer auch auf das Einzelne eingehenden Behandlung. Daß mich dieß keine kleine Selbstverläugnung gekostet hat, wird man mir unschwer glauben. Der wissenschaftliche Charakter der eigentlichen Hauptmasse dieses dritten Theiles ist ja von dem der beiden ersteren Bände so ganz verschieden, — und muß es der Natur seiner Aufgabe gemäß sein, — daß wer diese mit Liebe und Freude gearbeitet hat, jenen nur unter steter Selbstüberwindung abfassen konnte. Meinem Gefühl nach ist, abgesehen von der ersten Abtheilung (S. 3—110.), der Inhalt des jetzt erscheinenden Bandes seinem

bei Weitem größten Theile nach von der Art, daß er sich nur mündlich gesprochen zu werden eignet, nicht niedergeschrieben, geschweige denn gar gedruckt zu werden. Ich weiß aber sehr wohl, daß die große Mehrheit der theologischen Leser in diesen Dingen ganz anders urtheilt, und habe ihrer Ansichtsweise meine eigene Empfindung untergeordnet. Mögen denn die, welche sich an den brodlosen Spekulationen und Grübeleien der früheren Bände geärgert haben, vielleicht an meiner Pflichtenlehre ein „brauchbares" Buch finden! An Fleiß habe ich es nicht fehlen lassen, um ihrem Bedürfniß zu entsprechen.

Ich betrachte es als eine unerläßliche Pflicht des Gelehrten, bei dem Vortrage seiner Disciplin an der wissenschaftlichen Tradition festzuhalten. Je gewöhnlicher grade in der theologischen Sittenlehre diese Pflicht vernachlässigt wird, indem man bei ihrer Abhandlung häufig ganz von Frischem und allein auf seine eigene Hand anfängt, gleich als hätte man ein noch völlig unangebautes Feld vor sich, desto bestimmter habe ich mein Absehen darauf gerichtet, die wesentliche Errungenschaft ihrer bisherigen Bearbeitung unter uns sorgfältig einzusammeln und zusammenzufassen. Diese Tendenz konnte aber erst in der Pflichtenlehre deutlich hervortreten, da in der That von den drei Haupttheilen der Sittenlehre herkömmlicherweise nur sie der Gegenstand einer eingehenden wissenschaftlichen Behandlung war. In diesem Bande nun wird man finden, daß es mir eine Freude ist, von meinen Vorgängern zu lernen. Ich habe Keinen aus dem Grunde verschmäht, weil er aus der Mode gekommen ist; insbesondere ist mir Reinhard's Christliche Moral, die in Ansehung der Reichhaltigkeit ihres Inhalts noch immer unerreicht dasteht, nicht zu altfränkisch gewesen, um sie dankbar zu gebrauchen. Ganz vorzugsweise aber habe ich den so überaus reichen Schatz der eindringendsten Entwickelungen und der treffendsten Bemerkungen gewissenhaft benutzen zu sollen geglaubt, den für diesen Theil der Ethik Schleiermacher's „Christliche Sitte" darbietet, ein Werk, das mir in demselben Maße in den Einzelheiten seiner Ausführung bewunderungswürdig erscheint, wie in seiner wissenschaftlichen Anlage verfehlt. Ich bin so gewiß, hiermit meinen Lesern einen reellen Dienst geleistet zu haben, daß ich dafür gern noch ein Mal den Vorwurf „knechtischer Abhängigkeit" von dem edlen Kirchenlehrer auf mich nehmen will.

Mit diesem Halten an der wissenschaftlichen Tradition, durch welches meine Arbeit einen ausgesprochen kompilatorischen Charakter erhalten hat, hängt auch die reichliche Mittheilung von Stellen Anderer zusammen, die ich in den Noten gemacht habe. Ich bin der guten Zuversicht, daß diese Anführungen keine zwecklosen sind. Nur in den selteneren Fällen sind sie dazu bestimmt, zur Bestätigung des von mir Gesagten zu dienen; viel häufiger sollen sie den Text ergänzen und mich der eigenen weiteren Ausführung der aufgestellten allgemeinen Sätze überheben. Dieß nämlich nicht etwa um meiner Bequemlichkeit willen, sondern weil jene Auszüge die zu wünschende Auseinandersetzung in einer glücklicheren und muthmaßlich dem Geschmack der Leser mehr zusagenden Weise geben als ich es vermöchte. Außerdem sollen sie auch der Eintönigkeit einigermaßen entgegenwirken, die in meinem Buche vorherrscht. Ich höre weit lieber Andere reden als mich selbst; darum habe ich gern, so oft ich solche fand, tüchtige Ersatzmänner für mich eintreten lassen, — natürlich ohne nun für alles Einzelne in ihren Abstimmungen einstehen zu wollen. Ein solches Verfahren hielt ich um so mehr für gerathen, je weniger ich mich über meine Singularitäten verblende. Ich habe schon in der Vorrede zum ersten Bande vorausbemerkt, daß ich in der Pflichtenlehre oft auch mein völlig individuelles Urtheil werde aussprechen müssen. Der Leser wird jetzt diese Ankündigung bestätigt finden, und mit mir fühlen können, wie peinlich ich den Schein eines unbescheidenen Anspruches empfinden muß, der hiermit auf mich fällt. Möge er denn bei solchen Stellen, wie sie mir hier vorschweben, immer dessen eingedenk bleiben, daß ich selbst mein individuelles Gefühl und Urtheil durchaus nicht für mehr halte als eben für eine individuelle Stimmung und Anschauungsweise, der neben anderen entgegengesetzten allerdings eine verhältnißmäßige Berechtigung zukommt. Ich hätte ihr Lautwerden freilich ganz unterdrücken können; damit wäre aber zugleich an dem Buche jeder Anflug von Farbe vollends verblichen.

Von der allgemeinen Eintheilung der Pflichten in die Selbstpflichten und die Socialpflichten abgesehen, will meine Anordnung des Stoffes in keiner Weise für Andere maßgebend sein; sie ist lediglich diejenige, bei der ich die Gedanken, welche auf diesem Gebiete *meine* wissenschaftliche Ueberzeugung bilden, mit möglichster

Klarheit und Deutlichkeit darzustellen **dermalen** im Stande bin. Objektive Gültigkeit beansprucht sie also nicht von ferne, und ich werde mit Niemandem über sie streiten. Ich denke überhaupt von der Objektivität viel zu hoch, um nicht zum Voraus zu wissen, daß meine Arbeiten unendlich weit hinter ihr zurückbleiben müssen, meiner redlichen Bemühung um sie ungeachtet. Sodann unterscheide ich aber auch zwischen der Methode der **Auffindung** der Sätze eines wissenschaftlichen Systems und der ihrer **Darstellung**, und glaube, daß diese letztere ein gutes Recht hat, es in Ansehung der Objektivität weniger strenge zu nehmen als jene.

Mein Buch erscheint in einem Augenblicke, der nicht ungünstiger sein könnte. Ich empfinde selbst am lebhaftesten, wie fade es schmecken muß bei dem bitteren Ernst der stürmisch aufgewühlten Zeit. Lange vor den verhängnißvollen Februartagen geschrieben, ist es überdieß in manchen seiner Theile schon während des Druckes zu einem Anachronismus geworden. Die Geschichte geht freilich vielfach Wege, die der besonnenen Wissenschaft nicht gefallen dürfen; aber die letzten Ziele beider können doch nicht verschiedene sein. Gott wird dafür zu sorgen wissen, daß die Zwecke seiner heiligen Liebe und Weisheit in Christo auch an unserem Volke nicht vereitelt werden.

Heidelberg, den 8. April 1848.

Der Verfasser.

Inhalt des vierten Bandes.

Zweites Hauptstück.

Die besonderen Selbstpflichten.

§. 887. Da die Tugend nach ihren besonderen Seiten (s. §. 609 bis 634.) wesentlich ist: Eigenthumhaftigkeit, Glückseligkeit, Kräftigkeit der Persönlichkeit, Selbstbeherrschung, Gesundheit, Reinheit, Vermöglichkeit, Selbstständigkeit, Gewichtigkeit, Liebe, Berufstüchtigkeit, Ehrenhaftigkeit, Gebildetheit, Schönheit, Frömmigkeit und — nach ihrer rein formalen Bestimmtheit — Charakter: so löst sich die allgemeine Selbstpflicht in eben so viele besondere Selbstpflichten auf, nämlich in die Pflichten, sich selbst 1) zu tugendhafter Eigenthumhaftigkeit — 2) zu tugendhafter Glückseligkeit — 3) zu tugendhafter Kräftigkeit der Persönlichkeit — 4) zu tugendhafter Selbstbeherrschung — 5) zu tugendhafter Gesundheit — 6) zu tugendhafter Reinheit — 7) zu tugendhafter Vermöglichkeit — 8) zu tugendhafter Selbstständigkeit — 9) zu tugendhafter Gewichtigkeit — 10) zu tugendhafter Liebe — 11) zu tugendhafter Berufstüchtigkeit — 12) zu tugendhafter Ehrenhaftigkeit — 13) zu tugendhafter Gebildetheit — 14) zu tugendhafter Schönheit — 15) zu tugendhafter Frömmigkeit — und 16) zu tugendhaftem Charakter — zu erziehen.

I.

§. 888. Da das sittliche Sein und Leben des menschlichen Einzelwesens kausaliter darauf beruht, daß seine Persönlichkeit (sein Ich) ein Eigenthum (§. 251.) besitzt, nämlich eine ihr eigenthümlich zugehörige Natur (Naturorganismus), näher einen ihr eigenthümlich

zugehörigen beseelten Leib, und da das Maß der Vollständigkeit dieses Naturorganismus und die Beschaffenheit desselben für Jeden das Maß und die Beschaffenheit seiner sittlichen Lebendigkeit bestimmt: so begreift die Pflicht des Individuums, sich selbst zur Tugend zu erziehen, vor allem anderen die Pflicht in sich, sich selbst zu tugendhafter Eigenthumhaftigkeit zu erziehen oder sich selbst ein tugendhaftes Eigenthum zu erzeugen.

Anm. Diese Pflicht nimmt unter den Pflichten eine ebenso wichtige Stelle ein, wie unter den sittlichen Funktionen das Aneignen. S. §. 251., Anm. 1. Ueber unserem Eifer, Großes für die Welt zu vollbringen, dürfen wir ja nicht — was nur zu leicht geschieht — vergessen, daß wir selbst auch etwas werden müssen. Wir werden aber etwas meist grade durch diejenigen Umstände, die uns in unserer Wirksamkeit für den universellen sittlichen Zweck hemmen.

§. 889. Die Qualität und die Quantität der Eigenthumhaftigkeit des Individuums bestimmt in letzter Beziehung seinen sittlichen Werth.

§. 890. Das wirkliche volle Eigenthum ist allein das geistige, der geistige Naturorganismus oder näher beseelte Leib des Individuums. Als dieses geistige ist aber das Eigenthum nicht unmittelbar gegeben, sondern muß erworben, sittlich producirt werden, durch den sittlichen Proceß, zunächst als Proceß des individuellen Bildens, d. h. des Aneignens (§. 251.). Das natürliche Eigenthum rein als solches, seine sinnliche somatisch-psychische Natur mit allen ihren Anlagen vor der sittlichen Bearbeitung und abgesehen von ihr, ist gar kein wirkliches Eigenthum des Individuums, und hat noch gar keinen sittlichen Werth (so werthvoll dieß alles übrigens in sittlicher Beziehung sein mag).

§. 891. Der Proceß dieser sittlichen Produktion des geistigen Eigenthums und der gesammte sittliche Proceß überhaupt ist aber im Individuum schlechterdings durch die natürliche unmittelbare Geeintheit eines materiellen Naturorganismus mit seiner Persönlichkeit bedingt. Dieser sein natürlich gegebener materieller Naturorganismus in seiner unmittelbaren Geeintheit mit seiner Persönlichkeit, d. i. sein materielles oder sinnliches Leben ist sonach die

letzte Grundlage seines Eigenthums, und durch dieses sein natürliches Eigenthum ist seine sittliche Existenz überhaupt und die Erwerbung eines eigentlichen oder sittlichen Eigenthums, d. h. eines geistigen, schlechthin bedingt.

§. 892. Dem gemäß schließt unsere Selbstpflicht ausdrücklich die Forderung mit ein, daß das Individuum für die Erhaltung seines sinnlichen Lebens Sorge trage, nämlich für die Erhaltung desselben bestimmt als Mittel für den sittlichen Zweck, und zwar für denselben nach seinen beiden Seiten, also für den universellen sittlichen Zweck, den Zweck der sittlichen Gemeinschaft, ebensowohl wie für den individuellen. Es ist dieß die Pflicht der s. g. Selbsterhaltung. Das Individuum ist sich selbst als sittlichem Wesen (als Person) und der sittlichen Gemeinschaft, für deren (universellen) Zweck es an seinem bestimmten Theil mitzuwirken verbunden ist, die Erhaltung seines sinnlichen Lebens schuldig; aber eben auch nur sofern und soweit seine Erhaltung nicht dasselbe ausdrücklich dem Dienste des sittlichen Zweckes entziehen oder wohl gar eine ausdrückliche Gegenwirkung gegen diesen enthalten würde. Insbesondere ist dem obigen Begriffe zufolge die Selbsterhaltung ein Sich selbst erhalten des Individuums ausdrücklich in seiner organischen Einheit mit dem Ganzen der sittlichen Gemeinschaft oder als Glied derselben, also zugleich im ausdrücklichen eigenen Interesse dieser letzteren. Der Einzelne hat sich selbst zu erhalten als Organ des sittlichen Gemeinwesens, das folglich selbst unmittelbar interessirt ist bei seiner Erhaltung, und mithin bestimmt in seinem Auftrage. Es kann daher, wenn die Pflicht der Selbsterhaltung richtig gefaßt wird, gar kein Widerstreit zwischen ihr und der Pflicht, das gemeine Wesen zu erhalten, entstehen; denn jeder Gegensatz zwischen der Erhaltung des Individuums und der der Gemeinschaft ist dadurch von vorn herein ausgeschlossen, daß beide als sich gegenseitig sittlich in Eins setzend und so ihre beiderseitigen sittlichen Interessen schlechthin verschmelzend gedacht worden sind*). Die Erhaltung des sinnlichen Lebens ist hiernach immer nur bedingungsweise Pflicht, und die Pflicht der Selbsterhaltung trägt

*) Vgl. Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 462 f., Beil., S. 95 und Daub, Syst. d. theol. Moral, II., 1, S. 83.

so ihre ausdrückliche Beschränkung schon in ihrem eigenen Begriffe. Die unbedingte Liebe zum sinnlichen Leben ist unter allen Umständen pflichtwidrig.*) Wohl aber verbietet die Pflicht der Selbsterhaltung jede Verwahrlosung des sinnlichen Lebens, sei es nun aus Tollkühnheit oder aus Unbesonnenheit oder aus Kargheit oder aus Unmäßigkeit, gleichviel ob aus sinnlicher oder aus geistiger.**) Sie verbietet kategorisch: vermeide alles, was, sei es absichtlich oder unabsichtlich, dir am Leben schaden und früher oder später den Tod herbeiführen könnte, unterdrücke alle Gedanken, die deinem Leben ungünstig sind***), nämlich sofern nicht dabei das Interesse für den sittlichen Zweck selbst das Motiv ist.

Anm. Das sinnliche Leben zu erhalten kann nur insofern Pflicht sein, als die Art und Weise seiner Erhaltung eine pflichtmäßige sein kann. Es durch ein an sich pflichtwidriges Handeln (z. B. Verläugnung unseres religiösen Glaubens, Theilnahme an einem Verbrechen, wenn auch nur durch Verhehlung, Gestattung der Schändung, Wortbruch u. s. f.) zu erhalten, kann nimmermehr Pflicht sein, sondern ist schlechthin unzweideutig pflichtwidrig. Sollte das sinnliche Leben um jeden Preis geschont werden, so wäre es überhaupt unmöglich, eine sittlich normirte Weise des Handelns aufzustellen und einzuhalten, weil ja keine objektive Regel bestimmen könnte, wo die Gefahr für das sinnliche Leben anfängt. Es darf also offenbar für den Zweck der Erhaltung des sinnlichen Lebens keine Handlung vorkommen, die nicht an sich selbst, völlig abgesehen von ihrer Beziehung auf den Zweck jener Lebenserhaltung, objektiv den Charakter der Pflichtmäßigkeit an sich trägt, und die Erhaltung und Förderung des materiellen Lebens darf immer nur eine Erhaltung und Förderung desselben als einer Bedingung des sittlichen und zwar des tugendhaft sittlichen sein. Vgl. die Bemerkung Schleier-

---

*) Matth. 10, 39 und die Parall., Luc. 14, 26. Ap.-G. 20, 24.

**) Vgl. Schwarz, Ev.-chr. Eth., II., S. 169. Ebendas., S. 170 heißt es: „Daher sollte man auch gar keine Wagehälse, z. B. Seiltänzer in hoher Luft, in einem gesitteten Lande dulden; ja schon diejenigen Leibesübungen sind dem Christen unerlaubt, welche das Leben in Gefahr setzen, oder da freilich keine noch so geringfügige Bewegung ganz ohne Gefahr, sie wenigstens nicht möglichst abhält. (sic.) Hiernach ist das Schwimmenlernen als erlaubt, unter Umständen auch als geboten zu erkennen."

***) Marheineke, Theol. Mo[illegible] 314 f.

machers, Krit. der bish. S.=L., S. 188 (S. W., Abth. III., B. 1): „Daß die Pflicht der Selbsterhaltung schlechthin in keinem ethischen Systeme Pflicht sein könne, sondern überall durch etwas müsse bedingt sein, leuchtet ein. Denn die Ethik beschreibt nur eine Weise des Lebens, und so kann in ihr keine Art vorkommen, es zu erhalten, außer jener Weise, weil dieses ein Hinausgehen wäre aus ihrem Inhalt.“ Aehnlich *Daub*, Syst. der theol. Moral, I., S. 233, der den Satz aufstellt: Die Pflicht des Menschen, sein Leben zu erhalten, stammt daher, daß der Lebende Pflichten in seinem Leben hat. *Daher* hat er ein Recht an sein Leben; nicht etwa stammt dieses Recht aus dem Leben selbst.

§. 893. Der Pflicht der Erhaltung des sinnlichen Lebens ungeachtet gibt es also ebenso bestimmt auch eine Pflicht der *freien Aufopferung des eigenen sinnlichen Lebens*, und zwar als die ausdrückliche und nothwendige Ergänzung jener. Es ist dieß die *Pflicht der s. g. Selbstaufopferung*. Nämlich eben der Pflicht, also dem *sittlichen* Zweck, ist es unbedingte Pflicht das sinnliche Leben, welches sittlich betrachtet nichts sonst ist als das Werkzeug des sittlichen Zweckes, aufzuopfern, — aber auch *nur* der Pflicht. Diese Aufopferung des sinnlichen Lebens für die Pflicht ist das *Märtyrerthum**), das auch innerhalb des geschichtlichen Bereiches der Erlösung bis zur Vollendung hin nicht ausstirbt als pflichtmäßiges, wenn es gleich seine Formen vielfach wechselt. Diese freie Aufopferung des eigenen sinnlichen Lebens ist, weit entfernt davon, ein Wegwerfen des Eigenthums zu sein**) und ein Verlust an demselben, grade — als eine pflichtmäßige Handlung von der höchsten sittlichen Intensität — der möglicherweise fruchtbarste Akt der Erzeugung von Eigenthum***), nämlich von wirklichem, d. h. von sittlichem, und zwar von sittlich normalem, also von geistigem. Das Individuum gewinnt durch einen solchen Akt grade ebenso viel an *geistigem* Leben als

---

*) Ueber das Märtyrerthum s. *Harleß*, Chr. Eth. S. 142—144. 167 f. 199, *Marheineke*, Theol. Moral, S. 454 f.

**) >Vgl. Joh. 10, 17. 18.<

***) Vgl. Matth. 10, 39. C. 16, 25. Marc. 8, 35. Joh. 12, 25, und dazu *Fichte*, Kritik aller Offenbarung, S. 36 f. (S. W., B. 5).

es an materiellem Leben einbüßt.*) Dieß aber freilich nur unter der ausdrücklichen Bedingung, daß in dem Sich selbst aufopfernden die faktische Dahingebung seines sinnlichen Lebens für den sittlichen Zweck auch sittlich wirklich eben eine solche, d. i. ein Akt seiner wirklichen Selbstbestimmung in diesem Sinne, also daß sie eine innerlich wahre und freie sei. Hierdurch ist deßhalb auch die volle Pflichtmäßigkeit der Selbstaufopferung bedingt; wo sie die bloße äußere That ist, da ist sie nie wirkliche Pflichterfüllung, obgleich sie nichts desto weniger auch so als Pflicht geboten sein kann Ganz allgemein gefaßt ist die Selbstaufopferung allemal ein Akt der Liebe, eine Selbstaufopferung mehr oder minder direkt für den Nächsten. Wer sich selbst nie als von dem Ganzen und der Gemeinschaft der Menschen isolirt betrachtet, sondern immer nur als Glied des Ganzen, wer immer nur in sittlicher Einheit mit seinem Nächsten lebt, dem ist die Selbstaufopferung für Andere etwas durchaus natürliches.**) Fordern kann die Pflicht die Preisgebung des sinnlichen Lebens theils in objektiver Weise, nämlich in allen den Fällen, wo wir uns die Erhaltung des sinnlichen Lebens durch eine an sich sittlich verwerfliche und unwürdige Handlungsweise erkaufen müßten***), dann aber insbesondere auch durch den Beruf (recht augenscheinlich z. B. bei dem Krieger, dem Arzt, dem Bergmann u. s. w.), — theils in subjektiv-individueller Weise vermöge des heroischen Grundsatzes der Liebe. Dieser letztere, weil er durch die Individualität bedingt ist, läßt sich nicht allgemein als pflichtmäßig voraussetzen, so daß z. B. die Rettung eines fremden (sinnlichen) Lebens mit unzweideutiger Gefährdung des eigenen, so edel sie auch ist, doch nicht auf schlechthin allgemeingültige Weise als pflichtmäßig gefordert werden kann. Pflicht-

---

*) Vgl. Wirth, Spekul. Ethik, II., S. 8 f.

**) Harleß, a. a. O., S. 201 f.: „Im Falle des bedrohten Leibeslebens eines Andern das eigene Leben der Gefahr des Unterganges aussetzen, um den Bedrohten zu retten, heißt nichts anderes als thatsächlich die Erkenntniß bezeugen, daß man das leibliche Leben nicht habe, um es bloß für sich zu haben, sondern um mit seiner Macht und Kraft Andern zu dienen.“ Vgl. auch Fichte, Sittenlehre, S. 281 f. (B. 4. d. S. W.)

***) Vgl. die vortreffliche Widerlegung der Einwürfe, die wohl hiergegen gemacht werden, bei Fichte, [illegible] e, S. 269—271. (B. 4).

mäßig ist eine solche Heldenthat der Liebe nur da, wo das Individuum sittlich im Stande ist, dieselbe wirklich als einen Akt freier Selbstaufopferung zu vollziehen. In seinem Berufe dagegen ist es absolute Forderung an Jeden, auch dem gewissesten Tode unbedingt Trotz zu bieten. Im Allgemeinen gilt bei dieser Pflicht der Kanon, daß das sinnliche Leben nie anderes auf das Spiel gesetzt werden darf als um eines wirklichen sittlichen Werkes, und zwar eines pflichtmäßigen, willen, — nur in solchen Fällen, wo die Aufopferung des sinnlichen Lebens auf Seiten des es Aufopfernden wirklich ein Für den sittlichen Zweck, und zwar — was an sich in der Sache selbst liegt — allemal beides zugleich, den universellen und den eigenen individuellen, also für das höchste Gut, beides zugleich als das universelle und als das eigene individuelle, produciren ist, nicht etwa ein bloßes Wegwerfen des sinnlichen Lebens.*) Ohne einen solchen Zweck, d. h. eben unberufenerweise das sinnliche Leben zu wagen, ist schon ein Anfang der Selbsttödtung. Bei der pflichtmäßigen Selbstaufopferung geht die Absicht keineswegs etwa auf den Verlust des sinnlichen Lebens, sondern lediglich auf den Erfolg seiner Dahingabe. Der Sich selbst aufopfernde will nicht etwa seines sinnlichen Lebens sich entledigen, sondern er strebt mit seiner ganzen Lebenskraft, ja mit seinem sinnlichen Leben selbst, nach einem sittlichen Gute.**) Uebrigens gibt es innerhalb des geschichtlichen Gebietes der Erlösung der Fälle nur äußerst wenige, in denen eine schlechthin unzweideutige Aufopferung

---

*) Marheineke, Theol. Moral, S. 354 f.: „Der um der Pflicht willen sich dem Tode Weihende will sich nicht tödten, viel weniger ermorden, wenn er ohne Pflichtverletzung sein Leben behalten könnte; aber er thut das erstere, und zwar aus Pflicht, und um ihr treu zu bleiben, und so ist es nur die Pflicht selbst, die ihn tödtet, die sein Leben als Opfer fordert. Die Pflicht, sich selbst nicht zu tödten, bleibt dabei so unbedingt wie zuvor; ebenso wenig ist dabei von einer Ausnahme oder Erlaubniß die Rede; sondern es ist die Pflicht selbst, welche nur die Einwilligung des Menschen fordert, und nur dadurch wird dieser unnatürliche Tod seine That und sein Verdienst. Er hatte sich nicht freiwillig und muthwillig in diese Lage begeben, nicht die Gelegenheit dazu mit Absicht gewählt oder aufgesucht; unter der Leitung der Pflicht war er bis zu dem Punkt gelangt, wo nur durch seinen Tod das Leben der Wahrheit und Freiheit, der Tugend und Gerechtigkeit in der Welt zu retten und zu erhalten war.“

**) Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 286 f. 365 f.

des sinnlichen Lebens und nicht bloß eine unbedingte Preisgebung desselben Pflicht wird. Denn etwa den Krieg abgerechnet kommen hier die Situationen doch nur äußerst selten vor, in denen bei pflichtmäßigem Handeln der Tod mit völliger Gewißheit in Aussicht steht; in der Regel ist es immer nur eine mehr oder minder entschiedene Gefahr, welcher um der Pflicht willen das sinnliche Leben ausgesetzt werden soll. Ueberdieß treibt eben der das materielle Leben freudig hintansetzende Pflichteifer aus der innersten Tiefe unserer Natur ungewöhnliche, uns selbst unbekannte Kräfte hervor, die uns in unserer kühnen und liebevollen Begeisterung für die Pflicht sicher durch die Gefahren hindurchtragen, welche uns in unserer alltäglichen Stimmung als unüberwindlich erscheinen. Wo wir, sei es nun aus objektiven oder aus subjektiven Momenten, die klare und gewisse Ueberzeugung haben von der Unmöglichkeit, mit der Preisgebung des eigenen sinnlichen Lebens den sittlichen Zweck, dem es gilt, wirklich zu fördern, und insbesondere auch unserem Nächsten den beabsichtigten Liebesdienst wirklich zu leisten, da wäre es natürlich frevelhafte Tollkühnheit, das Leben auf's Spiel zu setzen. Innerhalb der Ausübung unseres Berufes kann der Natur der Sache selbst zufolge dieser Fall nie eintreten.

Anm. 1. Die heil. Schrift kennt die Pflicht der Aufopferung des eigenen Lebens gar wohl. Das eigene Beispiel des Erlösers (vgl. Joh. 10, 12. 15. 17. C. 15, 3) predigt sie schon auf das gewaltigste, so wie auch das seiner Apostel, z. B. des Paulus (2 Tim. 2, 24) und so vieler Glaubenshelden des A. T. (Hebr. 11, 33—39). Eben so fordert aber der Erlöser auch von uns eine solche Selbstaufopferung ausdrücklich: Matth. 10, 39, vgl. V. 23. 28. C. 16, 25 f. Marc. 8, 35. Luc. 14, 26. 27. Joh. 12, 25, und ihm nach verlangt Johannes 1, Br. 3, 16, daß wir wie Er das Leben lassen sollen für die Brüder. S. auch Offenb. 12, 11. Ap.=G. 20, 24.

Anm. 2. Selbst wo es etwa nur auf die Vermehrung des Wissens ankäme, kann es unter Umständen Pflicht werden, dem gewissen Tode Trotz zu bieten, wenn anders ungeachtet desselben das angestrebte Resultat wirklich zu erreichen steht, nämlich unter der Voraussetzung, daß eine solche die Aufopferung des sinnlichen Lebens fordernde wissenschaftliche Forschung unzweideutig in dem bestimmten besonderen Berufe desjenigen liegt, der sich ihr unterzieht.

Anm. 3. Baumgarten-Crusius (a. a. O., S. 287) behauptet, in dem Falle, wo die Gewißheit des Todes in Aussicht stände (er läugnet aber zugleich, daß dergleichen Fälle unter uns noch vorkommen, was freilich nicht durchführbar ist), „könne der Mensch nur durch eine Offenbarung von seiner Verpflichtung" (eine solche kann schon unzweideutig in dem Berufe liegen), „sich in sie zu begeben, und von dem Erfolg seiner That unterrichtet werden." „Dieses" — setzt er hinzu — „pflegte denn auch die alte Welt in ihren Sagen dieser Art immer anzunehmen."

§. 894. Die Pflicht der Erhaltung des eigenen sinnlichen Lebens schließt die Pflicht der Nothwehr*) wesentlich mit ein. Und zwar die Pflicht der Nothwehr. Denn diese ist eine eigentliche Pflicht und ausdrücklich geboten, nicht etwa bloß erlaubt.**) Bei dem Konflikt zweier Menschenleben durch einen Angriff, der unzweideutiger Weise nicht anders abgewehrt werden kann als durch gewaltsame Selbsthülfe, — wie dieß allemal die Voraussetzung ist bei der Nothwehr, — ist nämlich für den an seinem sinnlichen Leben Angegriffenen der sein Verhalten normirende Entscheidungsgrund darin unmittelbar gegeben, daß der ihn Angreifende eben durch diesen Angriff indirekt zugleich die sittliche Gemeinschaft, ja das Sittengesetz und den sittlichen Zweck selbst angreift und ihnen den Krieg erklärt, hiermit aber sich selbst zu einem erst zu überwindenden Hinderniß des richtigen sittlichen Zustandes gemacht hat. Das Verhältniß, in welchem Beide sich befinden, ist ein auf Seiten des Angegriffenen unverschuldeter Kriegszustand, in welchem natürlich auch nur Kriegsrecht

*) Harleß, a. a. O., S. 190, sagt schön von der Nothwehr: „Es ist dieß nicht eine Noth, da man aus Zwang der Umstände thut, was man nicht thun sollte, oder, wie man sagt, Gewalt mit Gewalt abtreibt, sondern da die Noth berechtigt, von den geordneten Vollstreckern des einem Jeden ursprünglich eigenthümlichen Rechts Umgang zu nehmen, selbst Vollstrecker des Rechts zu sein, und der Gewalt des widergöttlichen Unrechts die Gewalt des göttlichen Rechts in der eigenen Person entgegenzusetzen."

**) Vgl. Schwarz, Ev.-chr. Ethik, II., S. 164: „Der Angegriffene darf, ja er soll sich alsdann vertheidigen, weil ihm Gott sein Leben als ein Heiligthum verliehen hat, über welches er nicht nach Belieben verfügen darf und wenn er den Angreifenden tödtet, so ist das kein Mord." Vgl. S. 170 f. und I., S. 308.

gilt. Der Angegriffene, indem er sich vertheidigt, kämpft zwar zunächst für sein eigenes sinnliches Leben, welches unter Umständen preiszugeben, bei welchen das Produkt seiner Hinopferung nur ein Verbrechen seines Nächsten, also ein Element positiver Zerstörung des sittlichen Gutes wäre, offenbar widersittlich sein würde; eben so sehr kämpft er aber unmittelbar zugleich auch für die heilige Sache der sittlichen Gemeinschaft und des Sittengesetzes, für den sittlichen Zweck selbst, wider den der Angreifer sich empört hat. Freilich darf jedoch bei der Nothwehr die Absicht des sich Vertheidigenden nicht weiter gehen als darauf, den Angriff des Anderen auf sein Leben abzutreiben, und überdieß muß sie zugleich bestimmt mit darauf gerichtet sein, wo möglich sich der Person des Angreifenden zu bemächtigen, um ihn der Obrigkeit zur Bestrafung zu überliefern. Auf die Tödtung des Angreifers darf die Absicht des sich zur Wehr Setzenden nie gehen, vielmehr hat dieser das Leben jenes so viel als nur immer möglich ist zu schonen, damit wo möglich beide sinnliche Leben gerettet werden.*) Verliert nichts desto weniger im Kampfe der Angreifende sein Leben, so ist dann der sich Vertheidigende unverantwortlich dafür.**) Muß ein Menschenleben verloren gehen, so gehe unbedenklich dasjenige verloren, welches schon von Rechts wegen verwirkt ist durch das Attentat seines Eigners auf die sittliche Ordnung der Dinge.***) Nur ist in diesem

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. S.-L., S. 468.

**) Vgl. Reinhard, a. a. O., II., S. 520. Fichte, Sittenlehre (B. 4. d. S. W.) S. 304 f.

***) Vgl. auch Reinhard, a. a. O., II., S. 519, de Wette, Chr. Sittenl. III., S. 55, Daub, Syst. der theol. Moral II., 1 S. 84. 338. Michelet, Philos. Moral, S. 161, schreibt: „Wer das Leben eines Andern dergestalt angreift, daß er es, wenn man ihn nicht daran hinderte, unbedenklich verletzen würde, hat sich selber das Gesetz gegeben, daß sein Leben nicht unverletzlich sei. Er hat sich also seines Rechts durch seine eigene That entäußert, und die Nothwehr ist deßhalb statt Verletzung des Rechts vielmehr die Wiederherstellung des durch den Angriff schon der Möglichkeit nach verletzten Rechts. Daß aber dieses Geltendmachen des Rechts hier nicht als Strafe erscheint, welche der an und für sich seiende Wille des Staats verhängt, sondern durch den Verletzten selbst ausgeführt wird, kommt daher, weil sonst das gefährdete Recht unwiederbringlich verloren gehen würde. Dieser Fall findet nun nicht allein beim Leben statt, sondern kann auch bei unersetzlichem Eigenthum eintreten. Doch muß die Vertheidigung immer der Größe der Gefahr entsprechen, indem jedes Uebermaß mit Strafe zu belegen

Fall einer Tödtung des Angreifers der Tödter schuldig, von dem Vorgefallenen der Obrigkeit Anzeige zu machen, und sich selbst ihr zur Verantwortung zu stellen.*) Die Voraussetzung ist aber hier überall, daß der Angriff wirklich dem (sinnlichen) Leben gilt, oder genauer dem Eigenthum. Unter dieses letztere gehört nun aber bestimmt auch das Geschlechtseigenthum (vgl. §. 316.), und so ist denn auch der Angriff auf dieses, d. i. auf die Keuschheit, bestimmt ein Angriff auf das Eigenthum, und berechtigt nicht nur, sondern verpflichtet vielmehr ausdrücklich gleichfalls zur Nothwehr.

Anm. 1. Juristisch wird die Nothwehr gewöhnlich sehr weit ausgedehnt, viel weiter als es sich rechtfertigen läßt. So auch bei Fichte im Naturrecht, II., S. 250 (B. III.), der als das Objekt der Selbstvertheidigung alles „nicht vom Staate bezeichnete Eigenthum" angibt, und darunter ausdrücklich auch das Geld rechnet. Vgl. auch die Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution, S. 172 f. (Bd. VI. der S. W.), und die Sittenl., S. 308 f. (B. IV. d. S. W.). Dieß ist ganz unbedenklich, wenn unter jener Selbstvertheidigung nur nicht die Selbstvertheidigung auf Leben und Tod des Angreifers, die eigentliche Nothwehr mit begriffen ist. S. auch Michelet in der eben angeführten Stelle. Auch die Begrenzung ist viel zu weit, welche v. Ammon, Handbuch der christl. Sittenl., III., 1. S. 24 f., dem Bereiche der Nothwehr gibt. Aehnlich fordert Hirscher, a. a. O., III., S. 440, die Nothwehr überhaupt in Beziehung auf „die unveräußerlichen Güter," unter die er namentlich auch das „Vermögen" rechnet.**) Gegen dergleichen Erweiterungen vgl. Reinhard, a. a. O., II., S. 518 f.

Anm. 2. Auch die heil. Schrift enthält nichts von einem Verbot der Nothwehr. Die Fälle, von denen Matth. 5, 38 f. die Rede ist, fallen gar nicht unter den Begriffe der Nothwehr. Ueber diese besonders von den Mennoniten urgirte Stelle s. z. B. Flatt, a. a. O., S. 496.

---

*) Vgl. Fichte, Grundlage des Naturrechts, II., S. 253 f. (d. III. B. d. S. W.)

**) Der Ausdruck „unveräußerliche Güter", wenn nur nicht Hab' und Gut mit darunter gerechnet würde, ist an sich sehr bezeichnend für das Objekt der Nothwehr; denn eben sonst nichts als das Eigenthum (nämlich immer in unserem Sinne) ist schlechthin unablösbar von der individuellen Person, d. h. schlechthin unveräußerlich.

Anm. 3. Nach Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 321, gehört die Nothwehr überhaupt gar nicht in das Gebiet der Sittlichkeit, sondern nur in das des bürgerlichen Rechtsverhältnisses. Hiermit sich berührend scheint Hartenstein gar kein Recht der Nothwehr anzuerkennen, das nicht ein juristisch positiv bestimmtes ist. Er schreibt, Grundbegr. der eth. Wissensch., S. 471: „Gleichwohl gibt es an sich kein Nothrecht auf fremdes Eigenthum und Leben; der Zustand der Noth ist eben kein Zustand des Rechts; die Nothwendigkeit der Selbsthülfe und Nothwehr zeigt nur, daß es faktisch nicht möglich ist, mit dem Anderen in ein haltbares und vernünftiges Rechtsverhältniß zu treten. Innerhalb der Rechtsgesellschaft tritt an ihre Stelle die gerichtliche Klage, d. h. die Provokation auf den Rechtsschutz der Gesellschaft. Für Fälle, wo diese in dem Augenblick des fremden Angriffes nicht möglich ist, muß die Rechtsgesellschaft den Umfang, in welchem Nothwehr erlaubt ist, bestimmen; dadurch erst wird dieß Bedürfniß der Nothwehr zum Rechte, d. h. das moderamen inculpatae tutelae hängt als Recht von einer vorausgegangenen Anerkennung und Feststellung ab.“ Vgl. S. 555.

Anm. 4. Die im Paragraphe für die Selbstvertheidigung des eigenen (sinnlichen) Lebens aufgestellten Bestimmungen gelten ganz ebenso auch für die Vertheidigung des angegriffenen Lebens eines Anderen. Vgl. Fichte, Sittenl. (B. IV. d. S. W.), S. 304.

§. 895. In direktem Gegensatz gegen die Pflicht der Erhaltung des eigenen sinnlichen Lebens steht die bewußtvolle und absichtliche Zerstörung desselben, der Selbstmord*), der eben deßhalb unbedingt pflichtwidrig ist. Der Selbstmord ist zunächst ein widerrechtlicher Akt, eine unzweideutige Verletzung der Rechte Anderer an uns. Er ist ein Wegwerfen des Eigenthums, faktisch des natürlichen, der Absicht nach, wenigstens in vielen Fällen, des gesammten Eigenthums überhaupt. Aber ein durchaus widerrechtliches. Der Selbstmörder meint, mit seinem Eigenthum nach seinem Belieben schalten zu dürfen; dieß ist eine tiefe Verkennung seiner Stellung. Das Individuum gehört nicht sich selbst allein an, sondern eben so bestimmt auch —

*) Ueber den Selbstmord vgl. insbesondere Fichte, Sittenl., S. 263—266. 279 f. (B. IV.), de Wette, Chr. Sittenl., III., S. 294—306, Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 285—290, Marheineke, Theol. Moral, S. 345 bis 355.

abgesehen von seinen engeren persönlichen Verhältnissen — dem Ganzen der Menschheit, das bestimmte Leistungen von ihm zu fordern hat, und in letzter Beziehung Gott.*) So darf es denn auch nicht willkürlich, rein nach seinem eigenen Ermessen über sich schalten, sich und sein eigenes Sein beliebig affirmiren oder negiren. Zu ihm selbst aber gehört wesentlich alles, was sein Eigenthum ist, oder vielmehr eben sein Eigenthum und sonst nichts ist es selbst oder sein Sein. Darum hat es kein Recht, es von sich zu werfen. Alles sonst an ihm ist seiner Natur nach veräußerlich, nur sein Eigenthum nicht (§. 251); alles sonst außer diesem kann es von sich abthun, ohne zugleich sich selbst zu negiren; deßhalb hat es das Recht, über alles dieses Andere selbstständig zu verfügen. Was aber unveräußerlich an seiner Person haftet, was es also nicht von sich selbst abthun kann ohne sich selbst, sein eigenes Sein zu negiren, — das darf es nicht selbst an sich aufheben, so lange es nicht sich selbst allein angehört. Der Selbstmord ist aber demnächst noch mehr, er ist auch ein gradezu widersittlicher Akt. Der Selbstmörder vernichtet an sich selbst die Bedingungen seiner sittlichen Existenz.**) Schon wenn dieß aus bloßer Gleichgültigkeit gegen sie geschähe, wäre es eine tiefe Selbstentwürdigung. Es geschieht aber bei ihm aus positiver Abneigung gegen seine Bestimmung zum sittlichen Wesen und also indirekt auch gegen die Sittlichkeit selbst.***) Die Bestimmung, ein sittliches Wesen zu

*) Das ist doch zu viel gesagt, wenn Schwarz, a. a. O., II., S. 167, schreibt: „Der einzige Pflichtgrund, welcher jede freiwillige Selbsttödtung verwirft, ist und bleibt nur der religiöse."

**) Vgl. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 476.

***) Dieß ist bei Kant der Grundgedanke, von welchem aus er den Selbstmord unbedingt verwirft. S. Tugendlehre (B. 5. d. S. W.), S. 251—254. „Der Persönlichkeit" — sagt er hier S. 252 — „kann sich der Mensch nicht entäußern, so lange von Pflichten die Rede ist; folglich so lange er lebt, und es ist ein Widerspruch, daß er die Befugniß haben solle, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugniß bedürfe. Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist ebensoviel als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt zu vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist: mithin über sich als bloßes Mittel zu einem beliebigen Zweck disponiren, heißt die Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abwürdigen, der doch der Mensch (homo phaenomenon) zur Erhaltung anvertraut war." Noch klarer

sein, ist ihm an ihm selbst ein Objekt des Widerwillens, wo nicht des Hasses; sie dünkt ihn in seiner Schwächlichkeit und Feigheit zu schwer, als daß er sie zu ertragen vermöchte, er meint von ihrer Last erdrückt zu werden, und indem er in ohnmächtiger Verblendung wähnt, sich auch ihren Konsequenzen für ihn entziehen zu können, sucht er sie gewaltsam von sich abzuwerfen. Hieraus allein läßt sich der Selbstmord erklären. Denn an sich betrachtet ist er schlechthin widernatürlich. Alles Lebendige ist ja seinem Begriffe selbst zufolge darauf gestellt, sich selbst zu erhalten (§. 173.), weßhalb denn auch kein Thier sich selbst tödtet.*) Dem Leben an sich selbst kann es also bei dem Selbstmorde nicht gelten, und er motivirt sich nur, wiefern die in ihm gesetzte Negation des sinnlichen Lebens nicht gegen dieses als solches gerichtet ist, sondern gegen die sittliche Bestimmtheit an ihm, gegen das sinnliche Leben aber nur, insofern als ihm als menschlichem diese sittliche Bestimmtheit unablöslich anhaftet. (Als bloßes Thier würde der Selbstmörder gern fortleben.) Es ist also eine Empörung gegen die Sittlichkeit überhaupt, gegen die eigenthümliche Würde des menschlichen Geschöpfs, was sich im Selbstmorde ausspricht, — eine Empörung, wie gegen die sittliche Gemeinschaft, welcher der Selbstmörder angehört, und die er um sein Leben, auf das in ihr bestimmt

---

drückt wesentlich dasselbe Fichte, Sittenl. (B. IV., d. S. W.), S. 263 f., so aus: „Die Entscheidung beruht kürzlich auf Folgendem. Mein Leben ist die ausschließende Bedingung der Vollbringung des Gesetzes durch mich. Nun ist mir schlechthin geboten, das Gesetz zu vollbringen. Mithin ist mir schlechthin geboten, zu leben; in wie weit dieß von mir abhängt. Diesem Gebote widerspricht gradezu die Zerstörung meines Lebens durch mich selbst. Ich kann mein Leben gar nicht zerstören, ohne mich, so viel an mir ist, der Herrschaft des Sittengesetzes zu entziehen. Dieß aber kann das Sittengesetz nie gebieten; es versetzte dadurch sich in Widerspruch mit sich selbst. Wird meine Gesinnung als moralisch betrachtet, und so soll sie sein und bei Beurtheilung der Moralität einer Handlung angesehen werden — so will ich leben, lediglich um meine Pflicht zu thun. Ich will nicht länger leben, heißt daher: ich will nicht länger meine Pflicht thun."

*) Ebenso macht bekanntlich auch der Fortschritt der Kultur den Selbstmord häufiger, und je näher die Menschen noch dem Naturstande stehen, desto seltener ist er unter ihnen. Vgl. Marheineke, a. a. O., S. 340 f.

gerechnet war, betrügt*), so auch gegen die Idee des Menschen selbst und in letzter Beziehung gegen Gott.

Anm. 1. Wenn die heil. Schrift sich nicht ausdrücklich wider den Selbstmord erklärt, so darf dieß nicht befremden, weil er ja von ihrem Standpunkte aus als eine moralische Unmöglichkeit für den Christen erscheinen muß. Der Christ weiß als solcher nichts weder von der schwächlichen Feigheit noch von dem hochmüthigen Trotz, aus welchem der Selbstmord stammt. Der Gedanke an den Selbstmord kann ihn (als Christen) gar nicht ernstlich beschleichen; denn er ist nie verzweiflungsvoll hoffnungslos, und sein Leben im Fleisch kann ihm nie als für den sittlichen Zweck schlechthin bedeutungslos, und somit als schlechthin nichtig vorkommen. Er weiß, daß er nicht sich selbst lebt und nicht sich selbst stirbt, sondern dem Herrn: Röm. 14, 7. 8. 1 Cor. 6, 19 20. Die einzelnen biblischen Stellen, welche man sonst wohl angezogen hat in der Lehre vom Selbstmorde, sind mit Ausnahme von Matth. 5, 36. C. 6, 27. ohne Bedeutung in dieser Beziehung: 1 Sam. 31, 5 (Sauls Selbstentleibung). 2 Sam. 17, 23 (Ahitophels Selbstentleibung). Hiob 2, 9. C. 3, 3 ff. C. 7, 13 ff. Joh. 8, 22. Ap.=G. 1, 25. C. 16, 28. Nur in der Art und Weise, wie das Lebensende des Judas Ischarioth berichtet wird, scheint in dieser Hinsicht einige Bedeutung zu liegen. Die Stelle 1 Cor. 3, 22 kann nicht etwa für den Selbstmord ausgebeutet werden, wie schon V. 23 ausweist. (Vgl. Harleß, a. a. O., S. 167 f.) Eine der anwendbarsten Stellen dürfte 1 Cor. 3, 16. 17 sein, auch Gal. 6, 10 und Joh. 9, 4. Hat man sich in der alten Kirche, was die Selbsttödtung angeht, bisweilen durch biblische Beispiele, besonders das des Simson, zu Verirrungen hinreißen lassen, so war man dabei gewöhnlich darin konsequent, daß man für solche Fälle der Kirche und ihren hochbegeisterten Helden und Heldinnen denselben durch eine besondere Erleuchtung von dem das sittliche Gebot ausnahmsweise lösenden Geist Gottes zuschrieb, welcher jene alttestamentlichen Gottesmänner, wie Simson, beseelt habe.

Anm. 2. In der alten Kirche ist vielfach die Frage erhoben worden, ob man zur Rettung der auf's äußerste gefährdeten Keuschheit

*) Vorzugsweise aus diesem Gesichtspunkt verwirft das klassische Alterthum — soweit es dieß überhaupt thut, — den Selbstmord. Aristoteles namentlich sieht ihn hauptsächlich als ein gegen die bürgerliche Gemeinschaft begangenes Unrecht an. S. Ethic. ad Nicomach., V., 11.

sich selbst den Tod geben dürfe. Die Alten haben hier meist nicht den rigoristischen Muth gehabt, mit dem die Neueren diese Frage gewöhnlich unbedingt verneinen. Ein außerordentlicher ist der angegebene Fall in der That, und so rechtfertigt er denn gewiß auch eine außerordentliche Maßregel. Allein dieses ist freilich nicht der Selbstmord, sondern die Nothwehr (s. oben §. 894.). Allerdings steht unzweifelhaft die Ehre höher als das sinnliche Leben, aber wo das an sich Unehrenhafte rein erlitten wird, da kann es keine Entehrung mit sich führen. Nur fragt es sich freilich noch erst, ob in dem hier in Rede stehenden Falle ein reines Erleiden des Schandbaren innerhalb der physischen Möglichkeit liegt, und eben dieß ist der eigentliche Punkt, auf den es bei dieser Kontroverse letztlich ankommt. Denn findet jene Möglichkeit nicht statt, und kann also die Schande nicht erlitten werden, ohne zugleich in irgend einem Maße mit ausgeübt zu werden (>worüber freilich ein sicheres Urtheil dem bedrohten Weibe nicht möglich sein wird<), so ist, wenn die Nothwehr erfolglos war, die Selbsttödtung der mit der Schändung Bedrohten nicht nur zu rechtfertigen, sondern gradezu pflichtmäßig. Sich nach erfolgter gewaltsamer Schändung selbst den Tod zu geben, ist dagegen nicht nur sittlich nicht zu rechtfertigen, sondern überdieß auch feige*).

Anm. 3. Es kann allerdings auch einen (aller seiner Pflichtwidrigkeit ungeachtet) edlen Selbstmord geben**), nur nicht unter uns, in der christlichen Welt***). So lange und wo es nämlich in dem geschichtlichen Lebens- und Gesichtskreise des Individuums kein gesichertes objektives, d. h. universelles sittliches Gut gibt, kann auch der wahrhaft Edle einen Bestimmungsgrund haben, sich selbst den Tod zu geben, — darin, daß er, an der Realisirbarkeit eines universellen (objektiven) sittlichen Gutes in seiner Welt auf seinem Standpunkte nothgedrungen verzweifelnd, allein für sich selbst und seine partikulären Privatinteressen zu leben, unter seiner Würde achtet. So Cato. Dieser Fall kann außerhalb des geschichtlichen Bereiches der Erlösung auf verantwortungslose Weise stattfinden; aber auch nur dort. Wo, wie bei uns, in der geschichtlichen Sphäre des Individuums das objektive universelle sittliche Gut auf gesicherte Weise

*) Vgl. Fichte, Sittenl., S. 266 f. (B. IV.)

**) Vgl. Schwarz, a. a. O., II., S. 166 f., Hartenstein, Grundbegr. d. eth. Wiss., S. 453.

***) Vgl. de Wette, a. a. O., III., S. 301 f., Marheineke, a. a. O., S. 347 f.

vorhanden ist, das Individuum aber, weil ihm seine eigene werthe Person so unendlich wichtig ist über alles andere, dasselbe entweder überhaupt gar nicht beachtet oder doch nicht an dasselbe glaubt, und sich nicht an demselben aufrecht zu erhalten weiß unter seinem individuellen Leiden, da ist es übel bestellt mit dem angeblichen Adel des Selbstmörders*). Mit diesem Punkte berührt sich die vielbesprochene Frage nahe, ob der Selbstmord eine That des Muthes sei oder eine That der Feigheit. In der Regel behaupten die Moralisten das Letztere**), und in der That kann der Selbstmord nicht nur mit unzweideutiger Feigheit zusammenbestehen, sondern auch gradezu durch sie motivirt werden, wie denn z. B. die höchst feigen Chinesen ungemein aufgelegt sind zum Selbstmorde. Nichts desto weniger liegt doch etwas Ungerechtes in dieser Entscheidung. Sehr billig und richtig beurtheilt Fichte die Frage: Sittenlehre, S. 267 f. (Bd. IV.) Sein allgemeines Resultat ist: „Welche Seelenstärke es auch erfordern möge, um sich zum Sterben zu entschließen, so erfordert es doch eine noch weit höhere, ein Leben, das uns von nun an nichts als Leiden erwarten läßt, und das man an sich für nichts achtet, wenn es auch das freudenvollste sein könnte, dennoch zu ertragen, um nichts seiner Unwürdiges zu thun. Es kann vom Menschen nichts höheres gefordert werden, als daß er ein ihm unerträglich gewordenes Leben dennoch ertrage. Dieser Muth fehlt dem Selbstmörder, und nur in dieser Beziehung kann man ihn muthlos und feige nennen. In Vergleichung mit dem Tugendhaften ist er ein Feiger; in Vergleichung mit dem Niederträchtigen, der der Schande und der Sklaverei sich unterwirft, bloß um das armselige Gefühl seiner Existenz noch einige Jahre fortzusetzen, ist er ein Held."

Anm. 4. Da man keinen Selbstmord begeht, wenn man sich durch eine Handlung, bei der man nicht die Absicht hatte, sich an seinem sinnlichen Leben zu schaden, den Tod zuzieht***), so fällt der sog. feine (subtile) Selbstmord überhaupt gar nicht unter den Begriff des Selbstmordes. Er ist lediglich eine indirekte Selbsttödtung. Vgl. de

*) Vgl. Wirth, Spekul. Ethik, II., S. 9 f., 11 f., 279 f., wo im Wesentlichen derselbe Gedanke, nur von anderen Voraussetzungen aus anders gewendet, ausgesprochen ist.

**) Unter ihnen auch Kant, Tugendlehre, S. 252 (B. V). (Doch s. auch Anthropol., S. 285 f. B. X.) Ebenso Hartenstein, a. a. O., S. 452.

***) Reinhard, a. a. O., I., S. 581.

Wette, a. a. O., III., S. 306, Hirscher, a. a. O., III., S. 429 f., Marheineke, a. a. O., S. 346 f.

§. 896. Hiernach ist es auch mit der Sehnsucht nach dem Tode*) eine mißliche Sache, selbst wenn sie die nicht bloß negative ist, nicht bloß Verlangen nach der Befreiung von den Uebeln dieses sinnlichen Lebens, zumal da sie demselben unvermeidlich anhängen, sondern wirklich positives Verlangen nach der zukünftigen geistigen Welt**). So natürlich sie auch ist, so ist sie es doch innerhalb des geschichtlichen Bereiches der Erlösung immer nur in kausalem Zusammenhange mit der natürlichen menschlichen Schwachheit. Sie ist ein natürlicher und ordnungsmäßiger Durchgangspunkt der Stimmung des Christen***); fixirt sie sich aber bei ihm, so wird sie zu etwas Eitlem und zu einer langsam auszehrenden religiös-sittlichen Krankheit.

Anm. Treffend äußert sich über den sittlichen Werth der Sehnsucht nach dem Tode, ungeachtet er sie nicht billig würdigt, Fichte, Sittenlehre, S. 265 f. (B. IV.) Er sagt: „Sonach ist nicht nur der wirkliche Selbstmord, sondern auch nur der Wunsch, nicht länger zu leben, pflichtwidrig, denn es ist ein Wunsch, nicht länger zu arbeiten, auf dieselbe Art, wie wir allein uns Arbeit denken können, es ist eine der wahren moralischen Denkart entgegengesetzte Neigung, es ist eine Müdigkeit, eine Verdrossenheit, die der moralische Mensch nie in sich soll aufkommen lassen." Und nachher: „Die wahre Tugend ist in jeder Stunde ganz bei dem, was sie in dieser Stunde zu thun hat; alles übrige ist nicht ihre Sorge, und sie überläßt es dem, dessen Sorge es ist."

§. 897. Die Sorge dafür, das eigene sinnliche Leben nicht zu gefährden, außer wo die Pflicht es fordert, und das gefährdete, so weit es mit der Pflicht zusammenbesteht, zu beschützen, ist nur die eine, nämlich die negative Seite an der pflichtmäßigen Sorge für unser sinnliches Leben, — zu ihr gehört nun noch weiter, als die andere positive Seite derselben Selbstpflicht, hinzu die Förderung der nor-

---

*) Vgl. über dieselbe Reinhard, a. a. O., II., S. 552 f., 632 f. (vgl. auch I., S. 580), Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 283 f.

**) Ein solches Verlangen braucht keineswegs eine „verderbliche Schwärmerei" zu sein, wie Fichte behauptet, Sittenl. S. 266 (B. IV).

***) Wie bei Paulus: Phil. 1, 23, vgl. 2 Cor. 5, 2. 9.

malen Kräftigkeit des eigenen sinnlichen Lebens. Es ist dieß die sog. Pflicht der Leibespflege.*). Die Pflicht, unser sinnliches Leben zu erhalten, fordert nicht nur, daß wir nichts gegen dasselbe thun, sondern auch, daß wir Alles für dasselbe thun, — dieß jedoch innerhalb sehr beschränkter Grenzen, welche durch den Begriff des Menschen, insbesondere durch das Verhältniß zwischen der Persönlichkeit und der sinnlichen Natur in ihm, vorgezeichnet sind. Das Verhältniß des materiellen Naturorganismus zur Persönlichkeit im menschlichen Einzelwesen muß nämlich das der stetig zunehmenden Bestimmbarkeit jenes durch diese sein. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet kann es eben sowohl ein Zuviel der Kräftigkeit des sinnlichen Lebens geben als ein Zuwenig derselben, und dieses Zuviel derselben ist als Störung der eigenthümlich menschlichen Organisation des Lebens gradezu Krankheit, nämlich Krankheit aus Ueberfülle der sinnlichen (animalischen) Gesundheit. Eben dieses krankhafte Zuviel ist aber infolge des natürlichen Sündenverderbens von Haus aus in Jedem vorhanden neben dem krankhaften Zuwenig; ja dieses Letztere ist grade erst die Folge von jenem. Die Leibespflege ist sonach eine pflichtmäßige nur sofern sie ebenso bestimmt auf die Dämpfung der abnormen Ueberfülle des sinnlichen Lebens als auf die Behebung seiner abnormen Schwäche und die Förderung seiner Energie gerichtet ist**), also sofern sie beides, enkratitische und athletische ist, und möglichst beides in Einem. Die Vereinigung dieser beiden entgegengesetzten Tendenzen liegt darin, daß alle Leibespflege unmittelbar zugleich Einübung des sinnlichen Naturorganismus in den Dienst der Persönlichkeit, d. h. Gymnastik im weitesten Sinne des Wortes sein soll***). Die bei der Leibespflege sittlich zu fordernden Beschränkungen

---

*) Vgl. unten §. 914—916 von der Gesundheitspflege.

**) Vgl. Röm. 13, 14.

***) Vgl. die schönen Bemerkungen Fichte's, Sittenl., S. 216 (B. IV.): „Ich soll meinen Leib erhalten und bilden, lediglich zum Werkzeuge des sittlichen Handelns, nicht aber als Selbstzweck. Aller Sorge für meinen Leib soll und muß schlechthin der Zweck zum Grunde liegen, ihn zu einem tauglichen Werkzeuge der Moralität zu machen und als solches zu erhalten. Wir erhalten hier sonach drei materielle Sittengebote, das erste, ein negatives: unser Leib darf schlechterdings nicht behandelt werden als letzter Zweck; oder er darf

sind im Allgemeinen in der Pflicht der Mäßigkeit (s. §. 251.) zusammengefaßt. Es kommt nämlich bei dem Aneignen wesentlich darauf an, daß das Individuum bei demselben grade in dem Maße materielle Natur intussuscipire, daß in ihm die Stärke des sinnlich organischen Lebensprocesses weder unter ihrer normalen Höhe zurückbleibt, noch über dieselbe hinausgesteigert wird; denn in diesem Falle allein kann der den Ernährungsproceß begleitende Selbstvergeistigungsproceß ungestört von statten gehen. Soweit es sich hier um die enkratitische Tendenz bei der Leibespflege handelt, ist unter Umständen namentlich das zeitweise Fasten (nämlich nicht das bloß nominelle, das sich lediglich auf die Vertauschung der Nahrungsmittel beschränkt), ein zweckdienliches Mittel.

§. 898. Da das Eigenthum das Produkt des Aneignens ist, so beruht die Selbsterziehung zu tugendhafter Eigenthumhaftigkeit wesentlich auf dem pflichtmäßigen Verfahren bei dem Aneignen. Dieses aber besteht auf der einen Seite darin, daß bei ihm das Individuum den Akt seiner sinnlichen Ernährung nie anders vollzieht als mit dem bestimmten teleologischen Absehen auf seine (durch sie zu vermittelnde) Selbstvergeistigung, womit dann jede Leckerhaftigkeit*) im weitesten Sinne des Wortes, namentlich auch die Feinschmeckerei, sofort ausgeschlossen ist. Da nun dieß eben das Wesen der Mäßigkeit ausmacht, so kommt unsere Selbstpflicht nach dieser Seite hin auf die Pflicht der Mäßigkeit zurück. Und da das Aneignen zunächst vom Triebe dependirt, so beruht sie nach dieser Seite hin in letzter

schlechthin nicht Objekt eines Genusses werden. Das zweite, ein positives: der Leib soll, so gut es immer möglich ist, zur Tauglichkeit für alle mögliche Zwecke der Freiheit gebildet werden. Ertödtung der Empfindungen und Begierden, Abstumpfung der Kraft ist schlechthin gegen die Pflicht. Das dritte, ein limitatives: jeder Genuß, der sich nicht, mit der besten Ueberzeugung, beziehen läßt auf Bildung unseres Körpers zur Tauglichkeit, ist unerlaubt und gesetzwidrig. Es ist schlechthin gegen die moralische Denkart, unseren Leib zu pflegen, ohne die Ueberzeugung, daß er dadurch für das pflichtmäßige Handeln gebildet und erhalten werde: also anders, um des Gewissens willen, und mit Andenken an das Gewissen. Esset und trinket zur Ehre Gottes. Wem diese Sittenlehre auster und peinlich vorkommt, dem ist nicht zu helfen, denn es gibt keine andere."

*) Vgl. über dieselbe Reinhard, a. a. O., I., S. 522—525, und v. Ammon, II., 2, S. 53 f.

Beziehung auf der Erziehung der Triebe zur Mäßigkeit. Auf der anderen Seite ist aber das Produkt des Aneignungsprocesses bedingt durch die Bestimmtheit der Persönlichkeit des aneignenden Individuums, — und so beruht denn nach dieser anderen Seite hin das pflichtmäßige Verfahren des Individuums auf seiner möglichst energischen Arbeit an der Reinigung und Befreiung einerseits und Entfaltung und Belebung andererseits seiner Persönlichkeit. Da nun die Bestimmtheit seiner Persönlichkeit vor allem von der Art und Weise abhängt, wie es mit seinem Selbstbewußtsein, insonderheit unter dem individuellen Charakter, also mit seiner Empfindung, resp. seinem Gefühle seine Außenwelt in sich aufnimmt: so ist hierbei die pflichtmäßige Ueberwachung einerseits und Entwickelung andererseits des Selbstbewußtseins, ganz besonders die richtige Kultur des Gefühles, und zwar seine Erziehung zu voller einerseits Reinheit und andererseits Unbefangenheit und Lebhaftigkeit*), ein vorzugsweise wichtiges Moment.

§. 899. Das reinigende Verfahren bei der Selbsterziehung zu tugendhafter Eigenthumhaftigkeit geht auf die vollständige Ausreinigung des Individuums von aller Eigenthumlosigkeit einerseits und aller falschen Eigenthumhaftigkeit andererseits (§. 672.). Es hat nämlich, was die Letztere angeht, unser Naturorganismus vielfach fremde Bildungen nur äußerlich angenommen, bloße Manieren, die wir aber fälschlich für individuelle Bildungen desselben halten, außerdem aber auch eine Masse von verkehrten individuellen Bildungen, von s. g. Kapricen. Dieß alles muß wieder fortgeschafft werden. Namentlich hat aber das reinigende Verfahren auch auf die Talente sein Augenmerk zu richten. Denn die frühere abnorme Entwickelung hat in Jedem nothwendig in irgend einem Maße auch einerseits eine Unterdrückung der wirklichen Talente und andererseits eine widernatürliche künstliche Inokulation unwirklicher Talente — welches Beides immer Hand in Hand gehen muß, — und die Entstehung verkehrter und böser Virtuositäten zur Folge gehabt. Das ausbildende Verfahren dabei geht auf die möglichst vollständige und richtige Ent-

*) „Zur Gesundheit des Gefühles gehört eine gewisse sinnliche Lebhaftigkeit, eine kräftige Theilnahme am Leben.“ De Wette, Chr. Sittenlehre, III., S. 409.

wickelung aller Talente des Individuums, und zwar in ihrer möglichst vollendeten Harmonie, und somit auf die Ausbildung desselben zu möglichst allseitiger und hoher tugendhafter Virtuosität (§. 663—667.). Beide Verfahrungsweisen, die reinigende und die ausbildende, müssen so viel als möglich und je länger desto mehr in einander sein.

II.

§. 900. Wie das Eigenthum wesentlich zugleich Glückseligkeit ist, und zwar näher Selbstbefriedigung, in concreto Begeisterung (§. 236. 252.), und die tugendhafte sittliche Eigenthumhaftigkeit wesentlich zugleich tugendhafte Glückseligkeit, nämlich eben als tugendhafte Selbstbefriedigung oder in concreto Begeisterung (§. 610.): so ist auch die Pflicht des Individuums, sich ein tugendhaftes Eigenthum zu erzeugen, wesentlich zugleich seine Pflicht, *sich selbst zu tugendhafter Glückseligkeit zu erziehen*, nämlich zu ihr als tugendhafter *Begeisterung*.

Anm. Es gibt so allerdings eine *Pflicht* der Selbstbeglückung*). Diese Selbstbeglückung ist aber nur als Selbstbegeisterung möglich.

§. 901. Da die Tugend als erst werdende noch nicht *vollkommene* Glückseligkeit sein kann, sondern nothwendig immer noch von irgend einem Maße von (tugendhafter) *Sehnsucht* begleitet ist und diesen Mangel durch (tugendhafte) *Hoffnung* ersetzen muß, vermöge welcher sie dann als (tugendhafte) *Zufriedenheit* nichts desto weniger *wahre* Glückseligkeit ist (§. 611.): so begreift diese Pflicht bestimmt auch insbesondere die Selbsterziehung zu tugendhafter *Zufriedenheit* auf der Grundlage tugendhafter Sehnsucht und tugendhafter Hoffnung mit in sich.

§. 902. Da die Glückseligkeit das Produkt des Genießens ist, einerseits aber dieses die das Aneignen konkomitirende Funktion (§. 252.), bei diesem aber die vermittelnde Potenz der Trieb, resp.

*) *Schwarz*, a. a. O., I., S. 310: „Wir dürfen also kühnlich sagen: Gott will, wir sollen uns des Lebens erfreuen und glücklich sein, und dahin gehören Joh. 3, 17. 1 Cor. 10, 31. 1 Tim. 2, 4. C. 4, 2—5 u. a. m., so wie auch die Lebensweise Jesu selbst beweiset."

die Begehrung (§. 251.) ist, und andererseits das Genießen durch den Geschmack, das Vermögen individueller Werthgebung, vermittelt wird (§. 252.): so schließt die Selbsterziehung zu tugendhafter Glückseligkeit insbesondere auch die pflichtmäßige, Beides reinigende und ausbildende, Behandlung der Triebe und des Geschmackes und die Heranbildung derselben zu wahrer Tugendhaftigkeit ein.

Anm. Durchgreifende Bedeutung der Triebe und des Geschmackes für die Glückseligkeit.

§. 903. Das reinigende Verfahren bei dieser Selbstpflicht geht auf die Ausreinigung des Individuums von aller Glückseligkeitslosigkeit oder resp. Unglückseligkeit und von aller falschen Glückseligkeit, und im Zusammenhange damit auch von aller theils Sehnsuchtslosigkeit und falschen Sehnsucht, theils Hoffnungslosigkeit und falschen Hoffnung, theils endlich Zufriedenheitslosigkeit, oder resp. Unzufriedenheit, und falschen Zufriedenheit. (Vgl. §. 672.) Von diesen allen ist nämlich in Jedem infolge nicht nur seiner früheren abnormen, sondern auch seiner gegenwärtigen nur relativ normalen sittlichen Entwickelung irgend ein Maß vorhanden. Ein ganz besonders wichtiger Gegenstand des reinigenden Verfahrens ist die Vergnügungssucht*), d. h. die Sucht, die Arbeit des Lebens, also das Denken und das Machen, zum Behufe der Erholung von ihrer Anstrengung in unverhältnißmäßigem Maße durch das Vergnügen gewährende Ahnen und Aneignen zu unterbrechen (§. 257.), worin der Natur der Sache nach unmittelbar zugleich eine Sucht nach übermäßiger Theilnahme an dem Kunstleben und dem geselligen Leben mitliegt. In unserer Zeit wenigstens sollte Jeder in Ansehung der Lust, sich zu vergnügen, sich selbst der strengsten Zucht unterwerfen; denn es ist wahrhaft erschreckend, wie sich heut zu Tage die Vergnügungssucht in Alles einmischt, und sich bei allem Handeln dreist vordrängt. Jedem ernstem Werke und Geschäfte wird eine Lustparthie appendicirt, zum

*) Marheineke, Theol. Moral, S. 436: „In der Genuß- und Vergnügungssucht, sei sie die rohe oder verfeinerte, ist kein wahrhaftiger Lebensgenuß; sie ist im sittlichen Urtheil der Welt ein Laster. Der von der Genußsucht Geplagte und Umhergetriebene ist nicht nur der wirklich Unglückliche, sondern auch der Unwürdige."

allerwenigsten muß es begessen und betrunken werden, und mit erfinderischem Scharfsinne weiß man aus Allem eine Solennität und Festivität zu machen. Das jetzige Geschlecht im Allgemeinen unternimmt nichts, ohne es zugleich im Interesse des Vergnügens auszubeuten, und bei einer solchen Verbindung heterogener Zwecke kann es dann nicht fehlen, daß das Sich vergnügen wollen mit dem Zwecke, dem es dem Namen nach eigentlich gilt, durchgeht. Niemand will mehr still für sich sein Tagewerk im Schweiße seines Angesichtes und in aller Anspruchslosigkeit treiben; es soll immer nur Feste geben und Feiertage. Das muß aber dem Leben mehr und mehr alles Mark auszehren. Und doch wie wenig wahre Freude ist in dem allem! Wie viel Pein, ja zum Theile recht bittere Pein ist in dem, was man Lebensgenuß zu nennen pflegt! Wahrlich, man braucht das Vergnügen nicht zu suchen. Wem der innere Sinn für die reine Freude geöffnet ist, den tritt es von selbst an auf allen seinen Wegen, und der fragt sich, wie man doch nur auf den Gedanken kommen könne, sich vergnügen zu wollen. Jeder mache sich also mit der Ueberzeugung vertraut, und zwar durch die eigene Praxis, daß zu einem glücklichen menschlichen Dasein das Vergnügen sehr entbehrlich ist, nämlich das aparte, das ausdrücklich diese Firma führt, das, welches sich nicht ganz von selbst gibt, ohne besondere Anstalten dazu. Sehen wir ja zu, daß uns kein Vergnügen, auch das verfeinerte nicht, zum eigentlichen Bedürfnisse werde. Es würde dieß sofort die Vernachlässigung unserer unzweideutigen Obliegenheiten zur Folge haben, und wir würden das Vergnügen bald als ein eigentliches Geschäft zu behandeln anfangen, was ebenso widerwärtig als widersinnig ist*). Bei allem, was Vergnügen heißt, muß unser Kanon durchweg sein, uns dasselbe knapp zuzumessen, und auch aus Grundsatz es uns zu versagen, damit wir frei bleiben ihm gegenüber und fähig zu seinem Genusse. Die Jugend ganz insbesondere kann es hiermit gar nicht ernst genug nehmen**).

*) Reinhard, III., S. 118.

**) Kant, Anthropologie, S. 257 [illegible] X. d. S. W.): „Auf welchem Wege man auch immer Vergnügen suche[illegible] ist es eine Hauptmaxime, es sich so zuzumessen, daß man damit [illegible] denn damit gesättigt zu sein, bewirkt [illegible] [illegible]höhten Menschen

Anm. 1. Ueber die angebliche eudämonistische Färbung der sittlichen Lehre des N. T. s. die gründliche Erörterung bei Lüdemann, Die sittl. Motive des Christenthums, S. 90—119. Vgl. Böhmer, Theol. Ethik, I., S. 90—94, Marheineke, Theol. Moral, S. 218—221.

Anm. 2. Die Glückseligkeit hat allerdings immer eine sinnliche Beimischung, nämlich von (sinnlicher) Empfindung, die aber in stetig fortschreitendem Ethisirtwerden zum Gefühle begriffen sein muß. So gesteht auch Kant, Kritik der Urtheilskraft, S. 132 (B. 7. d. S. W.), ganz mit Recht zu, „daß, wie Epikur behauptete, immer Vergnügen und Schmerz zuletzt doch körperlich sei, es möge nun von der Einbildung oder gar von Verstandesvorstellungen anfangen, weil das Leben ohne Gefühl des körperlichen Organs bloß Bewußtsein seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl= oder Uebelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte sei; weil das Gemüth für sich allein ganz Leben (das Lebensprincip selbst) ist, und Hindernisse oder Beförderungen außer demselben und doch im Menschen selbst, mithin in der Verbindung mit seinem Körper gesucht werden müssen." Vgl. auch Kritik d. prakt. Vernunft, S. 119 (B. 4. d. S. W.), wo Kant die Glückseligkeit definirt als „das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet."

Anm. 3. Für den Verfasser gehört es zu den schwierigsten Aufgaben, es sich als psychologisch möglich nach zu konstruiren, daß man vergnügungssüchtig sei, und vollends in der Zerstreuung sein Vergnügen suche. Er kennt für seine Person keinen höheren Genuß als die tiefste und stillste Sammlung. Er begreift nicht, wie man überhaupt dem Vergnügen nachgehen kann, so gern er es auch im Vorübergehen pflückt, wenn es ihm ungesucht begegnet. Freilich darf

---

das Leben selbst zur Last macht, und Weiber unter dem Namen der Vapeurs verzehrt. Junger Mensch (ich wiederhole es), gewinne die Arbeit lieb; versage dir Vergnügungen, nicht um ihnen zu entsagen, sondern, soviel als möglich, immer nur in Prospekt zu behalten. Stumpfe die Empfänglichkeit für dieselben nicht durch Genuß frühzeitig ab. Die Reife des Alters, welche die Entbehrung jedes physischen Genusses nie bedauern läßt, wird selbst in dieser Aufopferung dir ein Kapital zur Zufriedenheit zusichern, welches vom Zufalle oder dem Naturgesetze unabhängig ist."

es keinen Anspruch machen, ihn lange zu fesseln, und ihn nicht aufhalten auf seinem Wege. Ueberhaupt darf es sich nicht wichtig und breit machen, als wäre es eine ernste Angelegenheit und etwas weiteres als eine freundliche Dekoration, auf der das Auge einen Moment mit Freude und Interesse ruht, die es aber auch nicht vermissen würde. Ihm muß es nicht mehr sein wollen als ein anmuthiger Fußpfad, der mit kaum merklichen Krümmungen wieder in die grade Heerstraße des thätigen Lebens zurückführt. Darum empfindet er auch eine tiefe Abneigung gegen alle eigentlichen Anstalten, die ausdrücklich für das Vergnügen getroffen werden.*) Nur die sich ungesucht und kaum bemerkt einstellende Freude erquickt und erfrischt ihn innerlich. Keinen achtet er für unglücklicher als den, der den Beruf seines Lebens darin finden zu sollen glaubt, sich zu vergnügen und den Genuß des Vergnügens mehr oder minder unbefangen, als eine Pflicht behandelt. Er weiß aber auch gar wohl, daß Individualitäten von dieser Art sehr auf ihrer Hut sein müssen, damit sie nicht gegen die, welche in dieser Beziehung anders organisirt sind, ungerecht werden. — Wie fern der Herzensstellung des Christen alles liegt, was Vergnügungssucht heißt, darüber vgl. Schwarz, a. a. O., II., S. 266.

§. 904. Das ausbildende Verfahren unserer Selbstpflicht geht auf die möglichst vollständige Eröffnung aller in dem Individuum, dasselbe an sich selbst und in seinem Verhältniß zu seiner Außenwelt betrachtet, liegenden Quellen der Glückseligkeit und mithin auch der Hoffnung und der Zufriedenheit, — und auf die möglichst vollständige Ausbildung aller seiner Organe für diese letzteren. Dabei kommt es vor allem darauf an, daß wir lernen, an den rechten Quellen der Glückseligkeit nicht vorüberzugehen. So nahe sie uns sind, so ist es uns doch von Haus aus natürlich, sie zu übersehen. In Wahrheit aber kommt alle wahre Freude und Glückseligkeit nur von innen her, aus der religiös-sittlichen Wohlordnung unseres inneren Menschen. Diese ist die unumgängliche Bedingung des wirklichen Genusses alles

*) Reinhard, III., S. 117: „Es gibt eine Menge von Vergnügungen, welche die Natur umsonst darbietet, und glücklich ist der, welcher Sinn und Gefühl dafür hat."

des Angenehmen, das uns von außenher zufließt*), und wie sie jede unabhängig von ihr sich uns darbietende Freude unendlich steigert, so ist sie auch die einzige völlig sichere Quelle des Wohlgefühles unseres Lebens. Es fehlt uns ja in der That weit weniger an Stoff zur Freude als an Empfänglichkeit für sie, nämlich an der Gemüthsstellung, die uns zum ungetrübten Genuß derselben befähigt. Weil wir innerlich verstimmt sind, erregen die günstigsten Veranlassungen zur Freude in uns nur einen doppelt bitteren Mißmuth.**) Und wie erst sollen wir ohne jenes innere Wohlleben unsere Glückseligkeit behaupten in dem unvermeidlichen täglichen Konflikt mit so unzähligen Hemmungen, die uns von außenher entgegentreten?***) Die Quellen der wahren Glückseligkeit liegen ganz anderswo als da, wo man sie zu suchen pflegt. Der Tugendhafte — und nur er kann ja wahre Glückseligkeit kennen, — sucht die reichste Quelle derselben grade darin, sich selbst zu vergessen über einem würdigen sittlichen Werk, für das er ganz lebt.†) Er ist schon herzlich zufrieden, wofern nur bei seinem Leben für die Welt irgend etwas Tüchtiges herauskommt, wenn er auch für seine eigene Person keine frohe Stunde (was man so nennt) haben sollte. In Wahrheit glücklich ist, wer jeden Tag mit dem Bewußtsein beschließt, daß er ihm einen wirklichen Beitrag zur Vollbringung des sittlichen Lebenswerkes, an das sein individuelles

*) Schwarz, a. a. O., II., S. 259 f.: „Genau betrachtet kommt alle Freude aus dem Innern, wie das Sehen aus dem Auge, und die reine Stimmung ist es, womit wir das aufnehmen, was als das Licht in uns hineinscheinen will. Eine düstere Seele mag sich gerne die lieblichste Landschaft, deren frisches Grün und reiche Blumenpracht im Sonnenglanze anmuthet, mit einem Trauerflor umhängen."

**) Schwarz, a. a. O., II., S. 260: „Sehen wir uns im gewöhnlichen Leben um, so ist manche schöne Stunde als verloren zu beklagen, weil die, denen das Glück sie gewährte, sie durch ihre Verstimmung sich selbst und anderen verdarben. So ist es vielleicht meist das Schicksal der Begüterten, die man wegen ihrer äußeren Lage glücklich preist, aber wahrlich nicht beneiden würde, wenn man in ihr inneres Leben blickte. Und ist nicht fast überall das Familienleben, die nächste Quelle der Lebensfreuden, durch Mißstimmung getrübt?"

***) Schwarz, a. a. O., II., S. 264: „Gegen ein Leben, worin jeder Tag seine Plage hat, schützt dich nichts als ein ruhiges, zufriedenes Herz."

†) Marheineke, Theol. Moral, S. 436: „Die Arbeit selbst bereitet den besten Lebensgenuß, nach Joh. 4, 34. C. 9, 4."

Dasein zu setzen, er mit sich eins geworden ist, eingebracht hat, und jeden neuen Tag mit dem Bewußtsein der Kraft dazu anhebt, an ihm einen neuen Theil dieser seiner Lebensaufgabe zu vollziehen*) Welcher Tugendhafte könnte aber aus dieser Quelle nicht schöpfen? Wir suchen unsere Lebensfreuden gewöhnlich in der Ferne, und lassen darüber diejenigen unbeachtet, die uns in unserer unmittelbarsten Nähe blühen, vor allem in unserem Familienleben. Und doch sind gerade nur diese unsere eigentlichen Lebensfreuden, weil diejenigen, auf die allein wir wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit zählen können. Auf sie allein sollen wir deßhalb auch rechnen, wiewohl auch nur sehr bedingter Weise. Ueberhaupt haben wir ja die Glückseligkeit nicht in außerordentlichen Freudenereignissen und Freudengenüssen zu suchen, sondern in dem täglichen stillen Genuß des ruhig und gleichförmig dahinfließenden Wohlgefühles, das von einer wohl geordneten religiös-sittlichen Verfassung unzertrennlich ist.**) Wer sich arm an Glückseligkeit dünkt, der richte nur zunächst einmal darauf ernstlich sein Augenmerk, sich derjenigen Lebensfreuden, die ihm durch den langgewohnten Genuß beinahe unbemerkbar geworden sind, deutlich und, wie sie es verdienen, lebhaft bewußt zu werden, mit Dankbarkeit gegen Gott und den Nächsten, insbesondere der kleineren und der alltäglicheren, die, ungeachtet sie meist ganz übersehen bleiben, doch grade vorzugsweise zum Wohlgefühl des Lebens mitwirken.***) Erfüllt unser Beruf uns mit Mißbehagen, so sehen wir nur scharf zu, ob wir nicht eine anziehende und erhebende Seite an ihm entdecken kön-

---

*) Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 615: „Alle sittliche Lust beruht auf einem Ueberschusse von Kraft, welcher zum Bewußtsein kommt, aber nur sofern zugleich zum Bewußtsein kommt, daß ein für die Einwirkungen der Kraft empfänglicher Gegenstand da ist."

**) Schwarz, a. a. O., II., S. 267 f.: „Das Leben des Weltmenschen hat in den Vergnügungen etwas Unruhiges und Unstetes; da pflegt die Lust mehr stoßweise zu ergreifen, und in grellem Kontrast mit unbehaglichen und trübseligen Zeiten zu stehen, wie sogar in der Kirche die Fastnacht dem Aschermittwoch vorausgeht: das Leben des Christen bewegt sich in sanfteren Schwingungen, und sein Wellenspiel fließt so stetig dahin, daß es in Arbeit und Ruhe, am festlichen Tage und in der häuslichen Stille, nie stürmisch wird, sondern immer den Himmel in sich aufnimmt."

***) Vgl. Hirscher, a. a. [illegible] 372.



ren*); es wird uns das nicht fehlen. Liegen überhaupt unsere äußeren Lebensverhältnisse als ein schwerer Druck auf uns, so gewöhnen wir uns nur vor allem, nicht bloß die positiven Vortheile derselben in Rechnung zu bringen, sondern auch die negativen, welche wenigstens von allen überwiegend nach innen gekehrten weit höher angeschlagen werden sollten als jene. Je lästiger unsere Lage ist, desto unbedenklicher mögen wir sie uns jedenfalls dadurch erleichtern, daß wir alle die leidigen Vergnügungen abschütteln, die uns etwa konventionellerweise aufgedrungen werden, woran es niemals fehlt. Es ist ja doch wahrlich beklagenswerth, ohne Bedürfniß nach Vergnügen uns mit uns anekelnden Vergnügungen abplagen zu sollen. Unsere Luxusgenüsse insbesondere sind für uns zum großen Theil nichts als Lasten. Höchstens ist es unsere Eitelkeit, die darin eine Art von (höchst kleinlicher) Befriedigung findet. Haben wir uns alles dieses Ballastes entledigt, so athmen wir schon um gar viel freier auf. Besonders wichtig ist es für unsere Glückseligkeit, daß wir in einer uns drückenden Situation uns von vornherein gewöhnen, sie als eine vollendete Thatsache anzusehen, an der sich nichts ändern läßt, so daß es also nur darauf ankommt, uns in ihr und für sie so gut als möglich einzurichten. Dieß ist die Resignation, die zu wahrer Glückseligkeit ebenso unumgänglich erfordert wird, wie die männliche Mäßigung, im Glück sowohl als im Unglück, deren Wechsel nun einmal von dem jetzigen Leben unzertrennlich ist. Hierbei kann uns ein großes, bleibend in unser Innerstes eingreifendes Leiden oft hülfreich werden. Es macht uns für die vielen kleinen Leiden, die uns meist am peinlichsten fallen, relativ unempfindlich. Ergeben wir uns überhaupt Ein für allemal mit kindlich freudiger Geduld in das Leiden als ein schlechthin unentbehrliches göttliches Erziehungsmittel. Auch so wird es nicht aufhören, uns zu schmerzen; aber indem unser Widerstreben gegen diesen Schmerz gebrochen ist, ist auch sein Stachel abgestumpft. Vor allem übersehen wir auch die unerschöpflich reiche

*) Schleiermacher, Predd., I., S. 655: „Ein fröhliches Herz hat keinen sicheren Grund, als wenn jeder seinem Berufe die edle und erfreuliche Seite abgewinnt, und was er zu thun hat von Herzen thut. Wo dieser Kern aller Ruhe und Zufriedenheit fehlt, da muß bald auch die beste natürliche Anlage zu einem heiteren Leben untergehen."

Quelle der Lebensfreude nicht, die in dem wahren Mitgefühl mit der Glückseligkeit der Menschen um uns her uns zu Gebote steht. (Röm. 12, 15.) Ersticken wir in uns die Selbstsucht, die in ihrer kindischen Begehrlichkeit nie wirkliche Glückseligkeit in uns aufkommen läßt*), und erweitern wir unsere Brust zu wahrer Liebe. Kraft dieser besitzen wir die Fähigkeit, alle fremde Glückseligkeit, die in unseren Gesichtskreis fällt, uns zuzueignen und mitzugenießen; ja mit einem reineren Wohlgefühle als wäre sie unmittelbar unsere eigene. Dieß allein ist auch die wahrhaft männliche Gemüthsstellung.**) Endlich aber wähne Keiner, ohne lebendige Hoffnung, die zuversichtlich in die Zukunft hinausschaut, ein freudiges Dasein führen zu können. Bei wem sie, insbesondere die Hoffnung in Beziehung auf die übersinnliche, ewige Welt, kein Element seiner Glückseligkeit ist, oder wenigstens nicht *das vorwiegende*, für den gibt es überhaupt in dem gegenwärtigen Leben keine Glückseligkeit.***)

§. 905. Beide Verfahrungsweisen, die reinigende und die ausbildende, müssen soviel als möglich und je länger desto mehr in einander sein. Wodurch sie sich vollziehen ist eben die Reinigung und die Ausbildung der Triebe (für die Tugend) und des Geschmackes (an der Tugend).

III.

§. 906. Da die Tugend wesentlich Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur ist, und zwar normale oder tugendhafte (§. 612): so ist die Selbstpflicht wesentlich weiter die Pflicht des Individuums, *sich selbst zu tugendhafter Kräftigkeit der Persönlichkeit zu erziehen*. Es eignet aber der Persönlichkeit im Individuum diese Kräftigkeit eben vermöge des *geistigen* Naturorganismus, welchen sie sich mittelst des sittlichen Processes als ihr Eigenthum erzeugt.

---

*) *Marheineke*, S. 436 f..

**) S. die unübertreffliche Ausführung dieser Gedanken in *Fawcetts* Predigten, II., S. 31—41, der Uebersetzung von Schleiermacher.

***) *Fichte*, Einige Vorless. über die Bestimmung des Gelehrten (S. W., B. 6.), S. 340: „In der Aussicht auf die Zukunft liegt der wahre Charakter der Menschheit.“

§. 907. Da die Persönlichkeit Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit in ihrer Einheit ist, so ist die Selbsterziehung zur Kräftigkeit der Persönlichkeit Selbsterziehung zur vollendeten normalen Kräftigkeit und Lebendigkeit des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit in ihrer vollendeten Einheit. Hiernach ist durch sie in dem Individuum auf der einen Seite aus dem Selbstbewußtsein als Sinn der Verstand und zuletzt die Vernunft herauszuarbeiten (§. 188. 199.), und die Persönlichkeit aus der Gewalt zu befreien, welche von vornherein die Empfindung über ihr Selbstbewußtsein ausübt, — und auf der anderen Seite aus der Selbstthätigkeit als Kraft der Wille und zuletzt die Freiheit herauszuarbeiten (§. 188. 200.), und die Persönlichkeit aus der Gewalt zu befreien, welche von vornherein der Trieb über ihre Selbstthätigkeit ausübt. Worauf es bei dieser Selbstpflicht letztlich ankommt, das ist also die Bewältigung einerseits der Empfindung und andererseits des Triebes durch die Persönlichkeit oder ihre Ethisirung, d. i. die Erhebung auf der einen Seite der Empfindung zum in sich klaren Gefühle und auf der anderen Seite des Triebes zur in sich freien Begehrung. (Vgl. §. 174.) Seine natürliche Empfindung zu tugendhaftem Gefühle und seinem natürlichen Trieb zu tugendhafter Begehrung zu erziehen, darin besteht in letzter Beziehung die Selbsterziehung zur Kräftigkeit der Persönlichkeit.

§. 908. Die Folge der normalen Ethisirung der Empfindung und des Triebes ist die Entstehung der Neigungen und der Vermögen und das immer vollständigere In einander eingehen beider (§. 193 bis 195.). Wie daher das Hervortreten der Neigungen und der Vermögen in dem Individuum das Produkt seiner Selbsterziehung zur Kräftigkeit der Persönlichkeit in ihm ist: so ist nun auch die Zeitigung beider, seiner Neigungen und seiner Vermögen zu ihrer vollen tugendhaften Lebendigkeit eine besondere Aufgabe bei derselben. Diese Selbsterziehung ist demnach wesentlich auf der einen Seite zeitigende Bearbeitung der eigenen Neigungen, beides als Stimmungen und als Richtungen, zu ihrer tugendhaften Lebendigkeit, — und auf der anderen Seite zeitigende Bearbeitung der eigenen Vermögen, beides als Wahrnehmungsvermögen und als Einbildungsvermögen, zu ihrer tugendhaften Lebendigkeit, — und zwar beider unter beiderlei Charakter, dem individuellen und dem universellen, also des Wahrnehmungs-

vermögens sowohl als Geschmack (Vermögen zu genießen) als als Beurtheilungsvermögen (Vermögen zu erwerben) und des Einbildungsvermögens sowohl als Phantasie (Vermögen anzuschauen) als als Vorstellungsvermögen (Vermögen vorzustellen). (Vgl. §. 240.)

Anm. Auch die volle Lebendigkeit der Neigungen — beides als Stimmungen und als Richtungen —, aber freilich zugleich auch ihre vollendete Harmonie, wird wesentlich mit erfordert zur Tugend, die nach dieser Seite hin ihren graden Gegensatz in der Apathie hat.

§. 909. Das reinigende Verfahren bei der Selbsterziehung zur tugendhaften Kräftigkeit der Persönlichkeit geht, da die Unkräftigkeit der Persönlichkeit ihre letzte Ursache in dem natürlichen Hange zur Sünde hat (§. 486.), vor allem auf die völlige Ausscheidung dieses angebornen sündigen Hanges aus dem Individuum, und demnächst auf die Wiederaufhebung alles desjenigen, was das Produkt desselben in seiner Entwickelung ist. Dieser natürliche sündige Hang ist in allen seinen Formen und auf allen Stufen seiner Entwickelung Objekt des hier in Rede stehenden Reinigungsprocesses. Also ebenso als selbstsüchtiger wie als sinnlicher Hang, und gleich sehr auf der bloß natürlichen Potenz (auf der Potenz der bloßen sittlichen Rohheit) oder als sittliche Schwäche, beides als sittliche Stumpfheit und als sittliche Trägheit, — und auf der geistigen Potenz (auf der Potenz der Bösheit), und zwar auf beiden Abstufungen derselben, als böse Lust, Beides als Irrthum und als Begierde, — und als Sucht, Beides als Wahn und als Leidenschaft. (S. §. 486—493.) Von allen diesen mannigfachen Formen des natürlichen sittlichen Verderbens fehlt wegen der wesentlichen Einheit der Untugend (§. 708. 729.) bei jedem Individuum keine einzige ganz, wiewohl sie bei jedem in specifisch verschiedenen Mischungsverhältnissen vorkommen. Demnächst geht das reinigende Verfahren näher auf die vollständige Ausreinigung des Individuums von den der tugendhaften Kräftigkeit der Persönlichkeit speciell entgegenstehenden Untugenden, nämlich theils von der Unkräftigkeit der Persönlichkeit in ihren vier Hauptformen, dem Kleinmuth, dem Leichtsinn, der Feigheit und der Trägheit, theils von der falschen Kräftigkeit der Persönlichkeit*) wiederum in ihren vier Haupt-

*) »S. Novalis, II., S. 180.«

formen, der Eitelkeit, dem Stolz, dem Eigensinn und dem Trotz (§. 716.). Die Unkräftigkeit der Persönlichkeit wird durch Abhärtung behoben, die falsche Kräftigkeit derselben durch Brechung, beidemale beider, des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit. Namentlich ist auch die Verstimmtheit der Persönlichkeit zu pathologisch-affektmäßiger Reizbarkeit, welche die natürliche Folge der Alteration der Persönlichkeit im Individuum durch die Sünde (§. 461.) ist, d. i. die Hypochondrie (§ 673.), mit auszureinigen durch die Selbsterziehung zu tugendhafter Kräftigkeit der Persönlichkeit, und zwar die asthenische oder ängstliche Hypochondrie durch Abhärtung, die hypersthenische oder verdrießliche durch Brechung.

Anm. Die Abhärtung des Selbstbewußtseins besteht in der Befreiung desselben von der Distraktion, in der Zuziehung desselben zu der Fähigkeit zu abstrahiren. Das Selbstbewußtsein muß aber auch gebrochen werden, d. h. es muß ihm seine Caprice, sein Eigensinn ausgetrieben werden.

§. 910. Das ausbildende Verfahren bei der Selbsterziehung zur tugendhaften Kräftigkeit der Persönlichkeit geht auf die vollständige Entfaltung der Persönlichkeit, also näher des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit, in der vollen Lebendigkeit ihrer normalen Funktionen in dem Individuum durch Uebung. Worauf es hierbei angetragen werden muß, das ist die vollständige Hervorbildung der vier Hauptformen der tugendhaften Kräftigkeit der Persönlichkeit, des Muthes, der Besonnenheit, der Tapferkeit und der Beharrlichkeit (§. 641.).

§. 911. Beide Verfahrungsweisen, die reinigende und die ausbildende, müssen so viel als möglich und je länger desto mehr in einander sein.

IV.

§. 912. Die tugendhafte Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum ist nach der einen Seite hin tugendhafte Kräftigkeit derselben im Verhältniß zu seiner eigenen materiellen Natur, d. i. tugendhafte Selbstbeherrschung (§. 614.). Demnach ist die Pflicht der Selbst-

erziehung zur tugendhaften Kräftigkeit der Persönlichkeit näher nach der einen Seite hin die Pflicht des Individuums, sich selbst zu tugendhafter Selbstbeherrschung zu erziehen.

§. 913. Das reinigende Verfahren geht bei ihr auf die völlige Ausreinigung des Individuums einerseits von aller Selbstknechtschaft, und zwar in ihren vier Hauptformen, der Launenhaftigkeit, der Befangenheit, der Zügellosigkeit und der Ungeduld, und andererseits von aller falschen Selbstbeherrschung, und zwar ebenfalls in ihren vier Hauptformen, der Verstellung, der Sophisterei, der Ziererei und der Heuchelei (§. 717.), — das ausbildende auf die vollständige Hervorbildung der vier Hauptformen der tugendhaften Selbstbeherrschung, der Gelassenheit, der Unbefangenheit, der Enthaltsamkeit und der Geduld (§. 642.). Beide Verfahrungsweisen, die reinigende und die ausbildende, müssen so viel als möglich und je länger desto mehr in einander sein.

Anm. 1. Das reinigende Verfahren bei dieser Selbstpflicht hat ein Hauptaugenmerk zu nehmen auf die Ausreinigung unserer Stimmungen von allem, was in ihnen sinnliche (nervöse) Verstimmung ist*), sei es nun abnorme Depression oder abnorme Exaltation, und unserer Richtungen von allem, was in ihnen sinnliche Sympathie und Antipathie ist, z. B. gegen gewisse Menschen, Thiere, Töne, Gerüche, Geschmäcke. (Man muß dahin arbeiten, daß einem alles schmeckt.) Heiterkeit als herrschende Grundstimmung ist ein wesentliches Kriterium der Selbstbeherrschung. Vgl. Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 611 f., Beil., S. 158.

Anm. 2. Zur Selbstbeherrschung gehört insbesondere auch die Herrschaft über die Zunge und die Verschwiegenheit.**)

---

*) Vgl. Reinhard, a. a. O., II., S. 508. f.

**) Hirscher, a. a. O., III., S. 281. f.: „Der Offenheit geht die Verschwiegenheit zur Seite, nicht bloß zurückhaltend in Gegenwart des entschieden Schwachen oder Böswilligen, sondern rückhaltend überhaupt, sobald kein Grund zum Reden da ist. Die Verschwiegenheit ist die Vor- und Umsicht der Liebe; sie ist aber noch mehr: auch die Macht der Herrschaft über seine Zunge. Wie unbändig ist dieses Glied! Und wie Wenige haben es in ihrer Gewalt! Jak. 3, 2 f." Vgl. auch Matth. 12, 36. 37.

V.

§. 914. Die Selbstbeherrschung ist aber selbst wieder näher theils Gesundheit, theils Reinheit (§. 614.). So ist nun die Pflicht, sich selbst zu tugendhafter Selbstbeherrschung zu erziehen, bestimmter die Pflicht, sich selbst einerseits zu tugendhafter Gesundheit und andererseits zu tugendhafter Reinheit zu erziehen.

§. 915. Die Pflicht der Selbsterziehung zu tugendhafter Gesundheit hat zu ihrer Aufgabe die Qualifikation der eigenen materiellen Natur des Individuums, beides der somatischen und der psychischen, und so zwar jeder von beiden mittelst der andern, zum Dienst seiner Persönlichkeit als ihr Organ. Sie strebt in diesem Sinne die volle Gesundheit der Empfindungen, der Sinne, der Triebe und der Kräfte, beides der somatischen und der psychischen, an. Aber auch nur in diesem Sinne. Denn wie das sinnliche Leben überhaupt lediglich um der sittlichen Wirksamkeit willen einen Werth hat, so ist auch die Gesundheit nur in dieser Beziehung ein sittliches Gut. Die Verzärtelung und Verweichlichung des sinnlichen Leibes, die Angst und Furcht vor jedem Einfluß, der der Gesundheit schädlich werden könnte, muß uns eben so fremd sein wie die Gleichgültigkeit in dieser Beziehung.*)

§. 916. Auch unsere Selbstpflicht hat sich durch ein doppeltes Verfahren zu vollziehen, — ein reinigendes, also durch die vollständige Ausreinigung des Individuums von aller Krankheit, die dem natürlich sündigen Menschen von Haus aus habituell ist, — und ein ausbildendes, also durch die allseitige Belebung seiner sinnlichen Gesundheit, nämlich mittelst der Abhärtung und der Uebung des sinnlichen Naturorganismus, — und zwar so viel als möglich und je länger desto mehr auf beiden Wegen in Einem. Die Hauptschwierigkeit dabei liegt auf der Seite des reinigenden Verfahrens. Denn daß es unsere Pflicht ist, für die Wiederherstellung unserer gestörten Gesundheit Sorge zu tragen, und zwar auf dem in der sittlichen Gemeinschaft hierfür ausdrücklich geordneten Wege, d. i. mittelst des

*) Marheineke, Theol. Moral, S. 319. ff.

Gebrauches ärztlicher Hülfe*), das kann freilich gar keinem Zweifel ausgesetzt sein; allein in wie weit auf der einen Seite der Arzt hemmend in die Berufsthätigkeit des Kranken eingreifen darf im Interesse der Gesundheit desselben, und auf der anderen Seite der Kranke in Ansehung einer zeitweisen Verzichtleistung auf seine Berufsthätigkeit, auch so weit sie ihm faktisch noch möglich ist, sich den Forderungen des Arztes zu unterwerfen hat, — dafür läßt sich überaus schwer eine probehaltige Formel aufstellen. Nämlich für den Fall chronischer Krankheiten; denn bei den akuten ist dem Patienten in der Regel die Möglichkeit, seine Berufsthätigkeit fortzusetzen, schon durch die Natur selbst abgeschnitten, und dieß ohnehin nur für eine bestimmt vorauszuermessende und verhältnißmäßig kurze Zeit. Letztlich kann in solchen Fällen allerdings nur die individuelle Instanz und der Grundsatz des Einzelnen entscheiden; in einer Zeit jedoch wie die unserige, in welcher man sich in dieser Beziehung so allgemein zu dem weichlichen Grundsatze hinneigt, thut es wohl sehr Noth, daß Jeder sich darüber genau prüfe, ob er nicht vielleicht von Rechts wegen auf die Seite des strengen Grundsatzes hinübertreten sollte. Jedenfalls muß bei allen chronischen Krankheiten unser Absehen entschieden darauf gerichtet sein, so viel nur immer möglich die Selbstständigkeit unseres geistigen Lebens gegenüber unserem sinnlichen Leben zu erhöhen, und also den (hemmenden) Einfluß von diesem auf jenes möglichst zu überwinden und zu schwächen. Das geistige Leben darf ja doch nicht geschwächt werden um des sinnlichen willen; und je unzweideutiger unser sinnlicher Naturorganismus seinem Untergange entgegeneilt, desto mehr müssen wir unser geistiges Leben von ihm zu emancipiren suchen, nicht aber etwa umgekehrt in demselben Verhältniß dieses nur noch mehr an die Herrschaft von jenem hingeben.

Anm. 1. Die befriedigendste Erörterung des zuletzt berührten Punktes findet sich in Schleiermacher's geistvoller akademischen Abhandlung „Ueber Platons Ansicht von der Ausübung der Heilkunst", S. W., Abth. III., B. 3, S. 271—290. Als Plato's Ansicht von dem fraglichen Gegenstande stellt Schleiermacher hier, S. 275. f., Folgendes auf: „In Krankheitsumständen sollen wir uns

*) Reinhard, a. a. O., II., S. 613—622.

dem Arzt hingeben zu einfachen Versuchen mit schnell wirkenden Mitteln. Wenn aber durch solche Mittel das Uebel nicht bald besiegt würde: so sei auch kein weiterer Verkehr mit dem Arzt zulässig, und Jeder müsse bei allen Leiden, welchen nicht ein schneller Ausgang gewiß ist, anstatt sich auf eine langwierige Behandlung und zeitkostende Verordnungen einzulassen, mit demjenigen Zustande vorlieb nehmen, der aus der Einwirkung einer wohlgeordneten Seele hervorgeht und den man die Gesundheit des guten Willens nennen möchte." Dieser Theorie tritt nun auch Schleiermacher selbst bei. Sie sei, sagt er S. 276., „offenbar für die Kranken einfach und wenigstens insofern leicht zu befolgen, als niemals eine Ungewißheit eintreten werde, was zu thun sei, da bei unserer Weise wohl Jeder oftmals schwanke, ob er nicht doch der Pflege eines schwächlichen Körpers mehr einräume als billig, und ob er sich nicht schämen sollte, die heilkundigen Männer auf solche Weise, wie häufig geschieht, zu bemühen." Im weiteren Verfolg bemerkt er, der thätige Mann habe, wenn der Arzt Anstalt mache zu einer langwierigen Behandlung, nicht Zeit, auf solche Weise krank zu sein, nämlich seine Geschäfte lange im Stiche lassend. Indem er von den „langwierigen Behandlungen" spricht, die auf ganz unbestimmte Zeit hinaus den ganzen Menschen nur zum Pfleger und Aufwärter seiner Krankheit machen, um die er sich den ganzen Tag abmüht, sagt er, ein solches Verhalten heiße in der That, wie Plato es nenne, „sich den Tod lang machen, und den Einen grandiosen Akt des Sterbens durch unzählige eingelegte Pausen zu einer nichts bedeutenden Zeit ausdehnen, oder aus Furcht des Todes sein Leben lang ein Knecht sein" (S. 279. f.); auch leuchte es ein, wie unwürdig weichlich alles sei, was dem gleiche (S. 280.). Demnach steht ihm als Regel fest, „daß eine ärztliche Behandlung, welche die Fähigkeit nicht wiederherstellt, das Seinige zu verrichten, auch von dem, der etwas zu verrichten hat, nicht angenommen werden darf." (S. 278.) Diesen Fall angenommen, daß die Krankheit nicht zu heben ist, fragt er, ob denn dann der Kranke von dem Arzt verlangen könne, „daß er Mühe und Fleiß an ihn wende, um ihn in diesem kranken Zustande so lange als möglich zu erhalten", und gibt zur Antwort: „Ich glaube wenigstens, der Arzt thäte nicht recht, es zu gewähren, denn er würde nach Platon nicht das Seinige verrichten; denn den Leib zu erhalten, wie er eben ist, dieses Geschäft ist ihm nicht übertragen, sondern dem Koch." (S. 281). „Umgekehrt aber" — fährt er bald nachher fort — „wenn nun die Krankheit eine solche langwierige ist, bei welcher ja

doch immer noch einige Thätigkeit übrig bleibt, und wo demnach dieses Beides in Betrachtung kommt, daß die Krankheit eine Störung ist in den organischen Funktionen, und daß sie eine Hemmung ist der Berufsthätigkeit: darf alsdann der Arzt diese Hemmung durch seine Vorschriften noch vergrößern, damit vielleicht jene Störung etwas geringer werde? Dieß ist die falsche Rechenkunst, worauf vorzüglich Plato's Tadel geht, und was auch bei uns so ungeheuer übertrieben zu werden scheint." (S. 281.) Zum Schlusse bemerkt er noch S. S. 289.: „Nur das Eine wird auch Platon zugeben, daß so wie Jeder sich seine Thätigkeit im Staate doch wählt mit Rücksicht auf seine körperlichen Anlagen, so auch einer durch einen gänzlich veränderten Gesundheitszustand genöthigt werden kann, seiner bisherigen Berufsthätigkeit zu entsagen, und eine andere an ihre Stelle zu setzen. Allein nicht Rücksicht auf die Gesundheit soll eigentlich dergleichen Entschlüsse hervorbringen, sondern rein die Fürsorge für die Sache selbst, daß sie nicht, wenn wir als schlechte Arbeiter daran gehen, durch uns Schaden leide."

Anm. 2. Alle absichtlichen Verstümmelungen des eigenen sinnlichen Leibes sind, wie sich von selbst versteht, unbedingt pflichtwidrig. S. Reinhard, a. a. O., II., S. 510. So weit aber wird es doch in dieser Beziehung nicht leicht Jemand mit dem moralischen Rigorismus treiben wollen wie Kant, der es für „einen partialen Selbstmord" erklärt, „einen Zahn zu verschenken oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines Anderen zu pflanzen." S. Tugendlehre, S. 252. (B. 5.)

VI.

§. 917. Andererseits ist die Pflicht der Selbsterziehung zu tugendhafter Selbstbeherrschung die Pflicht des Individuums, sich selbst zu tugendhafter Reinheit zu erziehen.

§. 918. Die Aufgabe, welche sich bei dieser Selbstpflicht stellt, ist die Erzielung der völligen Freiheit des Individuums von jedem seine Persönlichkeit bestimmenden oder wenigstens mitbestimmenden Einflusse seiner materiellen Natur, d. h. von jeder Verunreinigung durch das in der Materialität wurzelnde sündige Princip, Beides als sinnliches und als [illegible] (§. 614., vgl. §. 184.). Zu dieser Reinheit g[illegible] [illegible]n Funktionen die Per-

sönlichkeit in ihren Funktionen nicht stören nnd nicht verfälschen, dadurch daß sie sich in ihrer rohen Natürlichkeit in dieselben einmischen, — sondern es gehört zu ihr wesentlich auch, daß in dem Individuum die sinnlichen Funktionen, sofern sie nicht schlechthin naturnothwendige sind, niemals rein als solche vorkommen, sondern immer nur als ausdrückliche Vermittelungen der persönlichen Funktionen. Die Reinheit schließt also jede Genußsucht schlechthin aus, die selbstsüchtige ebensowohl als die sinnliche, d. h. jedes Handeln um einer durch dasselbe zu bewirkenden Lustempfindung willen. Sie betrifft demnach auch keineswegs bloß die geschlechtlichen Verhältnisse (in der Ehe nicht minder als außer derselben*)), in welchen allerdings alle Fäden der menschlichen Sinnlichkeit zusammenlaufen, sondern die gesammte individuelle menschliche Person überhaupt nach allen ihren Seiten, ja selbst die äußere Erscheinung derselben, namentlich auch in ihrer Bekleidung (§. 383. Anm.), die ja mit zu ihrem vereigenthümlichten Eigenbesitz gehört, in Beziehung auf welche sie einerseits die Züchtigkeit (1 Tim. 2, 9. 1 Pet. 3, 3) und andererseits die Reinlichkeit ist. Insbesondere liegt in ihrem Bereiche bestimmt auch der Ernährungstrieb mit der Gaumenlust, so daß alle Leckerhaftigkeit und Feinschmeckerei entschieden sittliche Unreinigkeit ist, — und deßgleichen die ganze ästhetische Sinnlichkeit mit allem ihrem schillernden Schmuz. Und ebenso bezieht sie sich nicht minder auf die innere**) wie auf die äußere Seite des Handelns, und betrifft das Ganze der sittlichen Funktion, einerseits von der dunkelsten Gefühlsregung und dem flüchtigsten inneren Bilde bis zur Gebehrde und zum lauten Worte, und andererseits von der leisesten Begehrung***) bis zur vollzogenen That.

Anm. 1. Unser Begriff der Reinheit fällt ganz zusammen mit dem neutestamentlichen Begriffe der *ἁγνεία*. S. 2 Cor. 6, 6. C.

---

*) Vgl. 1 Theff. 4, 4 f. Hebr. 13, 4.

**) *Ἐκ τῆς καρδίας* kommen nach Matth. 15, 19 die *μοιχεῖαι* und die *πορνεῖαι*. Jac. 4, 8 wird Beides ausdrücklich gefordert, das *καθαρίζειν χεῖρας* und das *ἁγνίζειν καρδίας*.

***) Matth. 5, 27. 28: *Πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς, ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.* Vgl. dazu Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 609. 627. Beil., S. 158.

7, 11. C. 11, 2. 1 Tim. 4, 12. C. 5, 2. 22. Jac. 3, 17. C. 4, 8. 1 Petr. 2, 22. C. 3, 2. 1 Joh. 3, 3; vgl. Ap.-G. 21, 24. 26. Ebenso deckt er sich im Wesentlichen mit dem, was Schleiermacher in seiner „Christlichen Sitte“, S. 607 ff., die Keuschheit nennt, nämlich, wie er ausdrücklich bemerkt, die Keuschheit „im weiteren Sinne“, „in Beziehung auf jede sinnliche Lust“. Er stellt sie ebenfalls der neutestamentlichen ἁγνεία gleich, und definirt sie als „die Negation aller Mitwirkung der sinnlichen Lust in der Gestaltung des sittlichen Lebens“. Die Keuschheit in diesem weiteren Sinne ist ihm „ein Zustand, in welchem die Selbstbeherrschung nicht mehr nöthig ist;“ sie ist ihm also „so wenig die natürliche Unerregbarkeit (die natürliche ἀπαθεία) als die Ueberwältigung der schon erregten Begierde“. Vgl. auch S. 627. f.

Anm. 2. In Ansehung der Geschlechtsfunktionen wird zur Reinheit erfordert, daß sie lediglich als Aeußerungen der Geschlechtsliebe statt haben. Ebenso nimmt der Reine auch Speise und Trank zu sich nicht um der Restauration seines sinnlichen Lebens an und für sich willen, sondern um der durch die Restauration seines sinnlichen Lebens bedingten Erfrischung seines persönlichen Lebens willen. Auch aus diesem Gesichtspunkte erscheint der gesellige Genuß der Nahrung als der sittlich würdigste. Die Reinheit schließt überhaupt jede Genußsucht aus, d. h. sie schließt bei dem Aneignen, welches wesentlich von einem Genießen konkomitirt ist, jede auf dieses Genießen an und für sich und um sein selbst willen, also nicht eigentlich auf das Aneignen selbst gehende Tendenz aus*). Ueber diese Genußsucht ist insbesondere Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 474. f., zu vergleichen. Er lehrt hier: Lust und Unlust dürfen niemals an und für sich Gegenstände des Handelns sein; es kann also auch niemals eine sittliche Aufgabe, niemals eigentlicher Zweck sein, die Summe angenehmer und unangenehmer Empfindungen zu vergrößern oder zu verringern. Und das gilt nicht nur von Lust oder Unlust auf dem Gebiete des am meisten sinnlichen Lebens, sondern von allen Gebieten überhaupt. Ja es gilt selbst vom Analogon der Seligkeit des Christen, welches als Genuß zu suchen auch keine sittliche Aufgabe ist. — Die Genußsucht, besonders auch die sinnlich-

*) Vorländer, Wissensch. d. menschl. Seele, S. 374.: „Die Seele erstarrt in jeder Lust, wenn sie sich [illegible] ie angemessene geistige Thätigkeit hingibt.“

ästhetische, hängt eng zusammen mit dem Luxus, der überhaupt ein Hauptheerd der Unreinheit ist.

Anm. 3. Ueber die Unreinlichkeit vgl. Reinhard, a. a. O., II., S. 601—606. Da die Bekleidung mit zum vereigenthümlichten Eigenbesitz gehört, und sich so in ihr bestimmt die Individualität und der Charakter abspiegelt, so hat die Reinlichkeit und Unreinlichkeit in Ansehung derselben eine sehr bestimmte Beziehung zur Sittlichkeit des Individuums.

Anm. 4. Die heil. Schrift hebt bei der Reinheit vorzugsweise die hohe Bedeutung hervor, welche ihr nach der religiösen Seite hin zukommt. Die reines Herzens sind (vgl. Ps. 51, 12) werden Gott schauen: Matth. 5, 8. Die Weisheit von oben ist vor allem anderm rein (ἁγνη): Jac. 3, 17. Die Unreinen aller Gattungen werden das Reich Gottes nicht ererben: 1 Cor. 6, 9. 10. Gal. 5, 19—21. Off. 22, 15. Dagegen ist die ἁγνεία des Herzens und deß Wandels eine wesentliche und charakteristische Eigenschaft des Christen: 1 Petr. 3, 2. 1 Tim. 4, 12, der als solcher sein Fleisch gekreuzigt hat sammt den Lüsten und Begierden: Röm. 6, 1—24. Gal. 5, 24. Vermöge des Verhältnisses, in welchem der Christ durch den ihm seiner geistigen Natur nach einwohnenden heiligen Geist Christi (§. 773.) zu Christo steht, als auch seinem (geistigen) Leibe nach Glied am „Leibe Christi", erhält für ihn die Reinheit und namentlich die Keuschheit noch eine ganz eigenthümliche Bedeutung, welche Paulus 1 Cor. 6, 13—20 nachdrucksvoll hervorhebt. Vgl. Harleß, a. a. O., S. 166 f.

§. 919. In letzter Beziehung beruht die hier fragliche Selbstpflicht auf der sittlichen Behandlung unserer Empfindungen und unserer Triebe. (Denn s. §. 643., Anm. 2.) Es kommt daher bei ihr ganz besonders auf die strenge Ueberwachung eben dieser an, also auf die Ueberwachung einerseits unseres Gefühles und unserer Phantasie, unseres Ahnungs- und Anschauungslebens, mithin auch unseres Kunstlebens, — und andererseits unserer Begehrungen und unseres Geschmackes, unseres Aneignens und Genießens, mithin auch unseres geselligen Lebens. Ganz vorzugsweise wollen Phantasie und Geschmack zu völligster Reinheit, d. h. zu völliger Freiheit von jeder Genußsucht erzogen sein.

§. 920. Das reinigende Verfahren bei dieser Selbstpflicht*)

---

*) Gal. 5, 24. Col. 3, 5.

geht auf die vollständige Ausreinigung des Individuums einerseits von aller Unreinheit, und zwar in ihren vier Hauptformen, der Schamlosigkeit, der Lüsternheit, der Unkeuschheit und der Ueppigkeit, in ihren mannigfaltigen Schattirungen von der bestialischen Rohheit an bis zu ihrer gleißendsten weltlichen Verfeinerung hin, — und andererseits von aller falschen Reinheit, und zwar ebenfalls in ihren vier Hauptformen, der Prüderie, der Skrupulosität, der Selbstentsinnlichung und dem Quietismus (§. 718.). Keiner ist frei von irgend einem Maße dieses Unflathes. Da die Unreinheit ihre Quelle letztlich in dem abnormen Zustande unseres sinnlichen (somatisch-psychischen) Lebens hat, so muß das reinigende Verfahren hierbei sich vor allem auf diesen selbst als die physische Ursache der zubehebenden sittlichen Krankheit richten. Diese Abnormität des sinnlichen Lebens besteht nun einerseits in einer abnormen Stärke, andererseits in einer abnormen Schwäche seiner Funktionen, und zwar immer in Beidem zugleich, nur in verschiedenen Mischungsverhältnissen. Der abnormen Stärke des sinnlichen Lebens ist durch Kasteiung entgegenzuarbeiten*), zu der die unausgesetzte Mäßigkeit und namentlich auch das Fasten gehört, nebst allen den mannigfachen Uebungen der Enthaltsamkeit (Marc. 9, 28. 29. Col. 3, 5. 1 Petr. 4, 1), — der abnormen Schwäche durch Leibespflege (Röm. 13, 14). Die Kasteiung darf jedoch nie in eine Verwüstung des sinnlichen Lebens ausarten (vgl. oben §. 873.)**), sowie die Leibespflege nie in eine Wollustpflege (Röm. 13, 14). Das ausbildende Verfahren***) geht auf die vollständige Herausbildung der vier Hauptformen der tugendhaften Reinheit, der Schamhaftigkeit, der Nüchternheit, der Keuschheit†) und

---

*) Harleß, a. a. O., S. 166.: Geistige Diät sichert mehr vor unkeuscher Begierde als leibliche Diät. Man wird nicht durch das leibliche Alter, sondern durch Herzensbelehrung keusch."

**) Auch Matth. 5, 29. 30 steht hiermit nicht im Widerspruche.

***) Gal. 5, 16.

†) Fichte, Staatslehre, S. 480. (S. W., B. IV.): „Unverletzte Keuschheit in Ehren halten und Heiligen unserer Person von Jugend an ist das einzige Mittel Alles zu werde[illegible] können nach der uns verliehenen Kraft im ewigen Rathe Gotte[illegible] derselbe[illegible] ganz sicher und unfehlbar eine Zerstückel

der Mäßigung (§. 643.). Beide Verfahrungsweisen, die reinigende und die ausbildende, müssen so viel als möglich und je länger desto mehr in einander sein.

VII.

§. 921. Nach der anderen Seite hin ist die tugendhafte Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum tugendhafte Kräftigkeit derselben in seinem Verhältnisse zu der ihm äußeren materiellen Natur, überhaupt zu seiner Außenwelt, d. i. tugendhafte Macht (§. 615.). Die Pflicht der Selbsterziehung zur tugendhaften Kräftigkeit der Persönlichkeit ist dem gemäß nach einer zweiten Seite hin die Pflicht des Individuums, sich selbst zu tugendhafter Macht zu erziehen. Die Macht nun ist selbst wieder zweiseitig, indem sie theils Macht des Individuums in seinem Verhältnisse zur unpersönlichen äußeren materiellen Natur, d. h. Vermöglichkeit ist, theils Macht desselben in seinem Verhältnisse zu anderen menschlichen Einzelwesen, d. h. einerseits Selbstständigkeit und andererseits Gewichtigkeit. Hiernach scheidet sich die hier in Rede stehende Selbstpflicht wieder in eine Mehrheit von specielleren einander beigeordneten Pflichten.

§. 922. Zunächst also schließt sie die Pflicht des Individuums in sich, sich selbst zu tugendhafter Vermöglichkeit zu erziehen.

§. 923. Diese Pflicht ist näher die Pflicht, sich in tugendhafter Weise Gelehrsamkeit und Reichthum zu erwerben, d. h. die Pflicht der tugendhaften Wahrheitsliebe und Wohlstandsliebe. Das auf den Erwerb der Gelehrsamkeit und des Reichthumes gerichtete Bestreben ist also, sofern nur bei ihm die sittlich richtigen Mittel angewendet werden, pflichtmäßig, und freiwillige Unwissenheit und freiwillige Armuth sind weit entfernt sittliche Vollkommenheiten zu sein. Es soll vielmehr Jeder, so viel er unter seinen Verhältnissen vermag, auf rechtmäßigen Wegen sich Wissen und Eigenbesitz zu erwerben suchen. Nur was den Letzteren betrifft, hat dieß

mit irgend welchem Scheine bezweifelt werden können. Aber dieser Schein wird schon durch die Erfahrung unmittelbar widerlegt. Denn sie zeigt auf die betrübendste Weise, wie die Armuth eine ergiebige Quelle sittlicher Verschlechterung des Individuums (namentlich eine Veranlassung zur fein berechnenden Raffinerie des Eigennutzes und zur Pfiffigkeit gleicherweise wie zur Niederträchtigkeit), und tiefen sittlichen Verderbens der Gesellschaft ist, während dem gegenüber die Bemühung um die Erwerbung und Erhaltung eines eigenen Vermögens bei rechter Gesinnung eine Schule vielfacher heilsamer sittlicher Uebungen gewährt*). Wiewohl mit Beiden, dem eigentlichen Reichthume und der eigentlichen Armuth, besondere sittliche Gefahren verbunden sind, und im Allgemeinen ein mäßiger Wohlstand ohne Ueberfluß in sittlicher Beziehung das Günstigste ist**), so läßt sich doch in abstracto durchaus kein Maß feststellen, über welches hinaus eine Vermehrung des Eigenbesitzes nicht mehr gesucht werden dürfte, zumal Reichthum und Armuth sehr relative Begriffe sind***). Nach einem angemessenen Wohlstande zu streben, ist ausnahmslos für Jeden Pflicht, da er die Bedingung des glücklichen sittlichen Gedeihens ist†).

---

*) Reinhard, a. a. O., IV., S. 549: „Bei der Erwerbung, Erhaltung und Anwendung des Vermögens finden immerwährende und mannigfaltige moralische Uebungen statt, und Wohlhabenheit auf eine rechtmäßige Weise erwerben und brauchen, heißt nichts anderes als sich zu sehr wichtigen Tugenden gewöhnen und an der Besserung seines Herzens arbeiten."

**) S. schon Spr. 30, 7. 8. (Vgl. Matth. 19, 23. 24. Luc. 18, 24. 25.) Reinhard, a. a. O., IV., S. 549: „Es ist eine alte und durch die Erfahrung aller Jahrhunderte bestätigte Wahrheit, daß der Zustand, wo man sein gutes Auskommen hat, ohne die Verlegenheiten der Armuth auf der einen und die Versuchungen, welche mit dem Reichthume verknüpft sind, auf der anderen Seite zu empfinden, für die Sittlichkeit der vortheilhafteste ist, daher man auch in dem Mittelstande, wo jenes Auskommen ohne Ueberfluß das Gewöhnliche ist, in der Regel die meiste Tugend antrifft. Bei solchen Vermögensumständen lernt man sich nämlich mäßigen und beherrschen, wie der Arme, und bleibt doch in Absicht auf die Mittel der Bildung und auf die Kraft, Gutes zu thun, nicht allzuweit hinter dem Reichen zurück; gewissermaßen sind in diesem mittleren Zustande die moralischen Vortheile beisammen, welche die beiden äußersten nur einzeln gewähren können." Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 392.

***) Hirscher, a. a. O., II., S. 375.: „Reich ist wer über seinen Bedarf besitzt, arm wer weniger."

†) Vgl. Marheineke, [illegible] S. 391. f.

Darauf soll Jeder einen hohen Werth legen, daß er sein sorgenloses Auskommen habe, auf das, was darüber hinaus ist, aber nur einen geringen. Wie es nicht nur erlaubt, sondern gradezu pflichtmäßig st, den schon vorhandenen Eigenbesitz als Mittel zur Erwerbung von neuem zu gebrauchen, so kann auch gegen das Darleihen von Kapitalien gegen Zinsen, wenn sie anders der Billigkeit gemäß bemessen sind*), sittlich gar kein Bedenken statt finden. Es liegt ja darin ein besonderes wichtiges Förderungsmittel des öffentlichen Verkehres. Nur ist natürlich jeder Wucher unbedingt verboten. Es ist aber freilich sehr schwierig, die Grenzen desselben, wenn sie gleich im einzelnen konkreten Falle nicht leicht zweifelhaft bleiben können, in abstracto gemeingültig festzustellen. Das Gleiche gilt auch von dem übertriebenen und ungerechten Gewinn im Handel**). Die sichere Entscheidung kann hier immer nur die individuelle sittliche Instanz treffen. Nur so viel bleibt unverrückbar fest, daß hier überall die Rücksicht auf die Forderungen der Liebe und der Billigkeit den Ausschlag geben muß***). Seinen Eigenbesitz durch Anrufung der Rechtshülfe zu beschützen, und also vor Gericht zu processiren, muß natürlich erlaubt sein, wenn es irgend eine Sicherheit des Eigenbesitzes geben soll bei dem Verkehre mit demselben. Unter einer anderen Voraussetzung wäre das Fortbestehen der bürgerlichen Gesellschaft oder gar des Staates durchaus unmöglich. Die gerichtliche Streitführung ist grade diejenige Schlichtung der über den Eigenbesitz unvermeidlich entstehenden Streitigkeiten, bei welcher die schlechten Leidenschaften der Streitenden am meisten in Schranken gehalten werden. Im Falle des wirklich zweifelhaften Rechtes — und dieser ist bei dem Processe durchgängig die Voraussetzung, — wird es eben durch den Rechtsstreit für die litigirenden Parteien möglich, ihrer Streitsache gegenüber eine durchaus objektive und leidenschaftslos unbefangene Stellung zu gewinnen. Im Interesse des Staates liegt es bestimmt, daß Jeder

*) v. Ammon, a. a. O., III., 1, S. 194.: „Die Bestimmung billiger Zinsen ist schon ein Beweis des Wohlwollens, der halbe oder gänzliche Erlaß derselben aber ein Geschenk, das als eine Wohlthat betrachtet werden muß."

**) Vgl. Reinhard, a. a. O., III., S. 35., de Wette, a. a. O., III., S. 384. f.

***) Vgl. Reinhard, a. a. O., III., S. 35.

es mit seinem Rechte ernstlich nehme in den von ihm ausdrücklich geordneten Wegen. Das Unrecht gehen lassen und ungrade grade sein lassen, ist ein sittlicher Indifferentismus, der ebenso unwürdig ist als verderblich für das sittliche Gemeinwesen *). Der Einzelne aber darf freilich bei allen Differenzen über den Eigenbesitz die Rücksichten der Liebe, der Billigkeit und der Großmuth nicht aus dem Auge verlieren. Weder bei der Frage, ob im einzelnen Falle die Rechtshülfe anzurufen sei oder nicht, noch unter dem Processiren selbst **). Er soll allen gerichtlichen Streitigkeiten so viel nur immer sittlich thunlich ist ausweichen, seines materiellen Schadens ungeachtet, — auch rein um der Erhaltung des Friedens willen gern nachlassen von der Strenge seines Rechtes, und allezeit zum gütlichen Vergleiche bereit sein. Und ebenso darf er nie unbeachtet lassen, in wiefern das Verfolgen seines Rechtes sich mit seiner besonderen Lebensaufgabe und seinem Berufe verträgt oder nicht. Denn diese in wesentlichen Beziehungen über jenem zu versäumen, würde pflichtwidrig sein ***). Sich der Glücksspiele als

---

*) Fichte, Sittenl., S. 310. (B. IV): „Die ungerechte Handlung soll schlechterdings nicht gelingen, sondern sie muß vereitelt werden."

**) Fichte, ebendas.: „Ich soll sonach vor dem Gerichtshandel, während desselben und nach ihm meinen Gegner stets als eine vernünftige und moralische Person betrachten und behandeln."

***) Hierüber vgl. die Bemerkungen Schleiermachers, Chr. Sitte, S. 264.: „Biblisch die Sache betrachtet, ist das Centrum die paulinische Stelle Röm. 13, 1 ff., nach welcher das Recht, die Obrigkeit zu Hülfe zu rufen wegen Verletzungen, durchaus begründet ist. In Beziehung auf den Gegenstand ist kein Unterschied zu machen, wohl aber in Beziehung auf das Quantitative, für welches dann die Regeln in der Bergpredigt gelten. Ist nämlich das Recht, das ich von der Obrigkeit erlangen kann, nur etwas Geringfügiges im Vergleich mit dem, was ich versäume, wenn ich es geltend machen will: so werde ich sagen müssen, Ich kann mich von der Förderung deßjenigen, was der eigentliche Zweck meines Lebens ist, nicht abziehen lassen durch Rechtsuchen bei der Obrigkeit, von welchem kein erhebliches Resultat zu erwarten ist. Aber auch das muß seine Grenzen haben; denn oft ist nur dadurch, daß man scheinbar und an und für sich betrachtet wirklich unerhebliche einzelne Fälle der öffentlichen Beurtheilung vorlegt, die Gesetzgebung zu vervollkommnen, und in dem Maße, als das zu erwarten ist, muß jeder dem Gemeinwohle jedes persönliche Opfer gern bringen." Deßgleichen ebendas., S. 262. f.: „Daß z. B. der Geistliche, der in einen Rechtsstreit verwickelt ist, schlechthin im Unrechte sei, werden wir nicht sagen. Aber tadeln werden wir ihn, wenn wir eine Neigung in ihm wahrnehmen, bei jeder Kleinigkeit die Hülfe der Obrigkeit in Anspruch zu nehmen; denn er wird [illegible] seiner amtlichen Wirksamkeit Eintrag thun,

Mittel zur Erwerbung von Eigenbesitz zu bedienen, ist — auch ganz abgesehen von der augenscheinlichen Gefährlichkeit dieses Mittels — sittlich unwürdig. Der sittlich tüchtige Mensch, d. h. insbesondere auch der fromme, legt seine Interessen nicht in die Hand des blinden Zufalles in heidnischer Weise, sondern in die Gottes. Mit dem bloßen Glücke will er nichts zu thun haben, ihm — ein sinnloser Gedanke! — nichts zu danken haben, sondern alles allein seinem Gotte und der Liebe seines Nächsten. Dieß gilt auch insbesondere von dem Lottospiele. An ihm mag sich der Tugendhafte allenfalls als an einem reinen Spiele betheiligen, und in dem Maße, bei welchem es für ihn ein reines Spiel bleibt, niemals aber darf er es als ein Erwerbsmittel behandeln. Im letzteren Falle müßte er sich des Lotteriegewinnes gradezu schämen. Aber auch von ihm als bloßem Spiele enthält er sich lieber, da es, rein als solches betrachtet, ein schlechtes Spiel ist, und überdieß ein überaus gemeinverderbliches für die sittliche Gemeinschaft. Sein Interesse geht vielmehr dahin, auch seinerseits auf die immer allgemeinere Einstellung desselben hinzuarbeiten. Anders als im Schweiße seines Angesichtes sich Vermögen zu erwerben, achtet er unter seiner Würde. Das unerläßliche Komplement dieser Pflicht, uns um rechtmäßigen Erwerb von Eigenbesitz zu bemühen, bildet jedoch die andere Pflicht, uns in gleichem Maße auch von jeder Anhänglichkeit an denselben, von aller Habsucht und allem Geize, loszumachen, und unsere persönliche Freiheit ihm gegenüber unverrückt zu behaupten*). Es wäre eine sich in sich selbst widersprechende Vermöglichkeit, durch die wir aufhörten, Herren unserer selbst zu sein, und Sklaven der sinnlichen Güter würden. Auch nach dieser Seite hin muß unser Leben, um pflichtmäßig zu sein, ein stetiges Abgelöstwerden von dem *sinnlichen* Leben sein, womit es dann eben zugleich eine stetige Vorbereitung auf den Tod wird. Wenn,

---

wenn auch zunächst nur so, daß er Anderen den Eindruck macht, er sei überwiegend mit weltlichen Dingen beschäftigt. Und indem wir ihn so tadeln, richten wir ihn nach jenem Ausspruche Christi (Matth. 5, 39—41). Natürlich gilt dasselbe aber auch von jedem Anderen seiner besonderen Lage gemäß. Denn wenn ein Weltlicher sich in Rechtsstreitigkeiten verwickelt, die ihn hindern, als Hausvater oder als Kirchenmitglied seine Pflicht zu thun: so handelt auch er gegen die in Rede stehenden Aussprüche Christi."

*) Vgl. *Reinhard*, a. a. O., II., S. 630—633.

was die Gelehrsamkeit angeht, allerdings nicht bezweifelt werden kann, daß die Erwerbung von Wissen, und zwar in dem möglichst reichen Maße, für Jeden eine Pflichtforderung ist: so liegt doch in dieser Forderung ausdrücklich die Beschränkung mit, daß Jeder nur auf wirkliches Wissen ausgehen darf, also auf die Erwerbung von Kenntnissen nur innerhalb deßjenigen Bereiches, in welchem ihm in seiner individuellen Lage ein mit Recht so zu nennendes Wissen erreichbar ist, — so jedoch, daß er zugleich unausgesetzt an der Erweiterung dieser seiner individuellen wissenschaftlichen Sphäre zu arbeiten hat. Nur auf ein gediegenes Wissen dürfen wir es überall antragen. Wo wir uns um ein solches nicht bewerben können, da sollen wir die Sache ganz auf sich beruhen lassen.

Anm. 1. Daß sich um irdische Güter zu bemühen pflichtmäßig ist, insbesondere auch für den Christen, darüber s. Reinhard, a. a. O., III., S. 6—16. IV., S. 548. Man hat aus zahlreichen Stellen des N. T. darthun wollen, daß ein solches Streben schon an sich für den Christen pflichtwidrig sei oder doch wenigstens der „christlichen Vollkommenheit" zuwiderlaufe. Die Stellen, deren man sich dabei gewöhnlich bedient hat, sind: Matth. 6, 19—21. 24. C. 10, 39. C. 19, 21. 23. 26. Marc. 10, 21. 24—27. Luc. 9, 58. (vgl. 2 Cor. 8, 9.) C. 12, 33. 34. Ap.-G. 2, 44. 45. C. 4, 32. 34 ff. Röm. 12, 2. 1 Cor. 4, 9—13. 1 Tim. 6, 6—10. Jac. 5, 1—6. 1 Joh. 2, 17. Keine von allen diesen Stellen beweist aber wirklich was bewiesen werden soll. S. Reinhard, a. a. O., III., S. 7—13., Flatt, a. a. O., S. 662—674. und Böhmer, Theol. Ethik, I., S. 80—84.

Anm. 2. Ebenso ist bekanntlich seit alter Zeit her, und in der katholischen Kirche noch bis auf den gegenwärtigen Augenblick, geläugnet worden, daß der Christ rechtmäßigerweise Zinsen nehmen dürfe von seinem ausgeliehenen Vermögen. S. darüber in der Kürze Reinhard, a. a. O., III., S. 27. ff. 33. f., und v. Ammon, III., 1, S. 197—201. Wie ungegründet diese Behauptung ist, erkennt auch v. Hirscher an, a. a. O., III., S. 590—592.

Anm. 3. Nicht anders ist häufig alles Processiren als dem Christen untersagt dargestellt worden, meist unter Berufung auf Matth. 5, 25. 26. 38—48. 1 Cor. 6, 1—9, auch wohl noch auf Gal. 5, 26 und Jac. 3, 14—17. Keine dieser Stellen verbietet aber

unbedingt, Rechtshülfe in Anspruch zu nehmen zum Schutz unseres rechtmäßigen Eigenbesitzes. Kurz und gut bemerkt Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 479: „Die Stelle 1 Cor. 6, 1 ff. berührt uns nicht, weil wir eine christliche Obrigkeit haben." Ueberhaupt ist das sehr treffend, was er dort S. 478 f. über unsere Frage lehrt: „Freilich stellt man es oft als besonders christlich dar, sogleich zu Gunsten des Andern den eigenen Vortheil aufzugeben, wenn die Vereinigung nicht unmittelbar gegeben sei. Aber wir müssen dem widersprechen. Denn wenn Jeder dem gemäß handelte, so entstände zwar nie ein Streit des Eigennutzes, aber auch immer ein Streit der Großmuth. Bestimmte Entscheidung muß also doch gesucht werden. Ueberhaupt aber kann es nur christlich gehalten werden, zu seinem eigenen Schaden zu handeln, wenn kein anderes Mittel da ist, zu einer Entscheidung zu kommen, weil jeder Sittliche nicht weniger Repräsentant des Ganzen ist, wenn er seines Eigenen auf die rechte Weise wahrnimmt, als wenn er bemüht ist, jedem Anderen zu demjenigen zu verhelfen, was demselben zukommt, oder weil die Gesundheit des Ganzen nicht weniger leidet, wenn ich zu Schaden komme, als wenn ein Anderer. Dem Ganzen kann also nur damit gedient sein, daß über Besitz und Verkehr möglichst schnell und sicher entschieden werde. Es bedarf für den Proceß des Geldes, der Garantie des Besitzes, der Civilgerichtsbarkeit. Für geringfügige Sachen wird freilich die Privatausgleichung durch selbstgewählte Schiedsrichter vorzuziehen sein, weil die öffentliche Ausgleichung mit Formen verknüpft ist, deren Lästigkeit mit den Sachen in keinem Verhältniß steht. Sind aber die Sachen von Belang und ist die Entscheidung sehr schwierig: so ist es jedesmal ein Verlust für die Zukunft und für das Ganze, wenn die Fälle den Gerichten entzogen werden. Ist es für den Christen weder ein Unrecht noch eine Unehre, im Staate zu sein: so kann es auch an und für sich keins von beiden sein, sich den Instituten des Staates zu stellen."

Anm. 4. Daß das Lottospiel für den Christen ungeziemend sei, ist das ziemlich übereinstimmende Urtheil unserer Sittenlehrer. S. z. B. Reinhard, a. a. O., III., S. 34 f., von Ammon, a. a. O., II., 2, S. 244. 250. 253. 255 f. (vgl. aber auch S. 248), und von Hirscher, a. a. O., III., S. 75. 677. Treffend sagt Schwarz, a. a. O., II., S. 203: „Auch wird der Christ etwas drückendes für das innere Rechts- und Ehrgefühl schon darin empfinden, wenn ihm Reichthümer ohne Verdienst zufließen, z B. durch

Lotteriegewinnst." Vgl. S. 204. So sagt auch Kant, Anthropologie, S. 258 (B. 10 d. W.), es liege in dem Gewinn durch die Lotterie „etwas, dessen sich ein wohldenkender Mensch schämen muß."

Anm. 5. Gegen Habsucht und Geiz spricht die heil. Schrift sich auf das stärkste aus. Vgl. Matth. 13, 22. Luc. 12, 13—31. 1 Cor. 6, 10. 11. 2 Cor. 9, 5—8. 1 Tim. 6, 9. 10. Jac. 5, 1—6 u. s. w. Namentlich ist es sehr tief gefaßt, wenn sie dieselben unter den Begriff des Götzendienstes subsumirt: Matth. 6, 24. Eph. 5, 5. Col. 3, 5. Ueber Habsucht und Geiz s. vortreffliche Bemerkungen bei Kant, Tugendlehre, S. 264—267 (B. V.). Indem er vom Geize handelt, schreibt er S. 264: „Ich verstehe hier unter diesem Namen nicht den habsüchtigen Geiz, den Hang zur Erweiterung seines Erwerbes, der Mittel zum Wohlleben über die Schranken des wahren Bedürfnisses; denn dieser kann auch als bloße Verletzung seiner Pflicht (der Wohlthätigkeit) gegen Andere betrachtet werden: sondern den kargen Geiz, welcher, wenn er schimpflich ist, Knickerei oder Knauserei genannt wird, und zwar nicht insofern er in Vernachlässigung seiner Liebespflichten gegen Andere besteht; sondern insofern als die Verengerung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maß des wahren Bedürfnisses der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet." S. 265 f.: „Die Maxime der verschwenderischen Habsucht ist: alle Mittel des Wohllebens lediglich in der Absicht auf den Genuß anzuschaffen. Die des kargen Geizes ist hingegen der Erwerb sowohl als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens, wobei man sich bloß den Besitz zum Zwecke macht, und sich des Genusses entäußert. Also ist das eigentliche Merkmal des letzteren Lasters der Grundsatz des Besitzes der Mittel zu allerlei Zwecken, doch mit dem Vorbehalt, keines derselben für sich brauchen zu wollen, und sich so des angenehmen Lebensgenusses zu berauben; welches der Pflicht gegen sich selbst in Ansehung des Zweckes grade entgegengesetzt ist. Verschwendung und Kargheit sind also nicht durch den Grad, sondern specifisch durch die entgegengesetzten Maximen von einander unterschieden." S. 266 fg.: „Die Kargheit ist nicht bloß mißverstandene Sparsamkeit, sondern sklavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu sein, welches Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist. Sie ist der Liberalität (liberalitas moralis) der Denkungsart überhaupt (nicht der Freigebigkeit, liberalitas sumtuosa, welche nur eine Anwendung derselben auf einen besonderen Fall ist), d. i. dem Princip der Unabhängigkeit von allem Anderen, außer von

dem Gesetz, entgegengesetzt, und Defraudation, die das Subjekt an sich selbst begeht." Als den Gegensatz auf der einen Seite gegen den Geiz und auf der andern gegen die Verschwendung bezeichnet Kant (ebendaselbst S. 264) „die gute Wirthschaft."

§. 924. Das reinigende Verfahren bei unserer Selbstpflicht geht auf die vollständige Ausreinigung des Individuums von aller Unvermöglichkeit und aller falschen Vermöglichkeit (§. 674.), und zwar von beiden unter ihren beiden Hauptformen, d. h. von jener als Unwissenheit und Armuth und von dieser als falscher Gelehrtheit und falschem Reichthum (§. 714., Anm.). Nämlich auch von Unwissenheit und Armuth ist allerdings eine Ausreinigung möglich und nöthig, da sie keineswegs, wie es scheinen kann, bloß negative Größen sind. Die Unwissenheit besteht ja nicht in einem bloßen Defekt der Begriffe, sondern es nehmen bei ihr an der Stelle der wirklichen Begriffe die Seele bloß scheinbare ein, welche wir aber unbesehen frischweg als wirkliche betrachten und gebrauchen, — ganz ungedankenmäßige Sinnes- und Verstandeserkenntnisse, meist bloß äußerlich aus der allgemeinen Tradition ererbte, die uns nichts desto weniger die Stelle wirklicher Gedanken vertreten, ohne daß wir uns darüber irgend ein Bedenken machen. Dieser Inbegriff von Vorurtheilen des Verstandes, dem wir sehr zur Ungebühr den Ehrennamen des „gesunden Menschenverstandes"*) zu geben pflegen, macht unsere schlimmste Unwissenheit aus. Und ebenso besteht die Armuth nicht in einem bloßen Defekt des Eigenbesitzes; sondern in Ermangelung wirklichen Eigenbesitzes lassen wir unsere individuellen Bedürfnisse vielfach durch Andere befriedigen aus den Mitteln ihres Eigenbesitzes, wie wenn er der unserige wäre (leben auf Unkosten Anderer im weitesten Sinne des Wortes). Dieser Komplex von unverzinslich entlehntem fremdem Gut, mit dem wir Andern zur Last fallen, ist unsere bedenklichste Armuth.**) Gleicher-

*) Ueber diesen gemeinhin s. g. gesunden Menschenverstand vgl. die schlagenden Bemerkungen Fichte's, Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die franz. Revolution, S. 50—53 (B. VI. der S. W.).

**) Nitzsch, System der christl. Lehre (5. A.), S. 338: „Die Kraft des göttlichen Verbotes, du sollst nicht stehlen, muß nach Eph. 4, 28. 1 Cor. 6, 8. 2 Thess. 3, 6—12 bis dahin wirken, daß sich der Christ von allen Gewöhnungen und Werken des parasitischen, bettlerischen Lebens oder der Müßiggängerei ebensowohl wie von den Sünden der Verwahrlosung, Veruntreuung und Uebervortheilung reinige."

weise fehlt es Keinem an falscher Gelehrtheit und falschem Reichthum. Seine verkehrte sittliche Entwickelung hat Jedem einerseits, eine zwar wirkliche, aber falsche (pedantische) Gelehrsamkeit eingetragen, die nur ein Hinderniß des wahren Wissens (ganz besonders seiner Verbreitung) ist; — und andererseits eine Masse von zwar wirklichem, aber falschem Eigenbesitz, d. h. von solchem, der dem sittlichen Zweck nicht dient, sondern vielmehr ihm hindernd entgegentritt, wenigstens in der Hand dieses Eigenbesitzers.*) Aller dieser Dinge hat das Individuum sich wieder zu entäußern. In Beziehung auf sie fordert die Pflicht gebieterisch das Wiederverlernen und das Wegwerfen, welches oft weit schwieriger ist als das Erlernen und das Erwerben.**) Hierunter ist nun ganz insbesondere auch die Pflicht der Wiedererstattung mit begriffen.***) Wir sind nämlich zweifellos verpflichtet, allen fremden Eigenbesitz, den wir unrechtmäßiger Weise, wie auch immer, wissentlich oder unwissentlich, an uns gezogen haben, wieder von uns abzuthun und seinem rechtmäßigen Herrn wieder zuzustellen. Und zwar ungesäumt, besonders da sich bei unaufgeschobener Restitution der Schaden, den wir dem Nächsten durch unsere Ungerechtigkeit zugefügt haben, vielleicht noch wieder gut machen läßt, späterhin aber nicht mehr. Diese Pflicht erstreckt sich bestimmt auch auf solchen unrechtmäßigen Eigenbesitz, der bereits durch mehrere Hände gegangen ist, etwa durch Erbschaft oder wie sonst. Daß etwa der rechtmäßige Eigenbesitzer gar nicht mit seiner Forderung auftritt, kann uns von dieser Pflicht nicht entbinden. Dagegen kann man allerdings frei werden von derselben dadurch, daß man von Seiten desjenigen von der Wiedererstattung frei gesprochen wird, welchem man dieselbe schuldig ist. Es kommt dabei nur darauf an, ob man in Rücksicht auf seine eigenen Umstände und die des Anderen sich sittlich dazu berechtigt findet, eine solche Dispensation von diesem anzunehmen, oder ihn wohl gar zur

---

*) Es gibt einen Reichthum an Eigenbesitz, der, wenn man seine Genesis ansieht und den Einfluß, den er auf seinen Besitzer ausübt, ein μάμμων τῆς ἀδικίας (Luc. 16, 11) ist.

**) Vgl. Matth. 5, 3. C. 11, 5. C. 19, 21. 23 f. Luc. 6, 20. C. 19, 8.

***) Biblische Beispiele der [illegible]tution sind Luc. 19, 8—10, und Philem. 18. S. auch Ezech. 33, 1[illegible]

Ertheilung derselben zu veranlassen.*) In welchem Maße zu restituiren sei, läßt sich oft nur mit vielen Schwierigkeiten bestimmen**); und ebenso ist es in vielen Fällen äußerst schwer, zu ermitteln, wem die Restitution zu leisten, und wie sie an die rechte Behörde zu bringen sei.***) Ist der rechtmäßige Eigenbesitzer uns unbekannt und von uns nicht aufzufinden, und ist auch Niemand mehr übrig, auf welchen seine Rechte ausdrücklich übergegangen sind, so gebührt die Wiedererstattung der Gemeinschaft. Am alleraugenscheinlichsten in dem letzteren Falle, da ja das Gemeinwesen der natürliche stellvertretende Erbe der Rechte aller ihm angehörigen Einzelpersonen ist. Die Restitution mag dann in der Art geschehen, daß man das ungerechte Gut zu Gunsten gemeinnütziger Zwecke und Institute (zur Erleichterung der Staatsbedürfnisse, zur Unterstützung der Armen und dergl. m.) verwendet. Eben diesen Weg kann man auch dann einschlagen, wenn der durch eine unrechtmäßige Handlung genommene Eigenbesitz demjenigen, von welchem er erworben worden, pflichtmäßiger Weise nicht zurückgestellt werden darf; weil dieser sich seinerseits ebenfalls verschuldet hat bei dem Uebergange desselben in unsere Hände, wie es sich z. B. bei Bestechungen verhält, bei dem Lohn für unzüchtige Gefälligkeiten, für Hülfsleistung bei Vergehungen und Verbrechen, für Verrätherei u. s. f.†) Nur muß in allen solchen Fällen, wo das ungerechte Gut in die Hand des Gemeinwesens niedergelegt wird, dieser Akt ausdrücklich als ein Akt der Restitution geschehen††), wenn es auch nicht jedesmal nöthig ist, den bestimmten konkreten Akt der Ungerechtigkeit, welcher gesühnt werden soll, dabei namhaft zu machen. Denn wiewohl eine öffentliche Abbitte dieser Art allerdings nur für öffentlich gewordene Akte der Ungerechtigkeit zu fordern ist, so kann doch

---

*) Flatt, a. a. O., S. 504. Vgl. Hirscher, a. a. O., II., S. 563.

**) S. darüber Hirscher, a. a. O., II., S. 555—558.

***) Was in diesem Falle zu thun sei, darüber s. Hirscher, a. a. O., II., S. 558 f.

†) Reinhard, a. a. O., III., S. 151.

††) Es ist unrichtig, wenn Reinhard, a. a. O., III., S. 151, in der fraglichen Beziehung schreibt: „Hierbei ist jedoch gar nicht nöthig, daß dieß auch unter dem Titel der Restitution geschehe; es ist genug, wenn man sich nur selbst den Beweis verschafft, man sei bereit und willig, seiner Schuldigkeit Genüge zu thun." Das Richtige s. bei Hirscher, a. a. O., II., S. 559.

auch da, wo es eine heimlich gebliebene Uebervortheilung betrifft, die Erklärung, daß man restituire, deßhalb nicht erlassen werden, weil ja sonst, was eine Handlung der büßenden Sühne sein soll und will, in dem völlig falschen Licht eines Aktes edler Liebe und Großmuth erscheinen würde. Zurückhalten darf uns nichts von der Restitution, auch nicht falsche Schaam. Ohne die Wiedererstattung kann ja eine aufrichtige Bereuung der verübten Ungerechtigkeit nicht stattfinden. Aber freilich läßt sich auch in dieser Beziehung das Unmögliche nicht als Pflicht fordern. Mehr kann natürlich Keinem zugemuthet werden, als daß er wann und soweit es ihm möglich ist wiedererstatte. Denn der zur Wiedererstattung Verbundene kann sich in Umständen befinden, in denen ihre Leistung ihm physisch unmöglich ist.*) Desto mehr ist er aber dann verpflichtet, alle seine Kraft aufzubieten, um sich so schnell als möglich in eine Lage zu versetzen, in der er dem von ihm übervortheilten Nächsten gerecht werden kann, und sofortiges Geständniß und Abbitte ist er diesem überdieß schlechterdings schuldig. Da es nichts weniger als leicht ist, zu ermitteln, was es alles von fremdem Gut unter unserem Eigenbesitz gibt, so ist es unsere Pflicht, in dieser Beziehung bei uns mit der strengsten Sorgfalt nachzuforschen.**) In gewissem Sinne gehört sogar der ererbte Eigenbesitz mit zum fremden Gut; auch er muß noch erst sittlich von Neuem erworben werden, um völlig rein zu sein.***) Ueber

---

*) Flatt, a. a. O., S. 503, Hirscher, a. a. O., II., S. 561 f.

**) Vgl. Hirscher, a. a. O., II., S. 543—545.

***) Vgl. Daub, Theol. Moral, II., S. 1, S. 162 f. Es heißt hier unter Anderm: „Muß ich erwerben, um zu besitzen? kann ich nicht erben? Die Vorfahren haben gearbeitet, und ihr Erwerb fällt jetzt mir zu: was soll ich arbeiten? So wohl äußerlich; aber moralischer Weise, im sittlichen Geiste des einzelnen Menschen oder eines ganzen Volkes ist das Ererbte oder durch Glücksfälle gewonnene ohne das innere Recht; nur äußerlich hat er das Recht daran, aber im Reiche der Freiheit und des Geistes hat er es nicht. — — Göthe sagt im Faust:

Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen.

Was man ererbt, scheint man nur zu besitzen; so wie es erworben wird, wird es erst wirklicher Besitz." (Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, den auch er befolgt, hätte Daub freilich hier immer von Eigenthum reden sollen, nicht von Besitz). S. auch Marheineke, a. a. O., S. 395.



dieß alles gehört zu dem reinigenden Verfahren bei dieser Selbstpflicht auch die Ausreinigung einmal von allem trägen Müßiggange auf der einen Seite und von aller zwecklosen Thätigkeit auf der andern — und für's andere von aller Verschwendung auf der einen Seite und von aller Habsucht und allem Geiz auf der andern, — dann aber auch von allem falschen Fleiß und aller falschen Sparsamkeit.

§. 925. Das ausbildende Verfahren bei dieser Selbstpflicht ist in diesem doppelten zusammenbefaßt: auf der einen Seite Fleiß*), unter sorgsamer und umsichtiger Benutzung der Zeit, und Sparsamkeit — und auf der andern Seite Sich Ruhe und Vergnügen gönnen zur Erholung von der Anstrengung der Arbeit (§. 257.) und Draufgehenlassen oder Freigebigkeit im weitesten Sinne des Wortes (Generosität, Splendidität). Beide beziehen sich auf beides, die Gelehrtheit sowohl als den Reichthum. Auf der möglichst innigen Durchdringung jener beiden Methoden beruht das Gelingen. Das Princip, welches diese Verbindung vermittelt, indem es Fleiß und Sparsamkeit auf der einen Seite und Sich Ruhe gönnen und Draufgehenlassen auf der andern sich gegenseitig beschränken läßt, ist die Liberalität (im antiken Sinne dieses Wortes, in welchem es auch die Ingenuität mit einschließt), d. i. die Maxime des Individuums, sich bei seinem Handeln, wie überhaupt so insbesondere auch wiefern es sich auf seine Vermöglichkeit bezieht, durchgängig und allein durch die Rücksicht auf den sittlichen Zweck selbst, beides als den eigenen individuellen und als den universellen in ihrer unzertrennlichen Einheit, leiten zu lassen. Ihr Gegensatz ist auf der einen Seite die rohe sinnlich-selbstsüchtige Gemeinheit und auf der andern Seite die pedantisch-ängstliche Engherzigkeit in Ansehung des die Vermöglichkeit betreffenden Handelns. Ohne diese Liberalität kann, wenn auch noch so viel gelehrtes Wissen (Gelehrsamkeit im engeren Sinne) und noch so viel Reichthum an brauchbaren Sachen, doch kein Reichthum an Ideen und an Originalen (s. §. 256.) erlangt werden, sowie auch wieder umgekehrt das Sich Ruhe gönnen und Draufgehenlassen für sich allein, ohne Fleiß

---

*) Schleiermacher, Chr. Sitte, Beil., S. 93: „Das Streben nach Besitz ist also unter Bedingung der Lebendigkeit des Bildungsprocesses an sich ohne Grenzen. Als Qualität oder Tugend gesetzt Arbeitsamkeit."

und Sparsamkeit, vor lauter Reichthum an angeblichen Ideen und Originalen es zu keinem Reichthum an Gelehrsamkeit und nutzbaren Sachen kommen läßt. Die Liberalität ist es, vermöge welcher das Individuum bei seiner Selbsterziehung zur Vermöglichkeit seinen individuellen sittlichen Zweck immer bestimmt einerseits in der konkreten Bestimmtheit, wie er specifisch der seinige (sein eigenthümlicher) ist, und andererseits in seiner ausdrücklichen Beziehung auf den universellen sittlichen Zweck, oder auf die individuellen sittlichen Zwecke aller übrigen, in's Auge faßt. Eben hierdurch erhalten Fleiß und Sparsamkeit auf der einen Seite, aber auch das Sich Ruhe gönnen und das Draufgehenlassen auf der andern Seite erst ihr bestimmtes tugendhaftes Maß, während sie sonst haltungslos der kasuistischen Skepsis preisgegeben sind.*) Nur als liberale sind Fleiß und Sparsamkeit pflichtmäßig. Der liberale Fleiß ist derjenige, welcher auf die Erwerbung des sittlichen Vermögens (der Gelehrtheit und des Reichthums) nicht anders ausgeht, als wie dasselbe bestimmt und ausdrücklich auf den sittlichen Zweck selbst teleologisch bezogen ist, und zwar auf ihn als wesentlich beides, nämlich beides in Einem, einerseits unseren eigenen eigenthümlichen individuellen und andererseits den universellen. Und eben so besteht die Liberalität der Sparsamkeit darin, daß der Einzelne sein sittliches Vermögen (seine Gelehrtheit und seinen Reichthum) nie anders verwendet, als in bestimmter und ausdrücklicher teleologischer Beziehung auf den sittlichen Zweck selbst, und zwar wiederum auf ihn als wesentlich beides, nämlich beides in Einem, einerseits seinen eigenen — klar und scharf gefaßten — eigenthümlichen individuellen und andererseits den universellen. Für den so gefaßten Zweck können wir nie zu viel verwenden.

Anm. 1. Ein homo liberalis im weitesten Sinne des Wortes ist der, für welchen der sittliche Zweck wirklich da ist und unbe-

---

*) S. z. B. Kant, Tugendlehre, S. 267 (B. V.): „Aber was ist das für ein Gesetz, dessen innerer Gesetzgeber selbst nicht weiß, wo es anzuwenden ist? Soll ich meinem Munde abbrechen, oder nur dem äußeren Aufwande? im Alter, oder schon in der [illegible]? oder ist Sparsamkeit überhaupt eine Tugend?" Desgleichen [illegible]er, Krit. der bish. S.-L., S. 203 ff. (S. W. III., [illegible] D., S. 312.

bingte Geltung hat. Vgl. die oben, §. 923., Anm. 5 angeführte Kantische Definition. Die Begriffe der Liberalität und des Adels (vgl. III., S. 99) berühren sich so unmittelbar.

Anm. 2. Dem Obigen zufolge gibt es auch eine pflichtmäßige Sparsamkeit mit der Gelehrtheit, besonders in der Schriftstellerei und beim Unterricht Anderer, — ebenso gut wie eine pflichtmäßige Sparsamkeit mit dem Reichthum.

Anm. 3. Durch die Liberalität — und allein durch sie kann dieß geschehen, — ist auch ohne Weiteres dem gelehrten Pedantismus (d. h. der Werthlegung auf subalterne Kenntnisse rein um ihrer selbst willen) und der ungeordneten Vielwisserei vorgebeugt. Ueber beide s. von Ammon, a. a. O., II., 2, S. 139. f.

§. 926. Beide Verfahrungsweisen, die reinigende und die ausbildende, müssen auch bei der Selbsterziehung zu tugendhafter Vermöglichkeit so viel as möglich und je länger desto mehr in einander sein.

VIII.

§. 927. Weiter liegt in der Pflicht der Selbsterziehung zu tugendhafter Kräftigkeit der Persönlichkeit die Pflicht des Individuums, sich selbst zu tugendhafter Selbstständigkeit zu erziehen.

§. 928. Sofern die Selbstständigkeit nach der einen Seite hin wesentlich durch Vermöglichkeit, also durch Gelehrtheit und Reichthum, bedingt ist, erfüllt sich diese Selbstpflicht schon unmittelbar zugleich mit durch unsere Selbsterziehung zu tugendhafter Vermöglichkeit. Allein da nach einer andern Seite hin das menschliche Einzelwesen nur durch die Liebe selbstständig sein kann (§. 209.), so gehört zu ihr wesentlich auch die Selbsterziehung zu tugendhafter Liebe (s. unten §. 932—938.) mit hinzu, und zwar die Selbsterziehung zu tugendhafter Liebe, wie sie einerseits als Selbstverläugnung und auf ihrer höchsten Potenz Selbstaufopferung das eigene Eigenthum dem Nächsten mittheilt, und andererseits als Dankbarkeit Empfänglichkeit für die von dem Nächsten ausgehende Mittheilung seines Eigenthumes ist (§. 147. 150. 154.) Die tugendhafte Selbstständigkeit, zu welcher

Jeder sich selbst zu erziehen hat, ist mithin die möglichst volle Selbstständigkeit **bei dem möglichst allseitigen und vollständigen Gemeinschaftsverkehr.** Es darf daher durchaus nicht etwa auf Unkosten der Liebe eine Selbstständigkeit erstrebt werden. Diese wäre nur ein täuschendes Phantom. Die wahre, d. i. eben die liebevolle, Selbstständigkeit bewährt sich eben so wohl im Von Andern empfangen als im An sie geben. Nämlich eben durch die Dankbarkeit. Der wahrhaft Dankbare behauptet grade in seiner Dankbarkeit gegen seinen Wohlthäter diesem gegenüber seine volle sittliche Selbstständigkeit. (Vgl. unten §. 938, Anm. 2.) Die Selbstständigkeit, auf welche wir es anzutragen haben, ist im Allgemeinen die Unabhängigkeit von unseren Lebensverhältnissen, unter denen wir, wie sie sich auch gestalten mögen, unsere sittliche Freiheit behaupten sollen, ohne ihnen über unsere Gesinnung und unser Verhalten irgend eine unsere Persönlichkeit bindende Gewalt einzuräumen.*) Näher ist sie dann die möglichste Unabhängigkeit theils von den äußeren Lebensgütern und überhaupt von den äußeren Bedingungen unserer sittlichen Existenz, — theils von anderen Menschen. Je weniger wir außer uns bedürfen, um nicht nur zu subsistiren, sondern auch sittlich würdig, freudig und erfolgreich zu leben, desto selbstständiger sind wir, desto unzugänglicher sind wir insbesondere auch dem Mißgeschick.**) Damit wird keineswegs eine cynische Lebensweise als das von uns anzustrebende Ideal aufgestellt, ja es wird damit gar nicht einmal die Enthaltung von allem, was zum Luxus gehört, geboten, sondern nur das wird gefordert, daß wir im Stande sein sollen, diese über die bloße Nothdurft hinausliegenden Dinge auch zu entbehren, ohne uns dadurch in unserem sittlichen Lebenswerk gestört zu finden,***) und daß wir bei der Befriedigung unserer wirklichen Bedürfnisse uns an das Einfache und das Zunächstliegende halten sollen, das am wenigsten eine Beute des Glückswechsels werden kann.†) Schon diese

---

*) Vgl. **Baumgarten-Crusius**, a. a. O., S. 312.

) Nach **Sokrates ist bekanntlich nichts bedürfen der Vorzug der Götter, so wenig als möglich bedürfen die Aehnlichkeit mit ihnen.

***) 1 Cor. 7, 30. Phil. 4, 12. 13.

†) Vgl. **von Ammon**, a. a. O., II., 2. S. 174 f. Sehr wahr bemerkt **Marheineke**, Theol. Moral, S. 435: „Erkünstelte Bedürfnisse, wie der Tabak,

verhältnißmäßige Bedürfnißlosigkeit wirkt wesentlich mit zu unserer Unabhängigkeit von anderen Menschen. Wer wenig bedarf, hat Andere wenig zu fürchten, braucht ihre Gunst weder zu erschmeicheln noch zu erkaufen, und kann also auch unabhängig von ihnen die grade Bahn seiner Pflicht verfolgen.*) Eben um dieses letzteren Zweckes willen sollen wir eifersüchtig wachen über unserer Selbstständigkeit Andern gegenüber, und ernstlich nach äußerer Selbstständigkeit in der menschlichen Gesellschaft streben. Diese unsere äußere Selbstständigkeit wird aber freilich nicht etwa dadurch befördert, daß wir uns in dem politischen Gemeinwesen zu einer hohen Stufe hinanschwingen, was meist nur unsere Abhängigkeit vermehrt; viel eher dadurch, daß wir uns zu den Niedrigen herunterhalten (Röm. 12, 16). Auch besteht sie nicht etwa in der Isolirung von der menschlichen Gemeinschaft und in der Verzichtleistung auf einen gemeinnützigen Beruf**), vielmehr grade im Gegentheil in der vollen Hingebung an die Interessen des Ganzen. Wohl aber sollen wir uns hüten vor jeder unnöthigen Vervielfältigung und Steigerung unserer Abhängigkeit von Anderen, namentlich durch Anknüpfung zweck- und bedeutungsloser Bekanntschaftsverhältnisse, durch unvorsichtige Annahme von Wohlthaten, Geschenken und Gefälligkeiten, durch unbesonnenes Schuldenmachen, durch voreilige Versprechungen, durch unüberlegte Mittheilung von

---

machen sich leicht sehr geltend und mächtiger, als die natürlichen, selbst des Essens und Trinkens."

*) v. Ammon, a. a. O., II., 2, S. 125.

**) v. Ammon, a. a. O., II., 2, S. 124: „Der Hagestolz, welcher lieber unverbunden sein als das Joch der Ehe tragen will, der Dilettant, der das Umherschweifen auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft ernsten Forschungen vorzieht, der reiche Staatsdiener, der sich auf seine Güter zurückzieht, um sich den Arbeiten eines gesegneten Berufes zu entziehen, suchen zwar alle die Freiheit, aber nicht die des Gesetzes, sondern der Gesetzlosigkeit, nicht die der Thätigkeit, sondern der Ruhe und Trägheit, nicht die der bestimmten, sondern der unbestimmten Pflicht, die dann bald sich in eine pflichtwidrige Berufslosigkeit verwandelt. Die Freiheit hat aber einen Werth nicht an sich, sondern nur in Beziehung auf die moralische Kraft und Thätigkeit, die sich in ihren Räumen bewegt. Auch ist es thöricht, einen Wirkungskreis ohne alle Abhängigkeit zu suchen, da alle Ordnungen der Gesellschaft sich gegenseitig berühren und bedingen, und der oft am wenigsten über sich und seine Zeit zu gebieten vermag, der vielen anderen befehlen kann."

Geheimnissen, durch Theilnahme an geheimen Verbindungen, durch Mitbetheiligung, direkte oder indirekte, bei den Sünden oder wohl gar Vergehen und Verbrechen Anderer u. s. f.*) Besonders wichtig ist es in dieser Beziehung, uns von allen falschen Bündnissen frei zu halten, von jeder Allianz mit solchen, die zwar praktisch dasselbe wollen, wie wir, aber in einem verschiedenen Sinne, aus anderen Bestimmungsgründen und in einer anderen Gesinnung. Mit solchen, mit deren Personen man keine Gemeinschaft haben kann und darf, soll man auch keine gemeinschaftliche Sache machen. Auch für den Erfolg kommt überaus viel darauf an, daß die ordentlichen Leute sich nicht gemein machen. Deßhalb kann auch im Interesse der sittlichen Selbstständigkeit der Menschen nicht ernst genug vor aller Theilnehmung an dem Parteiwesen gewarnt werden, welches überall da stattfindet, wo man sich äußere Erfolge als solche, unabhängig von der entsprechenden Gesinnung, als Zweck setzt, und daher auch zur Durchsetzung dieser seiner Zwecke Taktiken anwendet, und sich nicht scheut, Andern eine moralische Gewalt anzuthun, — überall da, wo man, indem man mit Andern gemeinschaftlich handelt, im einzelnen Falle seine eigene Ueberzeugung der dieser Andern zum Opfer bringt. Eben hiermit hat man dann seine sittliche Selbstständigkeit grundsätzlich aufgegeben.

§. 929. Das reinigende Verfahren bei der Selbsterziehung zu tugendhafter Selbstständigkeit geht auf die möglichst vollständige Ausreinigung des Individuums theils von aller Unselbstständigkeit, theils von aller falschen Selbstständigkeit (§. 674.), nämlich durch die möglichste Beschränkung seiner Bedürfnisse einerseits und die möglichste Ueberwindung aller Lieblosigkeit andererseits. Bei der ersteren kommt es besonders darauf an, sich von den künstlichen und lediglich

*) v. Ammon, a. a. O., II., 2, S. 125: „So haben zudringliche Bekanntschaften fast immer einen eigennützigen und hinterlistigen Anschlag auf unsere Person im Hintergrunde, so ist es bedenklich, Gefälligkeiten, Dienste und Fürsprache bei denen zu suchen, welchen man keine Achtung gewähren kann; es ist verfänglich, Geld von einem Freunde zu borgen, wenn man es von einem Wechsler erhalten kann; es ist gewagt, an einem Plane, einer Verbindung, einer Gesellschaft Theil zu nehmen, die sich in den Schleier eines Geheimnisses hüllt."

auf Angewöhnung beruhenden Bedürfnissen wieder los zu machen, deren Zahl sehr groß ist, und die uns in hohem Grade von den Dingen außer uns und von anderen Menschen abhängig machen und in unserem Wirken beschränken. Das ausbildende Verfahren geht auf die Erwerbung der möglichst großen tugendhaften Vermöglichkeit einerseits und die möglichst hohe Entwickelung der tugendhaften Liebe andererseits. Die Erwerbung der Vermöglichkeit angehend, kommt es besonders auf die Aneignung der möglichst großen Gelehrtheit an, auf die Gewinnung der möglichst großen Summe von Kenntnissen und Fertigkeiten. Wir dürfen kein Talent in uns unausgebildet lassen, für dessen Kultur uns irgendwie die Gelegenheit dargeboten ist, — nichts zu erlernen versäumen, was wir lernen können, auch wenn wir einen bestimmten Zweck, für den wir es zu erlernen haben, nicht sofort absehen. Denn Keiner kann voraus wissen, zu was allem er in Zukunft berufen werden mag.*) Nur muß dabei freilich die Rücksicht auf den bestimmten Beruf, dem wir uns ausdrücklich widmen, das in entscheidender Weise maßgebende sein, und die Forderung der Gründlichkeit des Lernens darf bei dieser Tendenz auf Vielseitigkeit unserer Kenntnisse und Fertigkeiten nie in Vergessenheit gerathen. Uebrigens müssen auch bei unserer Selbstpflicht beide Verfahrungsweisen, die reinigende und die ausbildende, so viel als möglich und je länger desto mehr in einander sein.

IX.

§. 930. Endlich liegt in der Pflicht der Selbsterziehung zu tugendhafter Kräftigkeit der Persönlichkeit auch noch die Pflicht des Individuums, sich selbst zu tugendhafter Gewichtigkeit zu erziehen.

---

*) v. Ammon, a. a. O., II., 2, S. 155: „In den Kenntnissen und Fertigkeiten unseres Berufes haben wir nach der höchsten Vollkommenheit zu streben. Es ist wohl gethan, Alles, Alles zu lernen, was zu dem Umfange unseres künftigen Berufes gehört. Eine einzige versäumte Stunde, eine einzige versäumte Gelegenheit, sich eine gewisse Fertigkeit oder Einsicht zu erwerben, läßt oft eine Lücke in unserer Bildung zurück, die zu unserem großen Nachtheil entscheidend für unser ganzes Schicksal wird.“ Vgl. auch S. 138 f.

§. 931. Das Gewicht, um welches es sich bei dieser Tugend handelt, ist das rein persönliche, mit welchem im Verhältnisse der menschlichen Einzelwesen unter einander bei der Einwirkung des Einen auf die Selbstbestimmung des Anderen die sittliche Beschaffenheit der individuellen Person in die Wagschale fällt. Bei der Selbsterziehung zu dieser tugendhaften Gewichtigkeit geht das reinigende Verfahren auf die vollständige Ausreinigung des Individuums einerseits von aller Unbedeutendheit, und zwar in ihren vier Hauptformen, der Fadheit, der Beschränktheit, der Plattheit und der Unbeholfenheit, und andererseits von aller falschen Gewichtigkeit, und zwar wiederum in ihren vier Hauptformen, der Koketterie, der Schlauheit, der Abgeschliffenheit und der Frechheit (§. 719.), — das ausbildende auf die vollständige Hervorbildung der vier Hauptformen der tugendhaften Gewichtigkeit, der Anmuth, der Lehrhaftigkeit, der Würde und der Beredsamkeit (§. 644.). Beide Verfahrungsweisen müssen so viel als möglich und je länger desto mehr in einander sein.

Anm. 1. Zur Gefallsucht oder Koketterie gehört namentlich auch, wenigstens nach einer Seite hin, die Unart, den Leuten immer lauter Angenehmes sagen zu wollen. Keine Rechnung ist zwar im Allgemeinen sicherer als die auf die Eitelkeit der Menschen, aber auch keine unwürdiger.

Anm. 2. Unter allen Ausschlagskrankheiten der Sittlichkeit und allen Blutverderbnissen des sittlichen Lebens widerstrebt keine dem Verfasser dieses tiefer in seinem Innersten als die Schlauheit. Seinem Gefühle nach entehrt sich der Mensch auf's tiefste durch diese angebliche Klugheit, die in den Augen so vieler ein beneidenswerthes Lob ist. Eine solche Klugheit gibt es nicht ohne Mißtrauen, und schon um diesen Preis wird sie zu theuer erkauft. Ehe der Verfasser einem Menschen Pfiffigkeit zutraut, muß es schon weit gekommen sein. Ueberlistet worden zu sein, ist in seinen Augen ein echt menschlicher Ruhm; minchione ist ihm kein Schmähwort. Darin fühlt er sich als Deutscher.

X.

§. 932. Da die Tugend wesentlich Liebe ist (§. 616.), so ist die Selbstpflicht ferner wesentlich die Pflicht des Individuums, *sich selbst zu tugendhafter Liebe zu erziehen.**)

Anm. *Zu lieben*, das läßt sich uns allerdings nicht gebieten, wohl aber *lieben zu lernen*. Vgl. auch *Kant*, Krit. der prakt. Vern., S. 196 ff. (B. IV. d. S. W.) Vortrefflich sind in dieser Beziehung die Bemerkungen von *Schwarz*, a. a. O., I., S. 192 f.: „Aber wie läßt sich Liebe gebieten? Nur grade so und auf keine andere Weise, nur grade so, wie es durch die Erscheinung der ewigen Liebe, die Gott selbst ist, in Christus geschehen, konnte solche Nöthigung der Freiheit stattfinden, grade in dem tiefsten Vereinigungspunkte. Die göttliche Liebe wird von dem Christen erkannt und gefühlt, und also in seinen Geist aufgenommen, so daß sie ihn von selbst, aber als Gottes Geist, zu allem Guten treibt. Die Liebe von Gott gebietet und wirkt zugleich die Liebe gegen Gott. Dieses Gebot der Liebe schafft also zugleich Lust an Gottes Gesetz in dem Herzen, und entzündet den kindlichen Gehorsam. So heißt es denn *ὁ νόμος ἐλευθερίας* und *βασιλικός* (Jac. 2, 8. 12), und ist das Gesetz vorzugsweise, denn durch dasselbe wird mit dem Willen Gottes der Wille des Menschen Eins. Das eben ist das Eigene und Herrliche in der christlichen Sittenlehre, nicht sowohl sind es die einzelnen Sittenlehren; die könnte man wohl auch anderswo, und oft schöner ausgesprochen finden.“

§. 933. Die tugendhafte Liebe, zu welcher der Einzelne sich selbst zu erziehen hat, muß sich durch alle Verhältnisse und Kreise der Gemeinschaft ergießen, namentlich auf der einen Seite durch die beiden Grundgemeinschaften, die Familie und die Kirche, und auf der anderen Seite durch die allgemeine sittliche Gemeinschaft, den Staat. Es gehört dieß grade wesentlich mit zu der Tugendhaftigkeit der Liebe, daß sie über den engen unmittelbaren persönlichen Gemeinschaftskreis des Individuums hinauswächst, und sich über alle Gebiete der menschlichen Gemeinschaftsverhältnisse hin ausbreitet, über jedes einzelne in

---

*) *Fichte*, Anweis. zum sel. Leben, S. 403. (B. V. d. S. W.): „Was du liebst, das lebest du.“

dem verhältnißmäßigen Maße beides der Intensität und der Extension, wie es theils durch die Individualität des Einzelnen, theils durch seine bestimmte Stellung in dem Organismus des Ganzen, d. i. durch seinen Beruf, bestimmt wird. Die Selbsterziehung zur tugendhaften Liebe ist also Selbsterziehung theils zur tugendhaften Familienliebe, in allen ihren Abstufungen, — theils zur tugendhaften Individualitätsliebe, d. h. zur tugendhaften Freundschaft (§. 286.), — theils zum tugendhaften kirchlichen Sinne, — theils endlich zur tugendhaften politischen Liebe, welche, eben um tugendhafte zu sein, wesentlich beides, und zwar beides in schönem Gleichgewichte, sein muß, einmal nationale, d. i. Vaterlandsliebe oder Patriotismus (§. 426.), und für's andere weltbürgerliche. Alle diese verschiedenen Richtungen der Liebe hat das Individuum in sich nicht nur kräftig hervor zu rufen, sondern auch unter einander in vollständige und harmonische Durchdringung zu bringen.

§. 934. Unter den hier aufgeführten einzelnen Seiten an der Selbsterziehung des Individuums zu tugendhafter Liebe ist von besonderer Wichtigkeit die Selbsterziehung zu tugendhafter **Freundschaft** wegen der eigenthümlichen veredelnden Kraft grade des Freundschaftsverhältnisses*), eben als des Verhältnisses mehrerer Individuen zu einander nach der Seite ihrer eigenthümlichen Individualitäten (unter völliger Abstraktion jedoch von ihrer geschlechtlichen Bestimmtheit) vermöge einer specifischen Wahlverwandtschaft und Wahlanziehung derselben (§. 286.). Die Individualität nämlich, wie sie freilich die letzte Basis aller Liebe der Menschen unter einander ist (§. 134 f.), ist in ihrer Natürlichkeit ebenso auch die eigentliche Quelle der Selbstsucht (§. 462.). Aufrichtige Liebe ist daher gar nicht möglich, außer inwiefern die Individualität selbst bestimmt die Richtung aus sich selbst hinaus genommen und lieben gelernt hat im menschlichen Einzelwesen. Dazu nun kommt es mit ihr augenscheinlich am

*) Vgl. Hartenstein, Grundbegr. der eth. Wissenschaften, S. 374—376. Sehr wahr ist, was hier S. 376. gesagt wird: „Ob es dem Einzelnen zur rechten Zeit glückte, einen Freund zu finden, würdig dieses Namens, davon hängt oft genug im Leben die Richtung und das Maß seiner sittlichen Erhebung ab."

leichtesten, wenn sie schon durch einen natürlichen Zug dazu getrieben wird, wie er eben in der natürlichen Wahlverwandtschaft und Wahlanziehung der Individualitäten stattfindet, und zwar in einer weniger sinnlich versetzten und gebundenen Form als bei der natürlichen gegenseitigen Anziehung der Geschlechter. Die Freundschaft ist so, abgesehen von der Familienliebe und der Geschlechtsliebe, die leichteste Form der Liebe, mit deren Erlernung mithin das Liebenlernen überhaupt naturgemäß anhebt. Wer nicht als Freund lieben kann, von dem ist zu erwarten, daß er überhaupt nicht lieben kann, außer etwa innerhalb des Familien- und des Geschlechtsverhältnisses. Deßhalb ist auch die Jugend die natürlichste Zeit für die Schließung der Freundschaft. Ueberdieß aber auch die eigenthümlich geeignete und die am unzweideutigsten Gedeihen versprechende Zeit für dieselbe. Denn da in der Jugend die Individualität noch erst in dem vollen Processe ihrer Entwickelung durch die Bildung begriffen ist (§. 163.), so verwachsen in ihr die Individualitäten der Freunde eben durch ihre eigene Entwickelung unmittelbar zugleich auf das Innigste in einander. In dem Freunde erkennt der Freund sich selbst wieder und schaut sich selbst in lebendiger Objektivirung unmittelbar an, — aber sich selbst nicht in seiner kahlen Wirklichkeit, sondern bereichert mit denjenigen Zügen, die er schmerzlich an sich vermißt infolge der specifischen Beschränktheit seiner Individualität, sich selbst in seiner Ergänzung zum vollen Menschen. Er bespiegelt sich selbst in dem Freunde, aber als in seinem besonderen Ideale, woher denn auch die eigenthümliche Begeisterung des Freundes für den Freund herrührt, die ein nie ausbleibendes Symptom jeder ächten Freundschaft ist. So ist in der That der Freund „das verkörperte Gewissen des Freundes*)." Im Freunde sich selbst anschauend, beurtheilt der Freund sich mit einer eigenthümlichen Unbefangenheit; vom Freunde das treffende, aus der innersten Sympathie mit ihm hervorgegangene Urtheil über sich vernehmend, gibt er ihm willig Gehör als einem ihm in keiner Weise fremden, als seinem eigenen Urtheile über sich. Im Freunde sein besonderes sittliches Ideal verkörpert anschauend, fühlt er sich zugleich unmittelbar zu diesem hingezogen, und umfaßt es mit un-

*) Hartenstein, a. a. O., S. 375.

mittelbarer Zuneigung*). Wegen dieser tiefgreifenden sittlichen Bedeutung der Freundschaft ist es sittliche Forderung an Jeden ohne Ausnahme, derselben zu pflegen. Freilich, einen Freund wirklich zu haben, das kann Keinem unbedingt zugemuthet werden, denn es steht nicht ohne weiteres in der eigenen Macht des Einzelnen, einen Freund zu finden, und noch weniger, ihn sich für immer zu erhalten; wohl aber muß ausnahmslos Jedem zugemuthet werden, daß er sich für die Freundschaft befähige, einen Freund suche, und wenn er einen gefunden, ihn fest halte in wandelloser Treue**). Sich erst zur Freundschaft zu befähigen, dessen bedarf nämlich in der That Jeder, und Keiner ist schon von Natur tüchtig zu ihr, so wesentlich sie auch durch eine natürliche Prädisposition bedingt ist. Schon deßhalb, weil sie in ihrer Wahrheit schlechterdings die Tugend überhaupt zu ihrer Bedingung hat. Echte Freundschaft ist nur zwischen Tugendhaften möglich***). Ist sie ja doch nur eine Modifikation der Liebe, und

---

*) Hartenstein, S. 375. f.: „An der Person hängt der Mensch naturgemäß fester und inniger als an den Ideen; wo also die persönliche Anhänglichkeit mit der Beziehung auf die Ideen verschmilzt, durch sie Inhalt und Zielpunkte erhält, da wirkt sie gradezu als sittlich bildende Kraft; und darum verdient die Freundschaft durch die Art, wie man ihren Begriff bestimmt, hervorgehoben zu werden vor allen übrigen Gesinnungsverhältnissen, als der Ausdruck des Höchsten und Edelsten, was unter diesen Begriff fällt, und welchem sich jede Art von Liebe und Zuneigung wird nähern müssen, wenn sie sittlichen Halt und Bestand soll gewinnen können." Vgl. Wirth, Spec. Ethik, II., S. 31.: „In dem Freunde, dem Einzelnen, schaut der Andere die allgemeine Menschheit an; in diesem Individuum koncentriren sich ihm seine universellen Hoffnungen, in diesem Brennpunkte sammeln sich die Strahlen der allgemeinen Philanthropie zu der Innigkeit individueller Liebe. Dieß aber ist wechselseitig und der Freundschaft gleich unfähig, wer für Persönlichkeit" (wir würden sagen: Individualität) „keinen Sinn hat und selbst keine ist, wenn überall das Allgemeine ein Abstraktum und das Ich sein selbstloser Träger bleibt."

**) Vgl. Flatt, a. a. O., S. 546., Daub, Theol. Moral, II., 1, S. 440. („Die Pflicht, einen Freund zu haben, ist also nur eine bedingte. Als das Unbedingte der Pflicht mit Beziehung auf die Freundschaft gilt für einen Jeden, daß er getreu sei, und daß er Vertrauen hege. Indem der Mensch diese Pflicht oder Treue gegen den anderen erfüllt, macht er sich selbst möglich, daß ihm irgend einer unbedingt vertraue, und dann ist die Freundschaft da.") 441. Marheineke, Theol. Moral, S. 481. f.

***) Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 198., stellt dieß in Abrede. Das Aeußerste nach jener Seite hin und weit über das Ziel hinausgegriffen ist es,



schließt sie mithin namentlich auch die Selbstverläugnung mit ein: wie sollte sie da unter Anderen stattfinden können als unter solchen, welche die Kunst zu lieben verstehen, d. h. unter Tugendhaften? Aber auch die Selbstbildung zu einzelnen speciellen Seiten der Tugend wird dazu erfordert, um uns zur wahren Freundschaft zu befähigen. Da sie nämlich gegenseitige Liebe der Individualitäten ist, die Individualität aber, so wie der Sinn für sie, sich erst vermöge der Bildung entwickelt (§. 163.): so ist sie auf das Entschiedenste durch die Gebildetheit, und zwar die tugendhafte, bedingt (wie denn auch in den ungebildeten Klassen der Gesellschaft eigentliche Freundschaft etwas äußerst Seltenes ist), — wegen der wesentlichen Korrelation zwischen der Gebildetheit und dem Gemüth (§. 164.) aber eben so entschieden auch durch die Gemüthlichkeit, und zwar die tugendhafte. Diese unsere Selbsterziehung zur Befähigung für die tugendhafte Freundschaft darf übrigens keineswegs etwa darauf ausgehen, uns für die Freundschaft mit möglichst Vielen zu qualificiren. Im Gegentheile, viele Freunde sind der Tod der wirklichen Freundschaft, und wer aller Welt Freund ist, ist Niemandes wirklicher Freund. Im höchsten Sinne des Wortes kann Jeder nur Einen Freund haben*), wie nur Eine Geliebte und Gattin, und zwar aus demselben Grunde (s. §. 319.), weil beide Verhältnisse eine specifische Wahlverwandtschaft der Individualitäten zur Basis haben, die eben als specifische nur zwischen je zwei Individuen stattfinden kann. Viele Freunde hat man nur deßhalb, weil man den Einen wahren Freund noch nicht gefunden hat. Die volle wirkliche Freundschaft ist so freilich etwas überaus Seltenes. Nichts desto weniger aber soll unsere Selbsterziehung für die Freundschaft bestimmt auch grade dahin arbeiten, uns zum Bewußtsein zu bringen, wie viel zur wahren Freundschaft gehört, und uns sie richtig würdigen zu lehren. Ihre höchste Intensität hat die Freundschaft als

---

wenn Hartenstein, a. a. O., S. 375., von der Freundschaft sagt: „Sie ist mit Einem Worte die Liebe des Guten zu dem Guten um des Guten willen."

*) So urtheilt auch Reinhard, a. a. O., III., S. 523. f. Ebenso Wirth, a. a. O., II., S. 32.: „Die Freundschaft kann sich in ihrer Innigkeit nur auf zwei Individuen erstrecken. Sie ist die Dyas der konkreten, individuellen Sittlichkeit."

religiöse Freundschaft, als Wahlanziehung der Freunde vermöge der specifischen Wahlverwandtschaft ihrer religiösen Individualitäten. Denn wegen der wesentlich centralen Stellung der Frömmigkeit im Menschen ist die religiöse specifische Sympathie der Individuen wesentlich specifische Sympathie derselben nach der Totalität ihrer sittlichen Individualität, nach dem ganzen innersten Kern derselben. Der religiöse Charakter der Freundschaft ist dann auch noch die wirksamste Reinigung derselben von allem Sinnlichen und Selbstsüchtigen, von aller Verliebtheit, Anbeterei und Empfindelei*). Sohin liegt es wesentlich mit als Aufgabe in unserer Selbstpflicht, sich zu tugendhafter religiöser Freundschaft zu erziehen.

Anm. 1. Der Begriff der Freundschaft hat für die Ethiker immer viel Dunkel gehabt; neuerdings scheint man ziemlich allgemein zu erkennen, daß der Schlüssel zu ihm in der Individualität liegt; nur kann man immer noch nicht davon lassen, die Achtung als einen der konstitutiven Hauptfaktoren der Freundschaft zu betrachten. Dieß thut auf's entschiedenste Kant, der, Tugendlehre, S. 309., (Bd. 5), die Freundschaft als „die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung" definirt, und sie als „die innigste Vereinigung der Liebe mit der Achtung" darstellt. Aber auch Wirth, a. a. O., II., S. 29., und Hartenstein, a. a. O., S. 374. f., sehen in ihr, ungeachtet sie bei ihr das Moment der Individualität bestimmt betonen, eine Mischung von gegenseitiger Achtung und Liebe. Allerdings kann es ohne Achtung keine Freundschaft geben; aber jene ist eben nur eine unerläßliche Bedingung dieser, ein Element derselben ist sie nicht. Nach Daub, II., S. 439., ist die Freundschaft „die des unbedingten Vertrauens theilhaftig gewordene Treue oder das der unbedingten Treue theilhaftig gewordene Vertrauen."

Anm. 2. Es ist ein alter Vorwurf, den man gegen das Christenthum erhoben hat, daß es über die Freundschaft so stillschweigend hinweggehe, ohne sie ausdrücklich zu empfehlen und ihr den gebührenden sittlichen Werth beizulegen**). Das Christenthum nun trifft diese Anklage gewiß nicht. Nur der könnte dieß meinen, der auch

*) Vgl. Merz, Das System d. chr. Sittenl. u. s. w., S. 197. f.

**) Vgl. darüber besonders Reinhard, a. a. O., III., S. 518. f. 524. bis 527., Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 375., Daub, a. a. O., II., 1, S. 441., Marheineke, Theol. Moral S. 481. f.



jetzt noch die heil. Schrift N. Ts. und das Christenthum identifizirte. Das N. T. angehend aber ist die Behauptung allerdings gegründet. Eigentliche Freundschaftsverhältnisse begegnen uns in demselben nicht, höchstens kann man etwa ein Analogon desselben in dem Verhältnisse zwischen dem Paulus und dem Timotheus (s. Phil. 2, 19—22) finden*), doch schlägt in ihm das Verhältniß zwischen Meister und Jünger entschieden vor (s. ebendas. V. 24). In weit höherem Maße ist dieß vollends bei dem Verhältnisse zwischen dem Herrn und seinen Jüngern der Fall, ungeachtet solcher freundlicher Aeußerungen desselben wie Matth. 12, 48—50 und Parall. und Joh. 15, 12—15. In der letzteren Stelle nennt er zwar die Jünger ausdrücklich seine Freunde, aber doch nicht minder ausdrücklich eben auch nur im Gegensatze gegen die Vorstellung, als seien sie im Verhältnisse zu ihm Knechte. Wie er nichts desto weniger das Verhältniß zwischen sich und ihnen durchaus nicht als ein Verhältniß der Gleichheit, wie es die Bedingung der Freundschaft ist, denkt, hebt er unmittelbar darauf V. 16 selbst hervor. Wegen dieser ausgesprochenen Ungleichheit in dem gegenseitigen Verhältnisse beider Theile kann man auch durchaus nicht im eigentlichen Sinne von einer Freundschaft zwischen dem Erlöser und dem Johannes (Joh. 13, 23, C. 21, 20) oder gar dem Lazarus (Joh. 11, 3. 11. 35. 36) reden**). Allenfalls mag man auf Ap.-G. 27, 3. 3 Joh. 15 verweisen. Sagt man aber mit de Wette***), um zu erklären, wie es geschehen, daß das N. T. die Freundschaft übergangen, von den Christen der apostolischen Zeit: „Alle waren Freunde, darum schien die Freundschaft so selten, weil sie häufig war": so gibt man ja damit bestimmt zu, daß jene Christen um ein eigenthümliches, von dem allgemeinen christlichen Bruderverhältniß verschiedenes christliches Freundschaftsverhältniß nicht wußten. Denn sind alle Christen als solche unter einander Freunde, so gibt es unter ihnen gar keine eigentlichen Freunde. Der Grund der uns jetzt so befremdlichen Erscheinung liegt vielmehr einfach darin, daß für das apostolische Christenthum das An sich sittliche, die ganze natürliche Seite des menschlichen Seins überhaupt keinen positiven Werth und keine positive Bedeutung hat. Das Alte Testament weiß bekanntlich die Freundschaft gar wohl zu würdigen. (Jonathan und

*) Vgl. Flatt, a. a. O., S. 544.

**) Vgl. Daub, a. a. O., III., 1, S. 441.

***) Christl. Sittenl., III., S. 188.

David. 5 Mos. 13, 6. Spr. 17, 17. C. 18, 24. C. 27, 9. Sir. 6, 14—17. C. 9, 11. 12. C. 27, 18. C. 37 1. 2. u. s. w.) Vgl. Umbreit, Neue Poesie aus dem A. T., S. 48.

§. 935. Da es schlechterdings zum Wesen der wahren Liebe gehört, Selbstverläugnung, in ihrer Kulmination Selbstaufopferung, zu sein (§. 147. 149.): so muß die Selbsterziehung zur tugendhaften Liebe wesentlich auch Selbsterziehung zur Selbstverläugnung sein. Wer nicht sich selbst verläugnen und aufopfern kann, nämlich mit Freudigkeit, der kann auch überhaupt nicht wirklich lieben; und kein Akt der Liebe ist ein Akt wirklicher Liebe, in dem nicht ein Akt der Selbstverläugnung mitgesetzt ist. Man muß, wenn man Gutes wirken will, schlechterdings lernen, Gutes zu thun und zu geben, auch ohne daß es einem gedankt wird, ja selbst ohne daß es auch nur verstanden wird.

Anm. Mit welchem Ernst grade das Christenthum die Selbstverläugnung jeder Art fordert, ist bekannt. Vgl. Matth. 5, 29. 30. C. 16, 24—26. C. 18, 8. 9. 1 Cor. 9, 24—27. C. 10, 24. 2 Cor. 5, 14. 15. Phil. 2, 4 ff. Col. 3, 3. 4. Wird sind gegenwärtig weit entfernt von allem, was Fertigkeit in der Selbstverläugnung heißen könnte. Etwas Gutes thun zu sollen mit irgend einem fühlbaren Opfer auf ihrer Seite, das dünkt heutigen Tages auch die befremblich und unerträglich, die sich am lautesten für die Verbesserung unserer gemeinsamen Zustände interessiren. Und doch sollte es sich ganz von selbst verstehen, daß dieß so so sein muß. Es kann gar keine Wirksamkeit für das Gute geben ohne Märtyrerthum. Erst durch dieses, und zwar durch seine willige und demüthige Uebernahme, erkauft sich der Einzelne seine Legitimation als berechtigter Reformator, wie gering auch immer sein Reformirenwollen sein möge. Es gehört ja wesentlich überhaupt zu jeder wirklich-guten und pflichtmäßigen Handlung, daß in ihr irgend eine Selbstverläugnung, irgend ein Opfer mitgesetzt sei (§. 849.). Wer nicht gelassen ertragen kann, daß Andere ihm Unrecht thun, der hat gewiß wirklich Unrecht.

§. 936. Da die Liebe den direkten Gegensatz gegen die Selbstsucht bildet (§. 462.), und sie mithin nur insofern und insoweit rein und wahr ist, als sie von jeder selbstsüchtigen Beimischung frei ist: so gibt es überhaupt wahre Liebe nur insofern und insoweit als sie auch denjenigen ausdrücklich mit umfaßt, der sich gegen unsere indivi-

duelle Person absichtlicherweise verneinend verhält, d. h. unseren Feind. Alle wahre Liebe ist so wesentlich auch Feindesliebe, und diese mithin der eigentliche Prüfstein der Liebe überhaupt und ihrer Reinheit und Kräftigkeit*). Ebenso kann es aber auch gar keine wirkliche Liebe geben, die nicht wesentlich in irgend einem Maße Feindesliebe ist. Denn sofern und soweit die Einzelnen noch natürliche Menschen und folglich von der Selbstsucht beherrscht sind, ist eine beständige Kollision ihrer individuellen Interessen durchaus unvermeidlich. Wer den Nächsten nicht zu lieben weiß, sofern das Handeln desselben oppositionell gegen seine individuellen Zwecke gerichtet ist, der kann also überhaupt niemals dazu kommen, wirklich einen Menschen zu lieben. Unsere Selbstpflicht schließt demnach wesentlich auch die Forderung mit ein, uns selbst zur Feindesliebe, als der einzigen wahrhaft praktischen Liebe, zu erziehen. Denn angeboren wird diese freilich Keinem. Zu diesem Ende müssen wir vor allem daran arbeiten, den uns so natürlichen Argwohn abzulegen, der überall geneigt ist, in Anderen eigentliche Feinde zu sehen. Diese Annahme ist glücklicherweise bei Weitem in den meisten Fällen eine irrthümliche. Durch ruhige und sorgfältige Untersuchung des wirklichen Thatbestandes müssen wir in dieser Beziehung mehr und mehr nüchtern werden**), um die mehr oder minder entfernten bloßen Annäherungen an die wirkliche Feindschaft sicher von dieser selbst unterscheiden zu lernen. Die uns natürliche egoistische Empfindlichkeit verrückt uns hierbei unzählige Male den richtigen Gesichtspunkt, auch in den ein-

*) Vgl. Hirscher, a. a. O., III., S. 186. f.: Die Feindesliebe ist nichts anderes als die Nächstenliebe auch dem Feinde gegenüber sich selbst treu; und wer überhaupt die Liebe des Nächsten hat, hat auch die Feindesliebe. Aber noch mehr: grade die Feindesliebe ist der Probstein der Liebe überhaupt. In aller anderen Liebe wird der Liebende mehr oder weniger durch selbstische Rücksichten bestimmt: durch Sympathie, Verwandtschaft, Dankbarkeit zc. Nur in der Feindesliebe, als wo die selbstische und sinnliche Empfindung abgestoßen ist, zeigt sich die Liebe lediglich als freie, schlechthin dem Willen angehörende. Wer mithin keine Feindesliebe hat, hat überhaupt gar keine (wahrhaft selbstthätige und frei ihm selbst angehörige, d. h. überhaupt gar keine wahrhaftige) Liebe. All seine angebliche Liebe ist am Ende Egoismus. Matth. 5, 46. 47. Dagegen umgekehrt: Wer die Feindesliebe hat, hat alle Liebe."

**) Vgl. Reinhard, a. a. O., III., S. 258. f.

fachsten Fällen. Nicht Alles, was uns thatsächlich beleidigt, ist beleidigend gemeint; sehr vieles davon wird nur in uns zur Beleidigung vermöge jener unserer kindischen Reizbarkeit. Dieß Alles aber kann denen, von welchen es uns zugefügt wird, nicht als Feindseligkeit angerechnet werden. Bei Weitem die meisten von denen, die uns Leid zufügen, thun es nicht, um uns wehe zu thun und zu schaden, sondern lediglich um sich selbst zu nutzen. Sie opfern uns nur ihrem selbstsüchtigen Interesse, ohne für uns etwas anderes zu empfinden als kalte Gleichgültigkeit, ja oft nicht einmal ohne ein ohnmächtiges Mitleid. Unsere Widersacher sind gewöhnlich keineswegs auch unsere Feinde. Wirklich unser Feind ist nur wer uns haßt (§. 720.), — nur der, welcher sich ausgesprochenermaßen und unzweideutig zu uns in das Verhältniß gestellt hat, daß sein (inneres und äußeres) Handeln in Beziehung auf uns ein uns als sittliche Personen, also namentlich unsere individuellen Zwecke, eben als die unserigen, Verneinen ist. (§. 675.) Solcher wirklicher Feinde hat aber Gottlob! Keiner viele, und einen Feind im strengsten Sinne des Wortes, einen absoluten Hasser seines Nächsten gibt es unter den Menschen, so lange sie noch im sinnlichen Leibe wallen, überhaupt nicht. Die Teufel allerdings sind solche Feinde. Sodann liegt überaus viel daran, daß wir uns sorgfältig davor bewahren, daß nicht Feindseligkeit anderer gegen uns auch in uns wieder Feindseligkeit in uns entzünde. Wir unsererseits dürfen keinem Menschen als sein Feind gegenüberstehen, so viel Feindschaft wir auch immer von Anderen erfahren mögen; wir selbst dürfen schlechterdings keine Feinde sein, so viele Feinde wir auch immer haben mögen*). Diese Unverwundbarkeit unse-

*) Fichte, Sittenl., S. 311. f. (B. IV. d. S. W.): „Ueberdieß, welches vorzüglich zu bemerken ist, hat der sittliche Mensch gar keinen persönlichen Feind, und erkennt keinen an. Es ist ihm überhaupt nichts zuwider, er feindet nichts an, und sucht nichts zu hintertreiben, als das Böse, schlechthin darum, weil es böse ist. Ob dieß nun grade gegen ihn ausgeübt werde, oder gegen irgend einen anderen, ist ihm [illegible] einerlei, denn er selbst ist sich schlechthin nichts mehr als ihm je[illegible] auch ist, Werkzeug des Sittengesetzes. Es ist kar kein Grund [illegible] dem, der grade ihm im Wege steht, schlechter denken [illegible] sollte als von dem, der irgend ein[illegible] Beleidigung höher empfindet dar[illegible] sei sicher, daß er ein Egoist un[illegible] Gesinnung."

rer Liebe durch fremden Haß will jedoch gleichfalls erst mühsam erworben sein. Endlich aber müssen wir auch bei Zeiten lernen, Beleidigungen und überhaupt die Versündigungen Anderer nicht bloß zu vergeben, sondern auch wirklich zu vergessen (vgl. Jac. 1, 5).*)

Anm. 1. Die Forderung der Feindesliebe ist so augenscheinlich in dem Wesen der Liebe begründet, daß sie durchaus nicht erst eine eigenthümlich christliche und neutestamentliche (Matth. 5, 22—26. 43—48. Luc. 6, 32—35. Röm. 12, 14. 19—21. Eph. 4, 32. 1 Thess. 5, 15. 1 Petr. 2, 20—23. C. 3, 9—12) ist. Nicht nur ist sie dem A. T. keineswegs fremd (2 Mos. 23, 4. 5. 3 Mos. 19, 17. 18. vgl. mit V. 34. 1 Sam. 24, 4—23. C. 26, 7—25. Hiob 31, 29. Ps. 7, 5. Spr. 25, 21. 22), sondern auch das klassische Alterthum kennt sie schon. (S. besonders Hüpeden, Doctrina de amore inimicorum christiana etc. Gotting. 1817, und die Bemerkungen bei Reinhard, a. a. O., III., S. 257., und Baumgarten-Crusius, a. a O., S. 372.) Nichts desto weniger hat sie in der That im Christenthum eine wesentlich neue Bedeutung erhalten, worüber besonders Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 372.**), Daub, a. a. O., II., 1, S. 430—433., und Marheineke, a. a. O., S. 492, treffende Erörterungen geben. Der Letztere sagt z. B. sehr wahr: „Die Feindesliebe war im Heidenthum als etwas Großes und Erhabenes anerkannt. Nicht so im Christenthum, dessen unterscheidender Charakter vielmehr in dieser Beziehung ist, die Feindesliebe als Pflicht für Jedermann gefordert zu haben, und in solcher Allgemeinheit, daß ohne sie Niemand auf den Namen eines Christen Anspruch machen kann."

Anm. 2. Die Skala der bloßen Analoga der wirklichen Feindschaft in ihrer allmäligen Steigerung bis zu dieser in ihrer Kulmination gibt sorgfältig an Reinhard, a. a. O., III., S. 254—256.: „Die Vortheile der Menschen, welche mit einander in Gesellschaft leben, sind so häufig einander entgegengesetzt, ihre Leidenschaften sind gewöhnlich so selbstsüchtig und heftig, auch die Zufälle, durch welche sie gereizt werden können, so mannigfaltig: daß sie nothwendig oft in Verhältnisse ge-

---

*) Vgl. Daub, Syst. der theol. Moral, II., 1, S. 431. f., Marheineke, System der theol. Moral, S. 490. Vgl. S. 22.

**) Hier findet sich S. 371. auch die sehr wahre allgemeine Bemerkung: „Jesus selbst hat wohl keine Pflicht grade zuerst lehren wollen."

rathen müssen, wo sie sich veranlaßt oder wohl gar genöthigt sehen, einander zuwider zu sein und Abbruch zu thun. Wer nun durch erlaubte Mittel nach einem Gute strebt, das auch wir suchen, das aber nur Einer von uns erhalten und besitzen kann, ist unser Nebenbuhler. Wer uns bei Erreichung unserer Absichten vorsätzlich Hindernisse in den Weg legt, heißt unser Widersacher oder Gegner. Thut er dieß aus Pflicht, oder ist er wenigstens berechtigt, so zu handeln, so können wir uns nicht dadurch für beleidigt halten. Thut er es hingegen aus unrechtmäßigen Absichten und durch Handlungen, die uns wirklich zum Schaden gereichen, so ist er ein Beleidiger. Läßt er es bei einzelnen Angriffen und Verletzungen nicht bewenden, sondern fährt fort, uns nachtheilig zu werden, so ist er unser Feind. Feind heißt nämlich jeder, der die Absicht und das immerwährende Bestreben hat, uns zu schaden, ohne dazu berechtigt zu sein. — — Liegt die Ursache, warum uns der Andere zu verletzen sucht, darin, daß er uns nicht genug kennt, und durch einen Mißverstand geblendet ist, so ist er ein irrender; liegt sie hingegen in einem leidenschaftlichen Entschluß, der durch keinen Mißverstand veranlaßt ist, so ist er ein boshafter Feind. Muß sich der Feind bei seinem Bestreben, uns zu schaden, größtentheils auf den bloßen Widerwillen gegen uns beschränken, weil er entweder zu schwach ist oder keine Gelegenheit findet, uns viel Abbruch zu thun, so ist er ein Hasser; kann er uns hingegen nicht bloß verletzen, sondern geschieht dieß auch gewöhnlich, und auf eine für uns sehr lästige und fühlbare Art, so ist er ein Verfolger; erlaubt er sich endlich jede, selbst die empfindlichste und höchste Beleidigung, so ist er ein Todfeind. Dagegen hat man sich sehr zu hüten, daß man weder die für Feinde halte, welche in ihren Meinungen von uns abgehen und uns widersprechen; noch die, bei denen man bloß gewisser zweideutiger Erscheinungen wegen die Absicht und das Bestreben vermuthet, sich an uns zu vergreifen; noch die, welche eine gewisse Antipathie, eine allzugroße Verschiedenheit der Neigungen und Sitten, von uns entfernt; noch die, welche uns bei gewissen Gelegenheiten nicht haben dienen und gefällig werden können; noch endlich die, welche sich bloßer Neckereien schuldig machen, die man leicht übersehen kann."

§. 937. Der wesentlich[illegible] er Liebe ist der Zorn (§. 152.), und so begreift d[illegible] [illegible] ster Liebe we[illegible]

sentlich auch die Selbsterziehung zum tugendhaften Zorn mit in sich, d. h. zum Zorn in seiner absoluten Einheit mit dem Erbarmen. Recht zu zürnen (Eph. 4, 26) ist eine schwere Kunst, zu der unsere natürliche Zornmüthigkeit nur äußerst mühevoll und langsam geläutert und herangezogen wird, — aber nicht minder auch eine höchst wichtige Kunst, ohne deren Besitz im sittlichen Leben ein pflichtmäßiges Verhalten gar nicht möglich ist. Näher liegt in dieser Aufgabe die der Selbsterziehung zu beidem, zu tugendhaftem Unwillen und zu tugendhaftem Eifer (§. 152.). Der tugendhafte Zorn wird durch sonst nichts sollicitirt als durch die Sünde, und zwar durch sie als solche. Er ist aber nichts desto weniger durchweg gegen die Person gerichtet (§. 152., Anm. 3), gegen den Bösen, nicht gegen die Sache, das Böse. Dieses dagegen soll der Gegenstand unseres Hasses sein, allein auch der einzige Gegenstand desselben. Ohne einen solchen glühenden Haß gegen das Böse kann es einen tugendhaften Zorn gegen die Bösen gar nicht geben. Jeden Haß gegen die Person, gegen den Bösen aber schließt der tugendhafte Zorn schlechterdings aus.*) Mit dem Haß

*) Eine Verwechselung von Zorn und Haß in den hier in Rede stehenden Beziehungen liegt der folgenden Aeußerung von Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 376, zum Grunde, die übrigens manches Treffende enthält: „Als persönliche Erbitterung oder Abneigung, als Haß der Person gegen die Person, ist der Haß natürlich nur eine schreckliche Verirrung, welche sich mit keiner Regung des Guten verträgt. Aber als Haß der Gesinnung gegen die Gesinnung ist er zwar auch keine Tugend grade, aber eine natürliche Erscheinung im Leben der Tugendhaften. Er bedeutet sowohl die Absonderung der Guten von den Bösen (welche aber nicht ohne die bessernde Einwirkung sein darf), als das Streben, die böse Gesinnung, in den einzelnen Menschen und als eine feindselige Macht, zu vernichten. Das Bild des Satan hat vielleicht diese einzige nutzbare Seite, daß sich das Böse in ihm, als widerlicher, verhaßter Gegenstand, personificirt, und eben hierdurch der Haß von den Personen anderer Menschen abgelenkt, aber gegen die Sache verstärkt werden kann. Jener Haß wird denn auch ausdrücklich von den Aposteln, Jud. 23. Apok. 2, 6. 15, ausgesprochen und gefordert. — Unter Menschen, welche die Liebe und mit ihr das Bewußtsein ihrer sittlichen Bestimmung und Obliegenheit verloren haben, ist es gefährlich, den Namen des Hasses zu nennen; denn er regt Leidenschaften auf. An sich aber ist es ein altes, wahres Wort, daß, wer nicht hassen könne, auch nicht der Liebe fähig sei; denn Beides ist ein tiefes Gefühl und ein mächtiges Streben, und Beides geht, wenn es rechter Art ist, von dem Eifer für die Sache des Guten aus."

des Bösen kann übrigens jener relative Indifferentismus gegen das Böse zumal gegen das überwiegend bloß Schlechte, gar wohl zusammen bestehen, vermöge dessen man sich durch das in der Welt vorhandene Böse und Schlechte in seiner Wirksamkeit für das Gute und Vollkommene weder entmuthigen noch stören läßt*); ja er ist vielmehr ausdrücklich pflichtmäßig. Oft braucht man gewisse Dinge, die nicht in der sittlichen Ordnung sind, nur nicht direkt anzufechten, um sie sofort auf ihr richtiges Verhältniß zurückgeführt zu sehen. Jene Gleichgültigkeit steht ebenso auch dem heiligen Zorn gegen die Bösen durchaus nicht entgegen, sondern reinigt ihn nur von jeder Trübung durch Unglauben. Denn freilich den Bösen sollen wir in der That zürnen, mit der ganzen Macht unseres erbarmungsvollen Eifers und Unwillens.

Anm. Von diesem heiligen Zorn gegen die Bösen und von dem ihn bedingenden tiefen Haß gegen das Böse enthält das A. T. die großartigsten Zeugnisse, besonders im Psalter. Vgl. Ps. 97, 10. Amos 5, 15. Doch gehen im A. T. noch vielfach der Haß gegen das Böse und der gegen die Bösen durch einander. Das N. T. angehend s. Röm. 12, 9. Jud. 23. Offenb. 2, 6.

§. 938. Das reinigende Verfahren bei der Selbsterziehung zu tugendhafter Liebe geht auf die vollständige Ausreinigung des Individuums von aller Selbstsucht überhaupt, welche den graden Gegensatz der Liebe bildet (§. 462.), und wie sie Jedem natürlich ist, so auch in Jedem von früh an mit reißender Schnelligkeit und in den mannigfaltigsten Formen sich entwickelt. Näher hat das Individuum alle Lieblosigkeit einerseits und alle falsche Liebe andererseits aus sich auszuscheiden (§. 675.), welches deßhalb eine unendlich komplicirte Operation ist, weil, da die Untugend überhaupt wesentlich Lieblosigkeit ist, in allen einzelnen besonderen Untugenden Lieblosigkeit und falsche Liebe mit vorkommen. Die Lieblosigkeit und die falsche Liebe sind auszureinigen in allen ihren Hauptformen und Ab-

*) So viel ist wohlgegründet an dem Wort Hegel's bei Rosenkranz, Hegel's Leben, S. 556.: „Wenn der Mensch einmal dahin gekommen, daß er es nicht mehr besser weiß als Andere, d. h. daß es ihm ganz gleichgültig ist, daß die Anderen es schlecht gemacht, und ihn nur dieß interessirt, was sie recht gemacht: dann ist Frieden und die Affirmation in ihn eingetreten."

findungen. Es sind also aus dem Individuum vollständig auszutilgen im Allgemeinen alle Ungütigkeit und alle Undankbarkeit (§. 675.), näher aber zunächst die Hauptformen der Lieblosigkeit auf den verschiedenen Potenzen derselben, nämlich die vier Hauptformen der bloßen Lieblosigkeit: die Theilnahmlosigkeit, die Unbilligkeit, die Eigennützigkeit (mit ausdrücklichem Einschluß der Habsucht und des Geizes) und die Herrschsucht, — die vier Hauptformen des Hasses: das Mißtrauen, die Bosheit, die Rachsucht und die Härte, — und die vier Hauptformen der Lieblosigkeit als Energie der Persönlichkeit vermöge des Hasses: der Neid, die Tücke, die Schadenfreude*) und die Grausamkeit, — sodann die vier Hauptformen der falschen Liebe: die Weichmüthigkeit, die Nachsichtigkeit, die Affenliebe und die falsche Gefälligkeit, — endlich alle die besonderen Formen der Lieblosigkeit, welche sie vermöge ihrer Einwohnung in den übrigen wesentlichen Seiten der Untugend annimmt, also die Verschlossenheit, der Mißmuth, die Quälsucht (einschließlich der Eifersucht), die Buhlerei, die Kargheit und die Verschwendung, die Unverträglichkeit, die Ungefälligkeit, die Kälte, der Hochmuth, die Unhöflichkeit, die Sprödigkeit und die Unerbaulichkeit. Das ausbildende Verfahren geht auf die vollständige Hervorbildung der wesentlichen Formen der tugendhaften Liebe, wie sie Beides ist, gebende und empfangende, d. h. Gütigkeit und Dankbarkeit (§. 616.), — näher aber zunächst der vier Hauptformen der Liebe im Allgemeinen: des Mitgefühls, des Wohlwollens, der Uneigennützigkeit und der Wohlthätigkeit (§. 645.), — sodann der vier Hauptformen der Liebe als Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum: des Vertrauens, der Billigkeit, der Treue und der Großmuth (§. 646.), — endlich aller der besonderen Formen der Liebe, welche sie vermöge ihrer Einwohnung in den übrigen wesentlichen Seiten der Tugend annimmt, also der Offenheit, der Heiterkeit, des Zartsinns, der Regsamkeit, der Naivität, der Freigebigkeit (Liberalität), der Nachgiebigkeit (Friedfertigkeit), der Dienstfertigkeit, des Gemeinsinns, der Leutseligkeit, der Freundlichkeit, der Holdseligkeit und der Erbaulichkeit (§. 647.). Für diese ausbildende Seite gibt es gar

*) Vgl. Reinhard, a. a. O., III., S. 263.: „daß man alle Empfindungen der Schadenfreude über die Demüthigung seines Feindes unterdrücke" ꝛc.

kein besonderes Verfahren, sondern alles unser Handeln, was es auch sonst noch sein mag, soll Selbstausbildung zur Liebe sein, und nur in dem Maße, in welchem es wesentlich zugleich eine solche ist, ist es überhaupt ein pflichtmäßiges.

Anm. 1. Unter die auszureinigende Lieblosigkeit gehört entschieden auch alle Spottsucht, in deren Begriff das Merkmal der Lieblosigkeit schon mitliegt, diese mag nun mehr eine bloß negative oder mehr eine eigentlich positive sein. Reinhard nennt sie die „hämische Spötterei", und definirt sie als „die Gewohnheit, die Fehler und das Unglück Anderer auf eine Art vorzustellen, wo es lächerlich erscheint, und sie selbst empfindlich gekränkt werden." (a. a. O., I., S. 682. Hier s. auch S. 683—685. die Bemerkungen über die Verwerflichkeit und Schändlichkeit dieses hämischen Spottes.) Nicht aber ist auch das satyrische Talent ohne weiteres mit unter die Lieblosigkeit zu rechnen und als etwas pflichtmäßig Auszureinigendes zu betrachten. Reinhard bemerkt in dieser Beziehung: „Diese Spottsucht ist also etwas anderes als spöttischer Scherz und lachende Laune, die, wenigstens nach der Absicht dessen, der sie braucht, nicht beleidigen soll; auch ist die Spottsucht nicht einerlei mit der Neigung zur Satyre, die bloß menschliche Thorheiten überhaupt lächerlich macht, ohne bestimmte Menschen anzugreifen, und ohne über das Unglück Anderer zu spotten." (a. a. O., I, S. 682. f.) Diese Satyre nimmt er ausdrücklich in Schutz. „Es gibt eine Menge von Fehlern und sittlichen Verirrungen," — schreibt er, a. a. O., II., S. 309, — „denen nicht besser begegnet werden kann, als wenn ihre lächerliche Seite in's Licht gesetzt und ihre Thorheit anschaulich gemacht wird. Ein Christ darf daher, wenn die Umstände das Gegentheil nicht ausdrücklich gebieten, auch der Ironie und Satyre sowohl schriftlich als mündlich sich bedienen, und der Tugend dabei nützlich werden." An einem anderen Ort, II., S. 435., erklärt er es als durchaus vereinbar mit der „Werthschätzung der menschlichen Natur, wenn man sich am rechten Orte und auf die rechte Art, d. h. so, daß man sich Nutzen und Besserung davon versprechen kann, des Spottes und der Satyre bedient." „Nur dann", setzt er hinzu, „werden diese Mittel den menschenfreundlichen Gesinnungen eines Christen widersprechen, wenn sie gegen die menschliche Natur selbst gerichtet sind; wenn sie bei Fehlern gebraucht werden, die zu ernsthaft und zu wichtig sind, als daß man sie bloß belachen

dürfte; wenn sie so persönlich und heftig werden, daß sie jemandes bürgerliche Ehre verletzen und ihm sonst schaden; wenn endlich Mitleidswürdige oder wohl gar Unschuldige und Tugendhafte dadurch angegriffen werden." Im wirklichen Leben ist die Satyre unbestreitbar in sehr vielen Fällen, wo nicht in den allermeisten, in irgend einem Grade von Lieblosigkeit vergiftet; allein es liegt dieß allerdings nicht in ihrem Wesen selbst und ist mithin nicht unzertrennlich von ihr. Mit dem eigentlichen Spott verhält es sich schon anders. Er beschränkt sich lediglich darauf, sein Objekt als ein lächerliches darzustellen, während die Satyre auf dasselbe zugleich den scharfen Pfeil der Mißbilligung abschließt, und es kommt daher bei ihr nur darauf an, daß diese eine Mißbilligung rein aus dem Gesichtspunkt der richtigen sittlichen Beurtheilung ist. Worin schon mitliegt, daß sie keine kalte Mißbilligung des bloßen reflektirenden Verstandes, sondern durchdrungen von der Wärme des auf den reinen Ton heiligen und erbarmungsvollen Zorns gestimmten Gefühls ist. Das Schlechte oder gar das ausgesprochen Böse bloß zu belachen, das kann nie in der Ordnung sein. Es ist aber schon mißlich, überhaupt Sittlich verwerfliches zu belachen. Denn in das Lachen mischt sich immer Lust (vgl. §. 174, Anm. 2.) ein, also irgend ein, wenn auch nur ganz relatives Wohlgefallen an seinem Gegenstande.*) Anders ist's mit der Satyre und der Ironie. In einem völlig reinen Herzen und Munde, wie bei dem Erlöser, ist sie nicht nur völlig untadelig, sondern überdieß ein Symptom der unabgestumpften Energie des durchdringenden sittlichen Urtheils. Auf den unreinen Lippen des immer noch in irgend einem Maße selbstsüchtigen und lieblosen Menschen dagegen ist sie ein sehr zweideutiges Phänomen, und in seiner Hand ein überaus gefährliches Instrument. Das Talent zur Satyre gehört in sittlicher Beziehung zu den gefahrvollsten, und will auf das allerstrengste überwacht sein.**) Ganz unbedenklich dagegen gehören unter die Lieblosigkeit die Tadelsucht in ihren verschiedenen Stufen und Modifikationen, die Verläumbungssucht und die Angeberei. Die Tadelsucht***) ist die Neigung, das Verhalten des Nächsten

---

*) Anders, wie es scheint, de Wette, Das Wesen des christlichen Glaubens, S. 189.: „Das Lachen beruht auf dem Urtheile der Zweckwidrigkeit, nur daß es unbetheiligt und harmlos ist."

**) Marheineke, S. 432.: „Es ist leichter, einen witzigen Einfall zu haben, als ihn zu unterdrücken."

***) Vgl. Reinhard, a. a. O., I., S. 681.

durchgängig mit einem mißbilligenden Urtheil zu begleiten, und daher nicht nur die Veranlassungen zu einem gegründeten Tadel desselben nie unbenutzt vorübergehen zu lassen, sondern auch wo diese fehlen, wenigstens scheinbare Gründe zu einer mißbilligenden Beurtheilung, oft mühsam genug, hervorzusuchen. Von dem rechtmäßigen Tadeln unterscheidet sie sich dadurch, daß sie so viel nur immer alles zum Gegenstande ihrer verwerfenden und bestrafenden Aeußerungen macht, lediglich deßhalb, weil sie am Tadeln ihre Freude findet, ohne Rücksicht darauf, ob sie dazu Grund hat und befugt ist oder nicht. Sie spricht daher auch oft wider ihre bessere Ueberzeugung ihre Mißbilligung aus, durch den Umstand getäuscht, daß sie in der That auch in solchen Fällen, vermöge ihrer selbstsüchtigen Gesinnung, sich zum Mißvergnügen gestimmt findet. Für das Löbliche in dem Verhalten des Nächsten hat sie kein Auge, sondern bleibt mit ihrer Beurtheilung ausschließend bei dem wirklich Fehlerhaften und dem, was wenigstens künstlich in ein ungünstiges Licht gestellt werden kann, stehen. Modifikationen der Tadelsucht sind das voreilige Absprechen, das Richten und das Aeußerste derselben, die Lästersucht. Das voreilige Absprechen*) ist die Unart, über die Handlungen Anderer ein bestimmtes Urtheil zu fällen, bevor man dazu wirklich in den Stand gesetzt ist, d. h. ehe man die nöthigen Data dazu vollständig besitzt, und alle dabei in Betracht kommenden Momente und Umstände richtig verstanden, sorgfältig geprüft und ruhig und unparteiisch erwogen hat. Die Quelle dieses vorschnellen Absprechens ist entweder Unwissenheit oder Beschränktheit, die gar nicht ahnt, was und wie viel zur gerechten Beurtheilung der Handlungen Anderer erfordert wird, oder irgend eine schlechte Leidenschaft, in den meisten Fällen beides zusammen. Ein „Richten"**) wird das unbefugte Tadeln Anderer dann, wenn es das, was es an ihnen mit Mißbilligung hervorhebt, bestimmt als in einem Charakterfehler derselben begründet darstellt, also überhaupt auf die Feststellung des Maßes und der Art der subjektiven Verschuldung Anderer bei ihrem sittlichen Verhalten sich einläßt, und zwar nicht etwa in entschuldigender, sondern in verurtheilender Weise. Damit maßt sich der Richtende an, was nur dem Herzenskündiger zukommt und was nur Er vermag, und noch dazu im Sinne und Interesse selbstsüchtiger

*) Vgl. Reinhard, I. S. 681.
**) Matth. 7, 1—5. C. 9, 3— [illegible] 4, 5. [illegible] 4, 11. 12.

Lieblosigkeit. Ein solches Gericht kann in dem bestimmten Falle ein richtiges sein; aber dieß ändert nichts an der Sache; denn in der Absicht, dasselbe auszuüben, in der Lust daran, den sittlichen Werth des Nächsten im eigenen und im fremden Urtheil sinken zu sehen, liegt das eigentliche Verwerfliche dabei. Natürlich soll durch das Verbot, zu richten, nicht zugleich die Befugniß ausgeschlossen werden, die Handlungen Anderer aus dem sittlichen Gesichtspunkte zu beurtheilen, oder auch über die subjektive Sittlichkeit Anderer sich ein Urtheil zu bilden. Es gibt vielmehr die mannigfachsten Verhältnisse, in denen dieses letztere sogar ausdrückliche Pflichtforderung an uns ist, nämlich überall da, wo wir darauf gewiesen sind, sei es nun mit Andern unmittelbar zusammenzuwirken zu einem gemeinsamen sittlichen Werke, oder auf die sittliche Bildung derselben unmittelbar einzuwirken. Denn keines von beiden ist möglich ohne ein solches Urtheil. Sondern nur dieß ist auch in diesen Fällen die Forderung, einmal daß wir bei unserer Beurtheilung des persönlichen sittlichen Werthes des Nächsten durchweg zum Entschuldigen geneigt seien, nicht zum Verdammen, — und für's andere daß wir dieses Urtheil lediglich als ein noch problematisches, als eine bloße Vermuthung — freilich mit mehr oder minder Wahrscheinlichkeit — fällen, unter dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß es sich in den Augen Gottes ganz anders, namentlich ungleich günstiger, stellen könne, welches beides wieder unzertrennlich zusammenhängt. Sofern das Richten sich in dem Verhalten des Anderen vorzugsweise an Fehlerhaftigkeiten hält, die an sich als verhältnißmäßig unbedeutende zurücktreten, während — was unausbleiblich damit verknüpft ist, — der so scharfsichtig Richtende an sich selbst die gröbsten Fehler übersieht, ist es Splitterrichterei (Matth. 7, 3—5). Die Lästersucht (Eph. 4, 31. Col. 3, 8. Tit. 3, 2), endlich findet ihre Genugthuung darin, dem Nächsten durch ihren Tadel bei den Leuten einen bösen Leumund und Schande zu bereiten. Den bestimmten Uebergang von dem bloßen Richten zu ihr bildet die s. g. Medisance. Sie ist die Neigung zum Richten, sofern sie ihre Quelle bestimmt in der Lust hat, mit welcher die Herabsetzung des Nächsten in den Augen Anderer das eigene Selbstgefühl des Richtenden kitzelt. Das Nachtheilige, das die Lästersucht von einem Dritten unter die Leute bringt, kann allerdings thatsächlich begründet sein. Bei der Verläumdungssucht*) (Jac.

*) Vgl. Reinhard, a. a. O., I., S. 685. f.

4, 11. 12) dagegen findet in dieser letzteren Beziehung der umgekehrte Fall statt. Sie ist die selbstsüchtige Neigung, durch Verbreitung unwahrer Angaben über das Verhalten des Nächsten die Meinung der Menschen von ihm ungünstig zu stimmen, meist mit der bestimmten Absicht, ihm dadurch auch noch in anderen Beziehungen zu schaden. Entweder dichtet der Verläumder dem Nächsten Fehler an, die er gar nicht an sich hat, oder er stellt wenigstens die thatsächlichen Fehler desselben als größer dar als sie in der Wirklichkeit sind. Besondere Formen der Verläumdungssucht sind die gelindeste, die Klatscherei, und die schlimmere, schon mit eigentlicher Bosheit verknüpfte, die Ohrenbläserei. Jene*) ist die Gewohnheit und Neigung, sich mit den an sich unbedeutenden und gleichgültigen Nachrichten aus dem Privatleben Anderer, welche durch den Verkehr der Menschen in das unsichere und vage Tagesgerücht übergehen, angelegentlich zu beschäftigen, und sie durch unbedachtsames und untreues Nacherzählen noch mehr zu verfälschen. Den Ohrenbläser**) (Röm. 1, 30. 2 Cor. 12, 20) aber charakterisirt es, daß er seine Mittheilung verläumderischer Nachrichten heimlich betreibt, und zwar bestimmt zu dem Zwecke, um Mißtrauen unter den Menschen auszusäen, und dadurch Uneinigkeit zu stiften und Verwirrung in den menschlichen Gemeinschaftsverhältnissen. Die Angeberei (Delation) endlich ist die unberufene Mittheilung von wahren nachtheiligen Nachrichten über den Nächsten an solche Personen, bei welchen sie für denselben zum Schaden oder wohl gar zum eigentlichen Verderben ausschlagen müssen, und dieß eben zu diesem Zwecke.

Anm. 2. Als die vorzüglichsten Ursachen der Undankbarkeit gibt Flatt, a. a. O., S. 550., an: „Leichtsinn des menschlichen Herzens und Stolz, — Leichtsinn, der uns vergessen läßt, was wir Andern schuldig sind, der uns unaufmerksam darauf macht, — Stolz, der so gerne unabhängig wäre.“ Ueber diesen Zusammenhang zwischen dem Stolze und der Undankbarkeit bemerkt Kant, Tugendlehre, S. 297. (B. 5): „Undankbarkeit gegen seinen Wohlthäter, welche, wenn sie gar so weit geht, seinen Wohlthäter zu hassen, qualificirte Undankbarkeit, sonst aber bloß Unerkenntlichkeit heißt, ist ein zwar im öffentlichen Urtheile höchst verabscheutes Laster, gleichwohl ist

*) Vgl. Reinhard, a. a. O., I., S. 686.

**) Vgl. Reinhard, I., S. [illegible]

der Mensch dessentwegen so berüchtigt, daß man es nicht für unwahrscheinlich hält, man könne sich durch erzeigte Wohlthaten wohl gar einen Feind machen. Der Grund der Möglichkeit eines solchen Lasters liegt in der mißverstandenen Pflicht gegen sich selbst, die Wohlthätigkeit Anderer, weil sie uns Verbindlichkeit gegen sie auferlegt, nicht zu bedürfen und aufzufordern, sondern lieber die Beschwerden des Lebens selbst zu ertragen, als Andere damit zu belästigen, mithin dadurch bei ihnen in Schulden (Verpflichtung) zu kommen; weil wir dadurch auf die niedere Stufe des Beschützten gegen seinen Beschützer zu gerathen fürchten; welches der echten Selbstschätzung (auf die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person stolz zu sein), zuwider ist." S. 298. setzt er noch hinzu: „Dieses ist aber alsdann ein die Menschheit empörendes Laster, — — weil die Menschenliebe hier gleichsam auf den Kopf gestellt, und der Mangel an Liebe gar in die Befugniß, den Liebenden zu hassen, verunedelt wird." Die wahre und sehr einfache Auflösung des Peinlichen in der Lage des die Wohlthat Empfangenden, wovon Kant spricht, liegt aber grade in der Dankbarkeit selbst, wie dieß Wirth, Spec. Ethik, II., S. 461. f., trefflich nachweist.

Anm. 3. Die Quälsucht gehört unbedingt zu den schwierigsten psychologischen Räthseln. Der Verfasser wenigstens kann es sich psychologisch durchaus nicht erklärlich machen, wie man es über sich gewinnen mag, irgend ein lebendiges Wesen zu quälen, d. h. ihm mit Absicht Schmerz zu verursachen, eben zu dem Ende, um ihm Unlust zu erwecken! Und doch liegt die Neigung zu quälen oft schon im Kinde so tief! Wehe dem Menschen, wenn die Erziehung ihr nicht sogleich von ihren frühesten Aeußerungen an mit unerbittlicher Strenge in den Weg tritt!

Anm. 4. Bei dem tugendhaften Mitgefühle kommt es auf die große Kunst an, wirklich aus der Seele des Anderen heraus die Objekte sei es nun seiner Lust oder seines Schmerzes mit unserem Gefühle aufzufassen, wirklich mit seinem individuellen Gefühle zu fühlen. Zu unserer Selbsterziehung zu tugendhafter Liebe gehört aber wesentlich auch eine gewisse Abhärtung (nur nicht etwa Abstumpfung) des Mitgefühles. Dieses hat als natürliches allerdings etwas Weichliches und Schwächliches, was ihm durchaus abgewöhnt werden muß. Sofern unser Mitleid, weil uns die äußeren Bedingungen der Möglichkeit thätiger Hülfsleistung fehlen, thatenlos bleiben muß, darf es unserem wirksamen Handeln

keinen Raum und keine Kraft entziehen. Zum müßigen Mitgefühle überhaupt hat der Tugendhafte keine Zeit. Nur dürfen wir bei der Anwendung dieses Satzes nicht vergessen, daß in allen den Fällen, wo wir zu einem Leidenden in irgend einem bestimmten persönlichen Verhältnisse stehen, unser wirkliches Mitgefühl, sofern es sich auch nur einfach darstellt für jenen (und je einfacher und kompendiarischer diese Darstellung ist, desto wirksamer ist sie), schon an sich selbst eine That ist. Denn eine solche Aeußerung des Mitgefühles ist unmittelbar eine wirkliche Linderung des Schmerzes des Leidenden, und oft eine recht erquickende. Ganz dasselbe gilt dann auch von der Mitfreude. Natürlich dürfen nur wirkliches Leid und wirkliche Freude Anderer Gegenstand unseres Mitgefühles sein. Diese aber sollen es selbst dann sein, wenn sie auch an sich völlig grundlose wären. Unter die tiefgewurzelten sittlichen Krebsschäden, von denen gründliche Heilung Jedem noth thut, gehören besonders auch die zahllosen heuchlerischen Bezeugungen des Mitgefühles. Bei der jetzigen Gestalt unserer Lebensverhältnisse ist es unsäglich schwierig, sich völlig von ihnen zu reinigen. Mehr als was unser obiger Satz behauptet, will auch wohl de Wette nicht mit seinen Bemerkungen, Christl. Sittenl., III., S. 171.: „Das Mitgefühl ist zunächst noch thatlos, wie es auch in den gefühlvollen Naturen meistens ist, welche vor lauter Empfindung nicht zum Handeln kommen können. Daher wird der thätige Mann diejenigen Mitgefühle, aus welchen keine That hervorgehen kann, von sich weisen oder nicht herrschend werden lassen. Dem Mitgefühle für ein Leiden, welchem entweder nicht abgeholfen werden kann, oder welches sogar nothwendig und heilsam ist, überlasse man sich nicht zu sehr. Hier ist zwischen Unempfindlichkeit und weichlicher Empfindsamkeit die rechte Mitte zu halten. Es gibt so vieles Beklagenswerthe im menschlichen Leben, wofür keine Abhülfe zu finden, daß die Sparsamkeit im Mitgefühle höchst nothwendig ist, wenn wir uns nicht das Leben verbittern wollen; erst da, wo wir trösten und helfen können, eröffne man das Herz dafür.“ Dagegen greifen weit über das richtige Maß hinaus folgende Aeußerungen Kant's, Tugendlehre, S. 294. f. (B. 5): „In der That, wenn ein Anderer leidet, und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelst der Einbildungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer zwei, obgleich das Uebel eigentlich (in der Natur) nur Einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Uebel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohlzuthun: wie

dann auch eine beleidigende Art des Wohlthuns, Barmherzigkeit genannt, die ein Wohlwollen ausdrückt, das sich auf den Unwürdigen bezieht*), unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu sein, eben nicht prahlen dürfen, respektive gegen einander gar nicht vorkommen sollte. Ob zwar aber Mitleid und so auch Mitfreude mit Anderen zu haben, an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist doch thätige Theilnehmung an ihrem Schicksale Pflicht, und zu dem Ende also die mitleidigen (ästhetischen) Gefühle in uns zu kultiviren und sie, als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen, wenigstens indirekte Pflicht."

Anm. 5. Auf die Erhebung (denn dieß ist es in der That) zu wahrer Uneigennützigkeit sollten wir bei unserer Selbsterziehung in weit entschiedener Weise das Augenmerk richten und ein Gewicht legen als es zu geschehen pflegt. Die Uneigennützigkeit ist eben eine sehr bescheidene Tugend, mit der man gar nicht prunken kann, während die Wohlthätigkeit und vollends die Großmuth prächtig in's Auge fallen. Demnach sollte für Jeden der Satz gelten: Alles, nur keinen Eigennutz! Lieber mögen Großmuth und Wohlthätigkeit fehlen!

XI.

§. 939. Da die Tugend wesentlich Tüchtigkeit für die Gemeinschaft, d. i. Berufstüchtigkeit ist (§. 617.), so ist die Selbstpflicht weiterhin wesentlich die Pflicht des Individuums, sich selbst zu tugendhafter Berufstüchtigkeit zu erziehen.

§. 940. Einen bestimmten Beruf muß Jeder haben**), der der sittlichen Gemeinschaft angehören will (§. 275. 277.), nämlich gemäß seiner eigenthümlichen Tüchtigkeit als Mittel für den Zweck der Gemeinschaft, d. i. für den sittlichen Zweck selbst. Keiner darf ein bloßer Rentier sein***). Das bei dem Berufe in letzter Beziehung

*) Dieß liegt übrigens gar nicht in dem Ausdrucke Barmherzigkeit (der nicht mit dem anderen Gnade gleichbedeutend ist), sondern nur eben daß warmes Mitgefühl mit dem leidenden Nächsten bei uns der Bestimmungsgrund zu unserer Hülfsleistung ist.

**) Vgl. Reinhard, a. a. O., III., S. 607—610.

***) Marheineke, Theol. Moral, S. 394. f.: „Von seinen Renten zu leben steht dem gleich, von Almosen zu leben. Beides ist gleich unerlaubt, wenn doch nützliche Thätigkeit noch möglich ist. Wer nicht arbeiten will, der

maßgebende ist die Individualität. Wer seinen Beruf verfehlt, den rechten nicht trifft und einen falschen ergreift, hat damit sein Verhältniß zur sittlichen Gemeinschaft von Grund aus verrückt, und wie er das sittliche Werk der Gemeinschaft nur hindern kann, statt es zu fördern, so kann ihm auch die Arbeit an seinem individuellen sittlichen Lebenswerk, so ernstlich sie immerhin gemeint sein mag, weil ihr Erfolg wesentlich durch sein richtiges Verhältniß zu dem sittlichen Ganzen bedingt ist, nicht gelingen. Ohne die Selbsterziehung zu wirklicher Tüchtigkeit für den richtigen, d. h. ihm nach seiner besonderen Individualität eigenthümlich entsprechenden Beruf gibt es daher überhaupt für Keinen eine Selbsterziehung zur Tugend.

Anm. „Hast du dir für dein Leben einen bestimmten Zweck vorgesetzt? — Es ist eine ungeheure Schuld und Beschimpfung, keine Stelle einnehmen, und für nichts dasein. 1 Theff. 4, 11. 2 Theff. 3, 10—13." v. Hirscher, a. a. O., III., S. 388. f.

§. 941. Da die Individualität ihrem Begriffe zufolge eine ausgesprochene Einseitigkeit und somit die bestimmte eigenthümliche Anlage zur Tüchtigkeit für die Arbeit an Einer besonderen Seite der universellen sittlichen Aufgabe involvirt (§. 128. 129. 664.): so muß Jeder seinen eigentlichen Beruf oder seinen Hauptberuf oder Lebensberuf in einer einzelnen der besonderen Sphären der sittlichen Gemeinschaft haben, und ausschließend in Einer von ihnen, also entweder in der Familie oder in der Kirche oder in dem Kunstleben oder in dem wissenschaftlichen Leben oder in dem geselligen Leben oder endlich in dem öffentlichen Leben. Jeder dieser besonderen Gemeinschaftskreise begründet aber auch rechtmäßigerweise einen Hauptberuf, und somit einen bestimmten Stand (§. 509.).

Anm. Von den eben aufgeführten Ständen kann etwa nur der gesellige kontrovers sein. Es gehört aber in der That wesentlich zur Vollständigkeit der Organisation der menschlichen Gemeinschaft, daß es in ihr auch einen besonderen Stand gebe, der die Geselligkeit zu seinem Hauptberufe macht, und den Träger des höheren geselligen Lebens und seiner Entwickelung abgibt. Es ist dieß der Kavalierstand, welcher die feine gesellige Sitte (in ihren Anfängen die

soll auch nicht essen, sagt der Apostel (2 Theff. 3, 10), und der Müßiggang ist im allgemeinen Urtheil als aller Laster Anfang bezeichnet." S. das. das Nähere.



Kourtoisie, die Hofsitte, was sie aber auf die Länge nicht bleiben soll), zu pflegen hat, auf der Grundlage der Gastfreiheit. (Vgl. §. 384.) Seine Voraussetzung ist deßhalb ein großer Eigenbesitz, und zwar vorzugsweise ein solcher, der vermöge seiner Natur nur der Verwaltung bedarf, nicht (wie der des Kaufmannes und des Fabrikanten) beständiger Reproduktion.

§. 942.*) Hierbei bringt jedoch die Differenz der Geschlechter vermöge des eigenthümlichen Charakters derselben einen wesentlichen Unterschied mit sich Da nämlich im Weibe, im Vergleiche mit dem Manne, die materielle Natur verhältnißmäßig vorwiegt, so ist dasselbe bestimmt auf diejenige Sphäre der Gemeinschaft gewiesen, in welcher das unmittelbare Naturverhältniß vorwaltet, auf die Familie (§. 305.) oder das Haus. Es hat deßhalb seinen Hauptberuf in der Familie, und zwar auf bleibende Weise. Es tritt in denselben ein durch die Ehe, und diese ist für dasselbe die allgemeine Forderung und Voraussetzung. Gleichwohl kann es im einzelnen Falle geschehen, daß sich für das Weib die Ehe nicht findet, und sich ihm auch nicht auf andere Weise, etwa durch bleibenden Anschluß an ein fremdes Hauswesen als Gehülfin oder als Erzieherin in einem solchen**), ein Beruf in der Familie eröffnet. Dann muß es seinen eigentlichen Beruf freilich anderswo suchen. Da aber seinem Geschlechtscharakter zufolge in ihm die universelle Humanität gegen die Individualität bestimmt zurücktritt, so kann es in diesem Falle seinen Hauptberuf nur innerhalb der individuellen Gemeinschaften finden, nicht innerhalb der universellen, also nur entweder im Kunstleben oder im geselligen Leben (z. B. als Hofdame, Gesellschaftsdame u. dergl.), dagegen weder im wissenschaftlichen noch im öffentlichen Leben. Durch den Eintritt in die Ehe entscheidet sich aber das Weib unbedingt für das Familienleben als seinen Beruf, und verzichtet bestimmt auf jeden anderen Hauptberuf, sei er nun ein künst-

---

*) Vgl. die ausführlichen Erörterungen Fichte's, Grundlage des Naturrechtes, S. 343—353. (S. III. d. S. W.)

**) Vgl. de Wette, Chr. S.-L., III., S. 376: „Der der weiblichen Natur am meisten entsprechende Beruf ist der einer Erzieherin und Lehrerin von Kindern des gleichen Geschlechtes: dadurch wird das unvermählte Weib im höheren Sinne Mutter, und kehrt zu seiner Bestimmung zurück."

lerischer oder ein geselliger.*) Der Mann dagegen darf vermöge seines entgegengesetzten Geschlechtscharakters den häuslichen Beruf nicht zu seinem eigentlichen Berufe machen**), sondern muß diesen in einer der fünf anderen Sphären haben. Sein Hauptberuf muß also entweder der künstlerische sein oder der wissenschaftliche oder der gesellige oder der öffentliche oder endlich der klerikalische.

Anm. 1. De Wette, Chr. S.=L., III., S. 375.: „Die Lebensthätigkeit in der Familie schließt das Weib von jedem Berufe aus, während das Familienleben den Mann grade auf die Ausübung eines Berufes hintreibt, damit er dadurch der Versorger der Seinigen werde. Je mehr das Weib ihrem Hauswesen lebt, desto weniger wird sie sich der Theilnahme an irgend einer öffentlichen Arbeit widmen können; das eine verträgt sich nicht mit dem anderen.“ Die Alten bannten die Frau gänzlich an das Haus, indem sie ihr auch die individuellen Gemeinschaftssphären verschlossen, und zwar nicht bloß für den Beruf, sondern auch für den Gebrauch, wenigstens so gut wie vollständig. Zur Thronfolge fähig kann das Weib vernünftigerweise nur da sein, wo die Erbmonarchie eine konstitutionell beschränkte ist, wo mithin die fürstliche Macht nicht im autokratischen Sinne, sondern nur als geheiligte Macht des Staates selbst ausgeübt wird. Zu Selbstherrscherinnen taugen die Weiber nun und nimmermehr, ebenso wenig, ja natürlich noch viel weniger im Staate als im Hause. Vgl. de Wette, a. a. O., III, S. 377.

Anm 2. Die Berufslosigkeit so vieler unverehelicht bleibenden oder kinderlos früh verwittweten Personen des anderen Geschlechtes legt auch uns Evangelischen den Gedanken an weibliche Cönobien für den Dienst solcher Zwecke, welche mit dem Geschlechtscharakter des Weibes im Einklange stehen, dringend nahe.

Anm. 3. Der Dienstbotenberuf (vgl. im Allgemeinen §. 278.) gehört zum häuslichen oder Familienberuf. Eben deßhalb darf nur das Weib das Dienstbotenverhältniß zu seinem eigentlichen oder Hauptberufe machen, und mithin auch auf bleibende Weise sich für

*) Eine Schauspielerin, Opernsängerin u. dergl. darf folglich, sobald sie sich verheirathet, nicht länger Schauspielerin, Opernsängerin u. dergl. bleiben. Abre auch von der Hofdame u. der[illegible] dasselbe.

**) Er darf keine „Hausunke“ [illegible]

dasselbe bestimmen. Da der Mann seinen Hauptberuf nicht in der Familie haben darf, so darf er auch nicht das Dienstbotenverhältniß zu seinem eigentlichen Berufe machen. Männliche Dienstboten („Kammerdiener") sind zwar auch in dem sittlich wohlgeordneten Hauswesen unter Umständen unentbehrlich und völlig gerechtfertigt; aber ordnungsmäßig kann ein Mann seinen wirklichen Beruf doch nur dann in dem Bedientenverhältnisse finden, wenn dasselbe, auf dem Grunde gegenseitiger persönlicher Anhänglichkeit zwischen ihm und der Herrschaft, mit seiner wirklichen Aufnahme in die Familie dieser letzteren, als eigentliches Glied derselben, verbunden ist. Ein anderer Fall ist es mit Solchen, die ein eigentliches Handwerk betreiben im ausschließenden Dienste einer Familie, und so nur uneigentlich Dienstboten heißen können, wie Kutscher, Gärtner, Jäger, Schreiber u. dergl. Der Mann, der in das Dienstbotenverhältniß tritt, soll es immer nur — wenigstens seiner Absicht nach — durchgangsweise thun. Zu seinem eigentlichen Berufe muß er etwas anderes haben, z. B. ein Handwerk, den Ackerbau u. dergl., und das Dienstbotenverhältniß hat er nur als den einzigen ihm offenstehenden Weg, der ihn zum Eintritte in jenen seinen Hauptberuf führen soll, über sich zu nehmen. Einen eigentlichen Lakeienstand (einen Stand bloßer Lakeien) gibt es sittlich berechtigterweise nicht, man müßte ihn denn etwa als das unterste Glied des Kavalierstandes ansehen. Die sittliche Anerkennung eines Lakeienstandes aus diesem Gesichtspunkte und in diesem Sinne hat in der That vieles für sich. Die Lohnbedientenschaft ist ein Gewerbe.

§. 943. Da aber das Handeln, um pflichtmäßig zu sein, auf die sittliche Gemeinschaft in ihrer Totalität gerichtet sein muß, mithin auf alle besonderen Kreise derselben (§. 846.), so darf der Hauptberuf das Handeln des Individuums nicht für sich allein vollständig absorbiren, sondern dieses muß sich so zur Berufstüchtigkeit erziehen, daß es immer mehr innerhalb aller sittlichen Sphären für die Gemeinschaft qualificirt werde, — nämlich vermöge seiner bestimmten Empfänglichkeit für die in ihnen stattfindende Mittheilung, freilich nicht vermöge selbstthätiger eigener Produktion.*) Aber natürlich

*) Hartenstein, Grundbegrr. d. eth. Wiss., S. 496.: „So bleibt jeder, betrachtend, theilnehmend, urtheilend, in dem allgemeinen Centrum der gesell-

immer unbeschadet seines eigentlichen Berufes, ja grade vermittelst desselben. Denn die durchgreifende Unterordnung der sekundären Berufe unter den Hauptberuf ist ein besonders wichtiger Punkt bei dem pflichtmäßigen Handeln. Das der Selbsterziehung zur tugendhaften Berufstüchtigkeit vorgesteckte Ziel ist also die tugendhafte allseitige und dabei in sich harmonische Berufstüchtigkeit des Individuums für alle besonderen Gemeinschaftssphären bei seiner ausgesprochenen und vollen specifischen Virtuosität für Einen bestimmten Hauptberuf. Die innere Harmonie bei dieser Allseitigkeit der Berufstüchtigkeit beruht grade darauf, daß die Selbsterziehung zur Berufstüchtigkeit in diesen vielen Beziehungen schlechthin unter der Potenz der alles beherrschenden Richtung auf die Tüchtigkeit für den Hauptberuf statt hat, und mithin die Berufstüchtigkeit auf jedem der übrigen Felder ausdrücklich in teleologischer Beziehung auf die Tüchtigkeit für den Hauptberuf erworben worden und unter der Bestimmtheit dieser Beziehung gesetzt ist. Da die Wahl des bestimmten Hauptberufes in der eigenthümlichen Individualität des Einzelnen begründet sein muß, so beruht jene Harmonie der verschiedenen Seiten seiner Berufstüchtigkeit eben so sehr auch darauf, daß das Maß jeder einzelnen von diesen genau der Individualität verhältnißmäßig ist. (Vgl. §. 663.) Die Befähigung für die sekundären Berufe muß also in Jedem in Beziehung auf jeden einzelnen derselben in eigenthümlich verschiedenem Maße statt finden. Je länger die geschichtliche Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft verläuft, nämlich als sich normalisirende, und je vollständiger mithin die einzelnen besonderen Sphären dieser in einander eingehen, desto leichter ist die Vielseitigkeit und beziehungsweise Allseitigkeit der Berufstüchtigkeit zu erreichen, und desto mehr zieht sich für Jeden sein Beruf ganz von selbst durch alle sittlichen Kreise hindurch. Vermöge der Eigenthümlichkeit seines Geschlechtscharakters

---

schaftlichen Bestrebungen, in welche er gleichwohl handelnd nur von einer bestimmten Seite her eingreift; und diese vielseitige Empfänglichkeit für alles Schöne, Gute und Edle, welches von Verschiedenen auf den verschiedenen Stellen der Gesellschaft erstrebt wird, zusammengenommen mit der ausgezeichneten Tüchtigkeit seiner besonderen Leistungen bezeichnet die Aufgabe des [illegible] in seiner Beziehung auf die Gesellschaft."

kann das Weib in den Sphären der universellen Gemeinschaft, im wissenschaftlichen und im öffentlichen Leben, auch einen sekundären Berufe nicht unmittelbar haben, sondern nur mittelbar, nämlich durch die Vermittelung des Mannes.

Anm. 1. Kein Einziger kann mit seinem Berufe von irgend einer besonderen Sphäre der sittlichen Gemeinschaft schlechthin ausgeschlossen sein. Am ersten noch kann es vom wissenschaftlichen Leben zweifelhaft scheinen, ob es in demselben wirklich für Jeden einen Beruf geben könne. Dennoch ist dieß der Fall. Denn wenn auch für unzählig Viele ihr wissenschaftlicher Beruf sich darauf beschränkt, sich receptiv zu verhalten für von Anderen producirtes Wissen: so ist hiermit doch immer zugleich die Aufgabe einer wirklichen wissenschaftlichen Wirksamkeit verbunden, nämlich die Aufgabe, das so aufgenommene Wissen in einem bestimmten Kreise, und wäre er auch noch so eng, weiter zu verbreiten.

Anm. 2. Wichtiger Einfluß der Frauen auch auf das wissenschaftliche und das öffentliche Leben vermöge ihres Einflusses auf die Männer (nicht grade bloß auf ihre Ehemänner). Dieser Einfluß ist auch ein völlig wohlberechtigter und nöthiger.*) Die alte Literatur und überhaupt die alte Welt zeugt genugsam davon, wie nachtheilig der Mangel desselben wirkt.

§. 944. Die unmittelbare Grundlage, auf welcher die harmonische Allseitigkeit der Berufstüchtigkeit sich nach und nach vollendet, ist auf der einen Seite der engste Gemeinschaftskreis, die Familie, und auf der anderen Seite der weiteste, die Kirche. Denn diese beiden Sphären umfassen jede vollständig alle besonderen Seiten des sittlichen Seins. Die häusliche und die kirchliche Berufstüchtigkeit ist sonach die wesentliche Grundlage aller Berufstüchtigkeit überhaupt. Die Erziehung zu ihr muß deßhalb auch den Anfang aller Erziehung zur Berufstüchtigkeit machen. Sie bleibt aber auch unverändert die

*) Wohl das Maximum in dieser Beziehung fordert Fichte, Grundlage des Naturrechts, S. 345. f. (B. III., d. S. W.): „Das Weib hat auch Rechte über öffentliche Angelegenheiten, denn sie ist Bürgerin. Ich halte es für die Schuldigkeit des Mannes, daß er in Staaten, wo der Bürger eine Stimme über öffentliche Angelegenheiten hat, diese Stimme nicht gebe, ohne mit seiner Gattin sich darüber unterredet, und durch das Gespräch mit ihr seine Meinung modificirt zu haben. Er wird sonach nur das Resultat ihres gemeinsamen Willens vor das Volk bringen."

unentbehrliche Basis dieser als wahrhaft tugendhafter. In der Familie und in der Kirche soll deßhalb Jeder, welches auch immer sein Hauptberuf sein mag, einen mehr als bloß sekundären Beruf haben, seinen Grundberuf (vgl. §. 295.), nämlich seinen allgemein menschlichen Beruf*), wie sein Hauptberuf sein speciell individueller Beruf ist.

Anm. 1. Theilweise aber auch nur theilweise, kann die politische Berufsthätigkeit die kirchliche in dieser Beziehung ersetzen. Die häusliche kann nie auch nur theilweise durch die politische supplirt werden.

Anm. 2. Daß für die Frau ihr Hauptberuf (in der Familie) mit ihrem allgemein menschlichen oder Grundberuf zusammenfällt, erleichtert ihr ihre sittliche Aufgabe ungemein im Vergleich mit dem Manne.

§. 945. Da jede der besonderen Sphären der sittlichen Gemeinschaft nur in ihrer organischen Einheit mit allen übrigen sittlich normal ist, d. h. weil die allgemeine Einheit der sittlichen Gemeinschaftssphären eben der Staat ist, nur in ihrer organischen Einordnung in den Staat: so wird bei jedem Berufe zu seiner Normalität eine bestimmte und verhältnißmäßige Theilnahme seines Inhabers an dem Leben des Staates hinzugefordert. Jeder Beruf muß wesentlich zugleich politischer Beruf sein, und aus der lebendigen Idee des Staates heraus geführt werden. Die Selbsterziehung zur Berufstüchtigkeit muß daher, wenn sie eine pflichtmäßige sein will, wesentlich auch Selbsterziehung zur tugendhaften politischen Berufstüchtigkeit sein, Selbsterziehung zur tugendhaften Tüchtigkeit für den Staat und seinen Zweck. Eben erst dadurch, daß der Einzelne seinem besonderen Berufe bestimmt als einem Berufe im Staate obliegt, kommt wirkliche Einheit und wirkliches Zusammenwirken in die Bethätigung der verschiedenen besonderen Seiten seiner Berufstüchtigkeit.

*) Nicht in dem Sinne, in welchem Schleiermacher von dem „allgemein menschlichen Berufe" spricht gegenüber von dem „besonderen Berufe". (Vgl. z. B. Die christl. Sitte, S. 676.) Denn er versteht unter jenem den sittlichen Beruf überhaupt als solchen „der allgemein menschlichen Aufgabe" gewidmeten Beruf.

Denn Einheit haben für ihn die verschiedenen besonderen Seiten seines Berufes nur vermöge der Stellung, die er im Staate als organischem Ganzen einnimmt. Wie Keiner ohne einen bestimmten Beruf (ein bloßer Partikulier) sein soll, so soll auch Keiner einen bestimmten Beruf anders haben als im Staate, d. h. anders als so, daß er ihm ausdrücklich ein politischer Beruf ist. Es soll keinen bloßen Privatmann geben, keine (nämlich wirklich, nicht etwa bloß der Titulatur nach), privatisirende Künstler, Gelehrten, Kavaliere und Gewerbsleute. Selbst der Beruf des Weibes muß ein zugleich politischer sein. Denn die Familie ist eine sittlich normale Gemeinschaft eben nur als ausdrücklich in den Staat aufgenommene und ihr Leben in ihm lebende. Politische und eben damit zugleich patriotische Gesinnung muß eben so gut das Weib beseelen wie den Mann. Nur freilich sofern das politische Leben näher öffentliches Leben ist (§. 403.), kann das Weib an ihm nicht unmittelbar Antheil nehmen, weil es, wie überhaupt in den universellen Gemeinschaften, so mithin auch insbesondere in dem öffentlichen Leben seinen Beruf nicht unmittelbar haben kann. Auch das Weib hat folglich zwar einen politischen Beruf und muß sich zur Tüchtigkeit für denselben erziehen, aber es darf keinen öffentlichen Beruf haben. Eine wesentliche Seite an dem politischen Beruf ist der Beruf zur Vertheidigung des Staates, der kriegerische Beruf. Soweit er physisch befähigt ist, die Waffen zu tragen, hat unbedingt jeder Staatsgenosse neben seinem sonstigen Beruf zugleich den Kriegerberuf*), und die

*) Hirscher, a. a. O., III., S. 705.: „Jeder Bürger ist von Geburt Soldat. Wer an dem Staate, d. i. an dem Gemeinwillen für Recht und Wohlfahrt Antheil haben will, will eben darin auch Antheil haben an der wirklichen Geltung dieses Willens, sonach an der physischen Gewalt, durch welche derselbe gegen innere und äußere Feinde geltend gemacht werden kann und muß. Und wer an dem Staate, d. i. an dem Gemeingute, welches dieser ist, an dem Genusse der durch ihn gewährten Freiheit, Sicherheit und Wohlfahrt Antheil haben will, muß Antheil haben und nehmen auch an der Vertheidigung dieses Gemeingutes, sonach an der Wehr und Waffe, womit dasselbe vertheidigt wird. Der Militärdienst ist ein heiliger: in ihm wird das Schwert geschwungen, welches der Obrigkeit von Gott verliehen ist (Röm. 13, 4). Der Militärdienst ist ein heiliger: er ist Einsetzung des Höchsten, was der Mensch auf Erden hat — des Blutes und Lebens für die Geltung des Rechtes und der Freiheit, und für die Geltung aller im Schatten der Freiheit und des Ge-

Wehrhaftigkeit gehört wesentlich mit zu der Berufstüchtigkeit, zu der er sich selbst zu erziehen hat.

Anm. 1. Nur das ist also eine Erziehung zu wirklicher Berufstüchtigkeit, durch welche wir zum organischen Eingreifen in das politische Leben und zur Uebernahme einer bestimmten Aufgabe innerhalb seiner Sphäre fähig werden. Keiner ist schon dadurch berufstüchtig, daß er etwa in der Familie oder in dem künstlerischen oder in dem wissenschaftlichen oder in dem geselligen oder in dem öffentlichen Leben oder in der Kirche seine Stelle auszufüllen fähig ist. Er muß sie auch in dem Staatsleben selbst ausfüllen können — eben vermöge seiner Qualifikation zu einem jener besonderen Berufe nach seiner bestimmten Beziehung auf den Staatszweck als solchen.

Anm. 2. Im wirklichen Staate sind stehende Heere eine noch aus der Zeit seiner Entstehung zurückgebliebene Anomalie, die er suchen muß immer mehr zu beseitigen. Vgl. Schleiermacher, Politik, S. 154—157. 223 f.

§. 946. In seinem Lebensberufe soll Jeder seine höchste Lebensfreude finden. Unsere Selbsterziehung muß sich bestimmt auch dieses Ziel setzen. Sodann, da es in dem Begriffe des pflichtmäßigen Handelns, und zwar grade nach der besonderen Seite hin, nach welcher es unter die Kategorie der Berufsmäßigkeit fällt, liegt, daß es beides sei, und zwar beides möglichst in Einem, ein legales und ein reformatorisches (§. 851.): so wird zur Selbsterziehung zur tugendhaften Berufstüchtigkeit auch dieß wesentlich miterfordert, daß sie Selbsterziehung sei zur Fähigkeit, beides, legal und reformatorisch, und zwar beides möglichst in Einem, zu handeln. Ebenso wesentlich gehört es weiter mit zu dieser Selbsterziehung, daß wir uns dazu geschickt machen, einerseits uns gegen die eigenthümlichen sittlichen Gefahren, welche der von uns gewählte Beruf mit sich bringt, — denn jeder Beruf hat seine eigenthümlichen Versuchungen, — erfolgreich zu verwahren, und andererseits die eigenthümlichen Vortheile, die er für die Förderung

---

setzes gedeihenden Früchte der Menschheit. Wo ist Ernst, Anstrengung, Begeisterung, Aufopferung, Allaufopferung für die Elementarbedingungen eines würdigen und höheren Daseins, sonach für dieses Dasein selbst, wenn nicht in ihm?"

unserer Tugend darbietet, — denn auch dieß gilt von jedem, — sorgfältig auszukaufen. Ferner kommt es bei ihr auch noch darauf an, die rechte Würdigung unseres bestimmten Berufes zu lernen, und das richtige Maß zu treffen, auf das wir unsere Hochhaltung desselben zurückzuführen haben. Denn wer seinen besonderen Beruf wirklich lieb hat, ist meist geneigt, ihn — und mit ihm leicht auch seine eigenthümliche Gabe — für den wichtigsten von allen überhaupt zu halten. Wenn diese Täuschung immerhin aus der besten Meinung hervorgehen mag, so ist sie doch in ihren Wirkungen gefährlich, sowohl für unsere eigene Sittlichkeit als auch für das Gelingen unseres Berufswerkes. Die Begeisterung für unseren besonderen Beruf muß deßhalb, aber ohne daß ihre Wärme darunter leiden darf, zu rechter Nüchternheit abgeklärt werden. Alles Berufseifers ungeachtet müssen wir uns gewöhnen, unsern Beruf an sich nicht zu überschätzen im Vergleich mit anderen Berufsweisen. Denn für uns selbst soll er uns allerdings das Wichtigste und Höchste sein von Allem. Ueber dieß alles liegt aber endlich noch unberechenbar viel daran, daß wir uns, und zwar schon vor unserer Berufswahl, zu der Lauterkeit der Gesinnung erziehen, die sich bei der Ergreifung des Berufes nicht irgendwie durch einen selbstsüchtigen Bestimmungsgrund leiten läßt, sondern lediglich durch das Absehen auf den sittlichen Zweck selbst.*) Denn in selbstsüchtigem Interesse gewählt und geführt, kann kein Beruf, und wäre er auch an sich der edelste, sittlich gerathen. Wem diese Lauterkeit bei der Wahl des Berufes noch entschieden fehlt, der hat vorzugsweise von allen denjenigen Berufsarten sich zurückzuhalten, bei denen das Interesse für die Förderung der sittlichen Interessen unvermeidlich mit der Gewinnsucht in Kollision geräth.**)

---

*) Reinhard, a. a. O., III., S. 611.: „Die Wahl einer Lebensart ist nur dann mit christlicher Weisheit geschehen, wenn man sich grade zu dem entschlossen hat, wodurch man nach seiner ganzen Verfassung für das gemeine Beste sein ganzes Leben hindurch am nützlichsten werden kann.“

**) Reinhard, a. a. O., III., S. 25 f.: „Wahre Christen werden solche Arten des Erwerbes, welche am einträglichsten werden, wenn man Ausschweifungen begünstigt, dergleichen z. B. das Gewerbe der Schenkwirthe und aller derer ist, welche Gewinn aus öffentlichen Vergnügungen ziehen, nur so weit treiben und nützen, als es ohne Verletzung irgend einer Pflicht ge-

§. 947. Das Hauptgewicht nun bei unserer Selbstpflicht beruht eben auf der Wahl, des Berufes*) und ihrer objektiven und subjektiven Richtigkeit. Pflichtmäßig wählbar oder objektiv sittlich rechtmäßig ist aber jeder Beruf, der einerseits, auf ein bestimmtes, in der menschlichen Natur als solcher ausdrücklich angelegtes Talent gegründet, wirklich mitwirkt zur Lösung der universellen sittlichen Aufgabe, mithin in dem System der sittlichen Gemeinschaft und ihrer besonderen Sphären seinen bestimmten organischen Ort als wesentliches Glied desselben nachzuweisen vermag, eben deßhalb aber auch eine bestimmte Beziehung des menschlichen Einzellebens auf den sittlichen Zweck als solchen zuläßt**), — und der andererseits geeignet ist, ein individuelles Menschenleben wirklich sittlich auszufüllen, und die ausreichende Basis abzugeben für die Arbeit an der Lösung der individuellen sittlichen Aufgabe nach ihrem Gesammtumfange. Ungeachtet also allerdings alle menschlichen Naturanlagen zu ihrer höchstmöglichen Ausbildung gelangen sollen***), so qualificiren sich doch nicht alle

---

schehen kann, und daher Schwelgerei und Unordnungen ihres Vortheils wegen nicht nur nicht befördern, sondern auch nicht einmal dulden." Vgl. auch Schwarz, a. a. O., II., S. 387.

*) Ueber die Schwierigkeit der Berufswahl und die richtige Verfahrungsweise bei derselben vgl. insbesondere Fichte, Sittenlehre, S. 272. f. (Bd. IV.), und v. Hirscher, a. a. O., III., S. 389–391.

**) Vgl. Fichte, Ueber die Bestimmung des Gelehrten, S. 296. (B. VI. d. S. W.): „Alles, was der Mensch ist, soll er schlechthin darum sein, weil er ein Ich ist; und was er nicht sein kann, weil er ein Ich ist, soll er überhaupt gar nicht sein." Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 676.: „Das Maß der Sittlichkeit des besonderen Berufes hängt ab von dem Maße, in welchem er mit dem allgemein menschlichen Berufe zusammenstimmt."

***) Nitzsch, Prakt. Theol.. I., S. 342. f.: „Eine jede Kunst, die es wirklich ist, und jedes gemeinsame Darstellen, welchem eine menschliche Anlage, ein Talent zum Grunde liegt, haben sittliche Zulässigkeit und Bedeutung. Hiervon ist nicht einmal der Tanz, vielweniger das Schauspiel ausgenommen. Die Kirche als Lehre und als specielle Seelsorge hat in dieser Hinsicht in Gemeinschaft mit der Sittenlehre zu verhüten, daß die der leiblichen Entwickelung dienstbare Kunst sich den Künsten des Geistes gleichstelle, daß irgend welche Kunstübung sich an die Stelle der Totalität, der sittlichen Bestimmungen setze und zum Kultus, zur Religion hinauf schraube, am meisten dieß, daß der Formsinn die sittliche Bedeutung des Inhalts vergleichgültige, oder die Scheinkunst zur Herrschaft gelange, welche dem wollüstigen Reize vielmehr als der Darstellung der Idee des Lebens gewidmet ist. Nur kann die entschiedene

dazu, daß auf sie ein besonderer Lebensberuf gegründet werde. Doch muß hierbei bestimmt mit in Rechnung gebracht werden, daß, je weiter die sittliche Entwickelung fortschreitet, desto weiter auch die Theilung der Arbeit in der sittlichen Gemeinschaft durchgeführt wird, wovon dann ein immer größereres Sich specialisiren der Berufsarten die unmittelbare Folge ist. Manches ganz specielle Talent motivirt also in einer späteren Zeit rechtmäßiger Weise einen besonderen Beruf, während es dieß in einer früheren Zeit nicht that. Einen besonderen Beruf lassen aber unter allen Umständen diejenigen Talente sittlich *nicht* zu, auf die kein anderer Hauptberuf gebaut werden *könnte* als ein *bloß* epideiktischer. Denn bei ihrer Wahl kann in dem sie wählenden der Bestimmungsgrund nicht das Interesse für den sittlichen Zweck (es sei nun als individuellen oder als universellen) als solchen sein, also überhaupt kein tugendhafter, sondern nur entweder Eitelkeit oder Gewinnsucht oder auch beide zusammen. Hiermit sprechen sie sich schon selbst das Urtheil. Und damit trifft die bekannte Erfahrung völlig zusammen, daß diejenigen, welche einem rein epideiktischen Beruf obliegen, in der Regel in Beziehung auf ihr Familienleben, ihre Stellung in der Kirche und ihre politische Tugend (namentlich auch ihre Vaterlandsliebe) gerechtem Tadel verfallen. Die Menschlichkeit, die eigentliche Sittlichkeit gedeiht augenscheinlich nicht in solchen Berufsweisen, so wenig auch die diesen entsprechenden Virtuositäten an sich

---

Warnung der Kirchenväter vor dem Schauspiel kein Maß geben; zu der Zeit bestand dieses Spiel nur aus heidnischen Reizmitteln und verrichtete ohngefähr an der christlichen Jugend, was Bileam mit Erfolg an dem Volke Israel versucht hatte. Die Kirche hat überhaupt keine Macht, in unmittelbarer Weise Kunst, Wissenschaft und Literatur in ihrer Selbstentwickelung zu hemmen, um der darin enthaltenen Aussaat von Verderben zuvor zu kommen. Sie soll sich eine solche weder wünschen noch anmaßen; sie soll weder der politischen Sittenzucht noch der Kunstkritik vorzugreifen begierig sein, zumal es eine sehr eitle Erziehungsweisheit ist, welche aus völligem Mißtrauen gegen die freie das Gift ausstoßende Vernunftkraft das Gift in das Blut zurücktreibt. Dagegen hat sie alles, was offenbar vom Reize der Sünde lebt und von Unsittlichkeit oder Unglauben Profeß macht, es sei Handlung, Rede oder Person, von ihrem Bekenntniß und Weihegebiete zurückzuweisen. Dieß fordert der Disciplin Noth und Recht. Welche Kunstübung aber kirchlich unehrlich sei, welche nicht, oder welche zum ausschließlichen Lebensberufe gemacht als Entsittlichung oder für Heidenthum gelten müsse, läßt sich nach Sätzen des kanonischen Rechts nicht zuvor entscheiden, denn die Sitten der Künste bleiben sich nicht gleich."

derselben zuwiderlaufen.*) Zu diesen rein epideiktischen Berufsarten gehört aber der Schauspielerberuf (mit Einschluß des Opernsängerberufs) nicht. Denn wie die Dinge jetzt unter uns stehen, kann ohne die Dazwischenkunft der Schauspieler von Beruf die dramatische Poesie und die dramatische Musik ihr Werk nicht vollständig zur Ausführung bringen. Erst durch die Aufführung, und zwar durch die öffentliche Aufführung vollenden sich nämlich die Schöpfungen des dramatischen Dichters und des dramatischen Musikers wirklich, und grade von den höchsten Schöpfungen beider gilt dieß am unzweifelhaftesten. Bei der Wahl des Schauspielerberufes braucht es daher gar nicht nothwendig auf die Epideixis abgesehen zu sein, sondern sie kann auch dem wirklichen Dienste der Kunst, der dramatischen, sei es nun Poesie oder Musik, gelten. Nur mischt sich freilich bei der Ausübung des Schauspielerberufes die Epideixis beinahe unvermeidlich mit ein, und schon dieß deutet darauf hin, daß das unter uns nothgedrungene Bestehen eines besonderen Berufes dramatischer Künstler eine allmählich zu beseitigende sittliche Anomalie ist. Wie denn auch wieder auf der anderen Seite dieser Beruf schwerlich dazu angethan ist, ein tüchtiges individuelles Leben wirklich auszufüllen. Daß wir nun in der Gegenwart, wenn wir denn doch eine öffentliche Schaubühne fordern müssen, einen besonderen Schauspielerstand nicht missen können, dieß hat seinen Grund theils in dem Mißtrauen, mit welchem die öffentliche Meinung unter uns die öffentliche Ausübung der dramatischen Kunst betrachtet (und dieses Mißtrauen entspringt eben aus den sittlichen Folgen, welche die dramatische Praxis, weil sie als ein besonderer Lebensberuf betrieben wird, in der Regel nach sich zieht), theils und ganz hauptsächlich aber darin, daß wir ein Uebermaß von dramatischer Darstellung zu bedürfen uns gewöhnt haben, welches freilich nicht anders beschafft werden kann als mit Hülfe Solcher, die aus dem Schauspielen ihren eigentlichen Beruf machen. Wie denn auch schon der Hinblick auf den Umfang des Schatzes unserer dramatischen Literatur zeigt, daß das Quantum unserer theatralischen Aufführung das richtige Verhältniß weit überschreitet. Unsere Tendenz muß also entschieden auf die Abschaffung eines besonderen Schauspielerberufes

*) Vgl. Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 678.

geben; zur Zeit aber ist er noch nicht zu entbehren, und somit auch zweifelsohne an sich gerechtfertigt, so schlüpfrig er auch in der That ist. Zu den Talenten, auf die ein besonderer Beruf nicht begründet werden darf, weil er das Leben des Individuums nicht ausfüllen kann, gehört namentlich auch das dichterische. Niemand soll ein Dichter sein und weiter nichts*); denn Niemand kann die Hauptmasse seiner Zeit und seiner Kraft auf das poetische Produciren verwenden. Nur taugt freilich nicht jeder Beruf für den Dichter, sondern nur ein solcher, der zugleich freie Muße gestattet, der eine nicht streng an bestimmte Stunden gebundene Geschäftsführung mit sich bringt, — denn der Dichter muß in jedem Moment, in welchem sein Genius sich regt, demselben folgen können, — und dessen Gegenstand der Poesie nicht völlig heterogen ist, als etwa der des Aesthetikers, des Literarhistorikers und dergl. Das öffentliche Urtheil über die sittliche Würdigkeit oder Unwürdigkeit eines Berufes darf zwar keineswegs unbedingt maßgebend sein**), — denn wie es zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kreisen ein verschiedenes ist, so ist es auch, so lange die menschliche Gemeinschaft ihrer vollendeten Normalität noch bloß entgegen geht, kontinuirlich der Reform bedürftig; allein deßhalb darf der Einzelne sich doch, nicht etwa ohne weiteres über dasselbe hinwegsetzen***), vielmehr ist er, sofern er nicht das Vermögen in sich

*) Vgl. die treffenden Bemerkungen Schleiermacher's, Chr. Sitte, S. 688—690. Am Schluß heißt es hier: „Aus der großen Menge derer, die ihr ganzes Leben der Dichtkunst gewidmet haben, ragen nur wenige hervor, von welchen man nicht sagen kann, daß sie moralisch untergegangen sind, und nur diejenigen werden es sein, bei denen die Dichtkunst entweder überhaupt vom Religiösen ausgegangen ist, oder die doch dem religiösen Inhalte einen großen Theil ihres Talentes gewidmet haben."

**) Reinhard, a. a. O., III., S. 19.: „Darum, weil eine Lebensart berüchtigt ist, darf sie nicht sogleich für verwerflich und unvereinbar mit wahrer Gottseligkeit gehalten werden. Merkwürdig ist es, daß Jesus von den Zollbedienten unter seinem Volke, die wegen ihrer Lebensart so verschrieen waren, und sich häufig bei ihm einfanden, nirgends verlangt, daß sie ihren Beruf verlassen sollen. Es mußte also möglich sein, ein Geschäft, das mit so viel Gelegenheit und Reiz zu Ungerechtigkeiten und Bedrückungen verknüpft war, so zu betreiben, daß es mit einer wahren und gründlichen Besserung des Herzens und des Lebens bestehen konnte."

***) Reinhard, a. a. O., III., S. 26.: „Wahre Christen werden zugleich auf die öffentliche Meinung Rücksicht nehmen, und solcher Mittel des Erwerbs,

findet, es reformatorisch umzuwenden, für seine Person ausdrücklich an dasselbe gewiesen*), und könnte nur leichtsinniger- und hochmüthigerweise demselben trotzen. Sehr kommt aber bei allen sittlich zweideutigen Berufsarten der Umstand in Betracht, ob sie in der gegebenen politischen Gemeinschaft faktisch als anerkannte bestehen und ihren bestimmten Ort einnehmen, oder nicht.**) Im ersteren Falle ist die Möglichkeit einer Beziehung derselben auf den sittlichen Zweck als solchen schon durch die That bewiesen, nämlich durch ihre wirkliche Eingliederung in den Staatsorganismus. Ueberdies liegt in dieser Stellung eines solchen Berufes für den Inhaber desselben eine ungemeine Erleichterung seiner sittlich würdigen Haltung. Pflichtmäßigerweise kann in diesem Falle jenen Berufsweisen nur der die Anerkennung ihrer sittlichen Berechtigung versagen, der sich überhaupt der sittlichen Gemeinschaft, welcher er angehört, gegenüber relativ auf dem Kriegsfuß befindet, der Reformator.

Anm. 1. Bei der Untersuchung, welche Berufe objektiv angesehen sittlich rechtmäßige seien, welche nicht, ist es nicht möglich, auf's Klare zu kommen, wenn man nicht von vornherein die beiden Fragen scharf auseinander hält: einmal, welche Talente ausgebildet werden sollen, — und für's andere, auf welche Talente besondere Hauptberufe sollen gegründet werden.***) Auf die erstere Frage kann die

---

die nach dem Ausspruche jener Meinung nicht anständig genug für sie sein würden, wenn sie gleich überhaupt betrachtet gut und nützlich sind, sich enthalten, Tit 1, 7. Sich in dergleichen Fällen über das öffentliche Urtheil hinwegzusetzen, verräth entweder eine Gewinnsucht die Christen nicht geziemt, oder eine Gleichgültigkeit gegen das Schickliche, der sich Christen eben so wenig schuldig machen dürfen, Phil. 4, 8. Daß sich jedoch hier alles nach den herrschenden Sitten richtet, und ein Erwerbmittel in dem einen Lande anständig sein kann, das es in dem andern nicht ist, bedarf keine Erinnerung."

*) Vgl. Schleiermacher, Chr. Sitte, Beil., S. 191.

**) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 682.: „Wenn es gilt, darüber zu entscheiden, ob irgend ein Zweig der Kunst zum besonderen Beruf gemacht werden dürfe: so stellt das Christenthum zwar eine Stufenleiter des Zulässigen und des Unzulässigen auf, aber es gestattet nicht, in dieser Beziehung allgemein abzuurtheilen, sondern es fordert die jedesmalige Berücksichtigung aller besonderen Verhältnisse und des geselligen Gesammtzustandes." Vgl. S. 676.

***) Schleiermacher, a. a. O., Beil., S. 190. f.: „Die Frage ist hier nur in Bezug auf Talentbildung zu beantworten, aber in zweifacher Hinsicht: ob

Antwort keinen Augenblick zweifelhaft sein. Unbedingt alle menschlichen Anlagen, ohne irgend eine Ausnahme, sollen ausgebildet werden, und zwar zu ihrer höchst möglichen Vollkommenheit, — alle ohne Ausnahme sollen auch zu ihrer vollständigsten Ausübung kommen. Auch läßt nicht etwa das Christenthum in dieser Beziehung irgend eine Beschränkung eintreten; ganz im Gegentheil, es dringt auf jenen Satz mit einer außerhalb desselben gar nicht gekannten Strenge.*) Die andere Frage dagegen ist nicht so leicht beantwortet. Das sieht man wohl bald ein, daß nicht auf jedes Talent ein besonderer eigentlicher oder Haupt- oder Lebensberuf etablirt werden darf; aber wenn nun nach einem bestimmten Princip gefragt wird, nach welchem sicher entschieden werden könne, von welchen Talenten dieß verneint werden müsse, so sieht man sich in Verlegenheit. Die „Wirksamkeit, von welcher das Talent auf das Ganze ist," mit Schleiermacher (Chr. Sitte, Beil., S. 190.) zum Maßstab zu nehmen, ist nicht thunlich; denn hiermit kommt man nur auf rein quantitative Unterschiede und auf lediglich relative Bestimmungen. Welches das Minimum der Wirksamkeit eines Berufes auf das Ganze der sittlichen Gemeinschaft sein müsse, wenn er sittlich zuläßig sein solle, dieß läßt sich augenscheinlich gar nicht anders feststellen als völlig willkürlicherweise. Ueberhaupt ist es unmöglich, das Princip, welches hier gesucht wird, in der Beschaffenheit der einzelnen Talente selbst zu finden; denn sie sind alle ohne Ausnahme, die großen und die kleinen, die wichtigen und die angeblich unwichtigen, sittliche Güter, und kein einziges kann entbehrt werden, wenn der sittliche Zweck soll realisirt werden können. Auch gegen diejenigen Berufsarten, welche das sittliche Gefühl und Urtheil allgemein mißbilligt, wie etwa den äquilibristischen Beruf, läßt sich, wenn man lediglich auf das Talent sieht, das sie kultiviren, gar

---

jedes Talent soll gebildet werden, und ob jedes soll zum besonderen Berufe gemacht werden. Das erstere ist allgemein zu bejahen; denn von jedem Talente soll Gebrauch gemacht werden. Das zweite hängt davon ab, von welcher Wirksamkeit dasselbe auf das Ganze ist, z. B. bloße Epideixis gymnastischer Virtuosität ist kein würdiger Beruf."

*) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., Beil., S. 191. f.: „Die christliche Sittenlehre darf keinen ethisch nachweislichen Zweig der Kunst ausschließen, weil sie dem Satze nicht untreu werden darf, daß jede der menschlichen Natur wesentliche Form, jede Form, die sich ethisch begreifen läßt, Organ des göttlichen Geistes werden muß, damit die ganze menschliche Natur, wie sie als ein Werk Gottes anzusehen ist, unverstümmelt sein Organ werde."

keine standhaltende Einwendung erheben.*) Allein so viel steht doch ganz unabhängig hiervon fest, daß die Ein- und Ausübung der äquilibristischen und ähnlicher Künste in dem Falle jedenfalls pflichtwidrig ist, wenn bei ihr der Bestimmungsgrund die Erwerbung des Lebensunterhaltes oder wohl gar reichen Gewinns oder aber auch eine närrische Eitelkeit ist. Nun braucht man sich aber nur weiter zu fragen, ob denn bei dem, der jene Künste zu seinem Berufe wählt, ein anderer Bestimmungsgrund obwalten kann als einer der beiden genannten, um sofort den wahren Grund der allgemeinen Protestation der sittlichen öffentlichen Meinung gegen dergleichen Berufsweisen zu erkennen. Er liegt lediglich in der sittlichen Nichtswürdigkeit der Bestimmungsgründe, die nothwendig ihre Wahl motiviren. Und dieß ist denn überhaupt das einzige Princip, von dem aus in unserer Frage eine sichere Entscheidung möglich ist. Jede Berufsart, auf welches Talent sie sich auch immer basire, bei deren Erwählung das Interesse für den sittlichen Zweck als solchen der Bestimmungsgrund nicht sein kann, ist ohne weiteres sittlich verwerflich. Erst vermöge dieses allgemeinen Momentes erhält dann auch der Umstand, daß das Gewerbe des Seiltänzers ein halsbrechendes ist, wirkliches Gewicht bei der sittlichen Beurtheilung desselben; denn an sich ist es nichts weniger als sittlich bedenklich, daß um des Berufes willen das sinnliche Leben auf's Spiel gesetzt werde (S. §. 893.). Aus dem angegebenen Gesichtspunkt betrachtet, fällt nun ganz ebenso auch der Beruf des Pantomimen**)

---

*) Vgl. Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 676.: „Wiewohl alle menschlichen Anlagen zu ihrer höchsten Ausbildung kommen sollen, so eignen sich doch nicht alle auf gleiche Weise dazu, daß auf sie der besondere Lebensberuf gegründet werde. Daß z. B. Jemand ein Maler sei oder ein Bildhauer, kann Niemand für unsittlich halten. Aber ein äquilibristischer Künstler? Offenbar ist der menschliche Leib ein Theil der Natur, der nicht weniger ausgebildet werden soll und muß als irgend ein anderer; aber seine Ausbildung zum besonderen Berufe zu machen ist unsittlich. Wer die allgemeine menschliche Aufgabe klar in's Auge gefaßt und einen Beruf ergriffen hat, der an jedem Punkte zur Lösung derselben beizutragen geeignet ist, mag uns alle Künste des Aequilibristen zeigen, und nie wird er unser sittliches Gefühl verletzen; aber wer keinen anderen Beruf hat als den des Aequilibristen, hat und gewährt nicht die geringste Garantie für die Erfüllung des allgemein menschlichen Berufes. Das Maß der Sittlichkeit des besonderen Berufes hängt also ab von dem Maße, in welchem er mit dem allgemein menschlichen Berufe zusammenstimmt.“ Vgl. auch S. 679.

**) Schleiermacher, a. a. O., S. 677.: „Daß Jemand sich die Pantomimik zum eigenen Berufe mache, wird uns freilich als zweideutig erscheinen,

unter das sittliche Verwerfungsurtheil, außer inwiefern er eigentlich als der Beruf des Tanzlehrers gemeint ist, und das Schautanzen bei ihm nur etwas accessorisches ist. Es ergeht aber überhaupt allen bloß epideiktischen Berufsweisen, ohne irgend eine Ausnahme, nicht besser; denn das obige Kriterium trifft keineswegs etwa nur die gymnastische Epideixis, sondern ebenmäßig auch jede andere, z. B. die musikalische, die improvisatorische u. s. f.*) Allein außer diesen lediglich epideiktischen Berufen wird sich dann auch kein anderer weiter finden unter den in unseren Staaten legitimen, der nach dem von uns aufgestellten Princip der Beurtheilung an sich sittlich verwerflich wäre. Am verwickeltsten ist die sittliche Beurtheilung des Schauspielerberufes;**) aber die Schwierigkeiten liegen dabei nicht in der Sache selbst, sondern in der unter uns bestehenden, ästhetisch eben so wenig als sittlich zu lobenden Einrichtung des Theaterwesens. Aller Erfahrung zufolge ist unbestreitbar der Schauspielberuf ein sittlich höchst ungedeihlicher Boden.***) An der dramatischen Kunst an sich nun kann dieß nicht liegen. Alles, was man gegen sie selbst aufzubringen

---

denn sie ist nur eine Beschäftigung mit dem Leibe (?); sie kann nur durch eine große Masse von Beobachtungen und Uebungen, die alle nur die äußere Gestalt angehen, zur Vollkommenheit gebracht werden. Aber deßhalb können wir noch nicht ganz allgemein behaupten, ein Christ könne kein Tänzer sein."

*) Weniger unzweideutig ist die Sache schon in Ansehung der deklamatorischen Epideixis, wegen der wesentlichen Hinzugehörigkeit der deklamatorischen Kunst zur dramatischen, — nämlich bei dem jetzigen Stande des Bühnenwesens."

**) Vgl. die überausumsichtige Erörterung Schleiermacher's, Chr. Sitte, S. 678—682. 687. Vgl. auch Schwarz, a. a. O., II., S. 390—396. 219 f.

***) Von dieser Erfahrungsthatsache aus motivirten sich auch für Schwarz, a. a. O., II., S. 393 f., die Bedenken gegen die sittliche Zulässigkeit des Schauspielerberufes. Wer christliche Selbsterkenntniß besitzt, — so sagt er — wer einen Blick in die Tiefen des menschlichen Herzens gethan hat, der muß fürchten, daß diejenigen, welche die Bühne betreten, sich in eine Versuchung zur Eitelkeit, zum Spiele mit ihrem Gemüthe und zur Charakterlosigkeit begeben, welche sie vermöge der Schwäche der menschlichen Natur nur höchst unwahrscheinlich glücklich besiegen werden. Sich selbst in eine solche Versuchung zu stürzen, ist aber ein Frevel des Menschen an sich selbst, ärger als der des tollkühnsten Seiltänzers, außer in dem einzigen Falle, daß, wer ein so gewagtes Spiel spielt, „über die Maßen hoch und fest in der Tugend steht." Er schließt mit dem Ausspruche: „Es mag möglich sein, und solche Schauspieler gegeben haben und geben; aber man kann nicht umhin, wegen eines jeden bedenklich zu sein, und dann kaum ein solches Selbstvertrauen von einem Christen erwarten."

gesucht hat, ist unhaltbar. Der Gegenstand, mit dem der dramatische Künstler es zu thun hat, ist ein durchaus würdiger, ja theilweise ein eigentlich hoher. Daß die Kunst desselben eine Lüge sei, ist eine gradezu alberne Rede;*) und ebenso ist es völlig leer, wenn gesagt wird, der Schauspieler müsse allen eigenen Charakter aufgeben. Dazu ist er augenscheinlich eben so wenig veranlaßt, wie der dramatische Dichter und der Historiker (ja im Grunde Jeder, der es praktisch mit Menschen zu thun hat), die in der angegebenen Beziehung sich mit ihm ganz in der gleichen Lage befinden. Von dieser Seite ist sein Geschäft vielmehr ein der Tugend förderliches. Denn es ist ganz wahr, was Schleiermacher (a. a. O., S. 679.) bemerkt, daß es „überhaupt kein besseres Mittel der Selbsterkenntniß gebe als sich auf's Genaueste in die Entwickelung eines fremden Lebens zu versetzen, weil wir Alle in uns selbst alle Keime zu allem Leidenschaftlichen vorfinden." Allein daß aus der Ausübung der Schauspielkunst ein eigener Lebensberuf gemacht wird, das ist's, was für die Sittlichkeit so nachtheilig wird.**) Ein solcher Beruf kann der Sittlichkeit des Individuums durchaus nicht auf ausreichende Weise diejenige objektive Haltung gewähren, deren sie zu ihrer Gesundheit bedarf, weil in ihm die Ausübung der dramatischen Kunst so gut wie unvermeidlich den epideiktischen Charakter annimmt. Das Uebel liegt daher lediglich darin, daß die dramatische Kunst zur Zeit als ein besonderer Beruf betrieben werden muß. Als ein bloßes Nebengeschäft von Solchen ausgeübt, die einen anderen Beruf von unbezweifeltem sittlichem Vollgewichte als ihren Hauptberuf ausfüllen, würde sie (und ebenso auch die Pantomimik) mit unzweideutiger sittlicher Würde auftreten. Und dahin muß nun eben auch bestimmt gearbeitet werden, daß die öffentliche Ausübung der dramatischen Darstellung wieder (denn in der antiken Welt war es zum Theile schon so) in die Hände der übrigen Stände übergehe als Nebenbeschäftigung. Gibt es ja doch auch der Erfahrung zufolge zu allen Zeiten unter allen Klassen der gebildeteren Gesellschaft zahlreiche Individuen beiderlei Geschlechtes, die mit einer hervorstechenden Virtuosität in allem Mimischen begabt sind. Sollte von den Hauptberufskreisen vorzugsweise ein einzelner das öffentliche Schauspiel ausdrücklich nebenbei über sich nehmen, so käme dieß wohl

---

*) Vgl. Schwarz, a. a. O., II., S. 219., Nitzsch, Prakt. Theol., I., S. 341.

**) Vgl. Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 687.

dem Kavalierstande am nächsten zu, von welchem seinem Begriffe nach die höchste Ausbildung der mimischen Virtuosität erwartet werden muß. Auch von dem Soldatenberuf im Frieden muß es sehr zweifelhaft erscheinen, ob er das Leben des Individuums sittlich auszufüllen im Stande sei. Ein besonderer Lebensberuf des Kriegers wird aber auch bis auf einen geringen Rest ganz von selbst wegfallen, sobald die schon an sich selbst sittlich zu fordernde allgemeine Wehrhaftigkeit (§. 945.) erreicht sein wird. S. unten.

Anm. 2. Zu den sittlich vorzugsweise schwierigen Berufen gehört auch der klerikalische, besonders bei dem gegenwärtigen Stande der Kirche. Ueber die zu ihm erforderliche eigenthümliche Individualität s. oben §. 408. In letzter Beziehung ist die wahre Tugend für den Kleriker deßhalb so schwierig, weil er keinen (an sich) sittlichen Beruf hat, sondern einen lediglich religiösen. Da sein ganzes Thun und Lassen sich unmittelbar auf die Frömmigkeit bezieht, so ist er verloren, sobald diese in ihrer frischen Lebendigkeit in ihm ermattet, und auf dem graden Wege dazu, ein Heuchler zu werden. Das Mißverständniß, daß der klerikalische unter allen Berufen der höchste (sittlich vollste) sei (was offenbar der fürstliche ist) und der christliche, ist auffallend genug auch jetzt noch weit verbreitet.*) Nie ist er dieß so wenig gewesen wie heutiges Tages.

§. 948. Jeder solcher an sich oder objektiv sittlich rechtmäßige Beruf ist subjektiv sittlich rechtmäßig, d. h. für das bestimmte Individuum pflichtmäßig wählbar, sofern das eigenthümliche Talent (§. 664.) dieses letzteren demselben specifisch entspricht und von ihm vollständig erschöpft (ganz in Anspruch genommen) wird. (Denn vom Talente darf schlechterdings nichts unbenutzt für den sittlichen Zweck liegen bleiben.) In diesem Falle dispensirt von der Wahl des bestimmten Berufes auch die unter den grade gegebenen Umständen einleuchtende sittliche Gefährlichkeit desselben nicht. Noch weniger darf sich das Individuum von dem durch sein Talent unzweideutig indicirten Berufe durch den Wahn zurückhalten lassen, als könne es irgend eine sittlich berechtigte Berufsart geben, für die es zu gut sei und zu vornehm. Keine einzige solche Berufsart ist eine

*) S. z. B. bei de Wette, a. a. O., III., S. 393.

wirklich niedrige*); überdieß aber werden der niedrigeren Berufe ohnehin im Fortgange der Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft je länger desto wenigere. Insbesondere erhalten durch die fortschreitende Erweiterung des öffentlichen Lebens im Staate, indem sie immermehr zur Theilnahme an demselben hinzutreten, die gewerbenden Berufsweisen je länger desto mehr einen reichen sittlichen Gehalt und infolge davon eine desto größere politische Bedeutung und Ehre. Wohl aber soll jeder desto sorgfältiger darauf achten, daß er nicht etwa einen sein Talent übersteigenden Beruf ergreife.**) Wie, wer es mit der Pflicht ernst meint, überhaupt gar nicht behutsam genug sein kann bei der Uebernahme von Pflichten***), so ist natürlich vor allen andern bei der Uebernahme der Berufspflichten die besonnenste Ueberrechnung des eigenen sittlichen Vermögens unerläßlich. Je mehr ein bestimmter Beruf ein ausgesprochenes Talent fordert, und je leichter man sich ihrer Natur nach über das Vorhandensein gewisser Talente täuschen kann, desto strengere Vorsicht wird bei

---

*) Schleiermacher, Chr. Sitte, Beil., S. 189.: „Jeder materielle Theil der Naturbildung ist ehrbar, der eine Meisterschaft zuläßt und eine Mannigfaltigkeit von Gebrauchsweisen."

**) Hartenstein, a. a. O., S. 494.: „So gewiß Jeder wollen soll, der Gesellschaft alles das zu sein, was er ihr sein kann, so gewiß soll er ihr das nicht sein wollen, was er ihr nicht sein und leisten kann." Hirscher, a. a. O., III., S. 392.: „Wer seine Kraft überschätzt, vergeudet sie, indem er unternimmt, was er zu einem gedeihlichen Erfolge zu führen nicht im Stande ist."

***) Hartenstein, a. a. O., S. 343.: „Nahe liegende Beispiele sind, wenn Jemand nach verschiedenen Seiten hin größere Rechtsverbindlichkeiten übernimmt, als er zu erfüllen im Stande ist, oder sich einem größeren Geschäftskreise unterzieht, als welchem er genügen kann. Hier hätte vorher überlegt werden sollen, ob man im Stande sein werde, alles das zu thun, was die Pflicht erheischt; deßhalb hängt jene Gewissenhaftigkeit, welche nicht auf die Gefahr hin handeln will, nicht hinter der Forderung der Pflicht zurück zu bleiben, eben sowohl mit der besonnensten Ueberlegung als mit einer Resignation zusammen, welche es vorzieht, in kleineren Kreisen die ganze Pflicht zu thun, als den Schein einer großen Wirkungssphäre mit einer fragmentarischen Halbheit der Pflichterfüllung zu erkaufen. Wer nicht fortwährend in sittliche Verwickelungen gerathen will, aus welchen, nachdem sie eingetreten sind, rein hervor zu gehen leicht unmöglich werden kann, der wird lernen müssen sich zu beschränken, und selbst für das Gebiet, auf welches er sich beschränkt, die Vorbereitungen zur rechten Zeit so zu treffen, daß ein ungehemmter Fortgang des sittlichen Handelns möglich werde."

der Wahl solcher Berufe erfordert. Dieß gilt ganz besonders von den künstlerischen Berufen. (Denn s. §. 344.) Das Talent, wie es die Norm abzugeben hat für die Wahl des Hauptberufes, wird nur durch ein komplicirteres Verfahren ermittelt. Es ist nämlich ein organischer Komplex von Talenten, und so muß es selbst erst auf seinen richtigen Begriff und Ausdruck zurückgeführt werden, bevor es maßgebend werden kann für die Berufswahl. Bei dieser ist bestimmt die Richtung deßjenigen Punktes zu nehmen, in welchem sich die Gesammtheit der, von den einzelnen in dem Naturell organisch in einander verflochtenen Talenten ausgehenden, einzelnen Linien schneidet. Je umfassender das Talent ist, desto schwieriger ist die richtige Berufswahl. Da so der Beruf durch das Talent bedingt ist, dieses aber sich in den Neigungen und den Vermögen (§. 193. ff.) reflektiren muß: so liegt allerdings in der Neigung eine bestimmte Indikation für die Berufswahl; aber durchaus nur sofern sie mit den vorhandenen Vermögen zusammen genommen wird, und mit ihnen zusammentrifft. Da wegen des natürlichen Uebergewichtes der individuellen Seite vor der universellen die Vermögen sich langsamer bilden als die Neigungen (denn s. §. 193.), so können diese leicht irre leiten bei der Wahl des Berufes.*)

Anm. 1. Jeder Beruf zwar hat seine sittlichen Gefahren, und jeder seine eigenthümlichen; aber einzelne Berufe sind allerdings vor anderen sittlich gefahrvoller. Im Allgemeinen ist die Stellung derer, welche ihren Hauptberuf in den individuellen Gemeinschaftssphären haben, gefährlicher als die derjenigen, welche ihn in den universellen Gemeinschaftssphären führen, weil ja jene durch ihren Beruf ausdrücklich auf sich selbst als Individuen oder, wie man es auch ausdrücken kann, auf ihre Naturseite gewiesen sind. Die gefahrvollsten Berufe sind außer dem des Fürsten wohl der des Hofmanns und der des Schauspielers. Bei der Wahl solcher Berufsweisen ist es wegen der außerordentlichen Schlüpfrigkeit des Bodens, auf welchen man sich begibt, ganz besonders unerläßlich, daß man seines wirklichen inneren Berufes zu denselben unbedingt gewiß sei.

---

*) Besonders in diesem Betrachte ist es ein weiser Rath des Pythagoras: *ἕλει βίον τὸν ἄριστον, ἡδὺν γὰρ αὐτὸν ἡ συνήθεια ποιήσει.*

Anm. 2. Die höhere Entwickelung des Staates ist weit davon entfernt, alles in die Klassen der studirten Leute hineinzudrängen. Grade umgekehrt; sie adelt je länger desto vollständiger auch die unteren Schichten der Gesellschaft.

Anm. 3. Grade bedeutende Individualitäten können sich sehr leicht vergreifen bei der Wahl ihres Berufes. Da bei ihnen das eigenthümliche Talent wegen der in ihm beschlossenen reichen Fülle längere Zeit braucht, um sich zu entwickeln, so müssen sie häufiger als Andere den Beruf in einem Zeitpunkte wählen, wo ihr Talent erst theilweise sich entfaltet hat, und so nehmen sie denn diese einzelnen Seiten an ihrem Talente für ihr ganzes Talent. Sie entwachsen daher leicht binnen kurzer Zeit dem von ihnen selbst mit voller Zuversicht und Freudigkeit gewählten Berufe. Ueberhaupt ist es schwierig, das ganze Leben hindurch Einem Berufe obzuliegen, ungeachtet des ars longa, vita brevis. Auf der anderen Seite schreibt Steffens, Was ich erlebte, I., S. 315. sehr wahr: „Kein Mensch erfüllt seine Bestimmung ganz, keiner, der einen geistigen nicht unbedeutenden Ruf erhielt, leistet, was er als Kind versprach. Unser ganzes Leben ist ein Vergeuden anvertrauter Schätze, und leider, wenn wir glauben, das Höchste errungen zu haben, dann sind wir eben in irgend eine Einseitigkeit hineingerathen, die wir mit aller Anstrengung festzuhalten, mit vielem Scharfsinne auszubilden suchen, und die nicht allein sich selbst, sondern auch das ursprünglich Wahre in uns verschiebt, verzerrt und dem Verwelken preisgibt."

Anm. 4. Wo schon in der frühsten Kindheit in Betreff des künftigen Lebensplanes bestimmte unerklärliche Instinkte laut werden (namentlich etwa der Vorsatz, ehelos zu bleiben), da soll man doch ja gewissenhaft auf sie achten. Hier pflegt Gottes Finger im Spiele zu sein.

§. 949. Die Wahl des Berufes ist nicht ein Privatakt des Einzelnen, sondern sie berührt zugleich auf das entschiedenste das Ganze der Gemeinschaft, der dieser angehört. Der Einzelne bestimmt durch seine Berufswahl ein für allemal sein Verhältniß zu demselben, und tritt in einer ausdrücklich fixirten Beziehung in seinen Dienst. Es darf deßhalb diese Wahl auch nicht einseitig von dem Einzelnen für sich allein vollzogen werden, sondern er hat sie in bestimmtem Einverständnisse mit dem Ganzen der Gemeinschaft zu treffen, und also.

damit ein solches Einverständniß sich vermitteln könne, auch unter ausdrücklicher Mitwirkung desselben.*) Beide Theile sind der Natur der Sache nach von früh an in der Richtung darauf begriffen, den Ort, den das Individuum in dem Organismus der Gemeinschaft einzunehmen haben werde, auszumitteln, der Einzelne und die Gemeinschaft selbst, jener überwiegend in der Weise (instinktähnlicher) vorempfindender Divination, diese überwiegend in der Weise verstandesmäßiger Vorausberechnung; die Aufgabe ist, daß beide von diesen entgegengesetzten Seiten her in Einem Punkte zusammentreffen. Darauf, daß beide Interessenten bei der Berufswahl konkurriren, und zwar in gleichem Maße, und daß sie durch diese Konkurrenz sich nicht beeinträchtigen, sondern ihr Konkursus ein wahres Zusammenwirken und das Ergebniß desselben ihr volles Einverständniß sei, darauf beruht wesentlich mit die Normalität der Berufswahl. Sie soll gleich sehr beides sein, die That der eigensten Individualität und die des Gemeingeistes. An dem reinen Zusammentreffen der eigenen Berufswahl des Einzelnen und der Berufswahl der Gemeinschaft für den Einzelnen haben beide die sittliche Beruhigung, die sie allerdings beide nicht entbehren können in dieser Hinsicht. Denn der Einzelne kann für sich allein die so verwickelten Verhältnisse und Bedürfnisse des Ganzen nicht völlig vollständig und richtig überschauen, um sich selbst in demselben mit unbedingter Sicherheit den Ort, an welchem

---

*) Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 477.: „Das Herausnehmen des besonderen Berufes aus dem allgemeinen muß auch gemeinsame That sein und That der Person. Familie, Kirche, Staat und der Einzelne müssen zusammenwirken. Dem Einzelnen nicht helfen von allen Seiten in der Wahl seines Berufes, ist eben so unsittlich, als ihn zur Ergreifung eines Berufes gegen seine Anlage und Neigung zu zwingen. Von äußeren Motiven darf weder auf der einen noch auf der anderen Seite ausgegangen werden.“ Vgl. S. 463. f. 487—490. Ferner ebendas., Beil., S. 96.: „Der Einzelne muß auch seine Freiheit und seinen Beruf vom Ganzen empfangen.“ Dazu in der Anmerkung: „Zwei Extreme: a) Das der absoluten persönlichen Willkür, wo der allgemeine Wille nur ausspricht, Jeder Einzelne kann sich unbeschränkt seinen Beruf wählen. Bei diesem hat der Einzelne für seine That keinen zureichenden Bestimmungsgrund, also keine sittliche Beruhigung. b) Das des absoluten Zwanges, wo die Obrigkeit Jedem seinen Beruf gibt. Dabei hat diese keine sittliche Beruhigung, weil sie kein bestimmtes komparatives Bewußtsein von der Qualifikation aller Einzelnen hat. Das Sittliche liegt also als ein Unbestimmtes in der Mitte zwischen beiden.“

es grade seiner Dienste bedarf, anweisen zu können*), — und die Gemeinschaft wiederum kann den Einzelnen nicht so penetrirend und untrüglich beurtheilen, um mit völliger Sicherheit die Wirksamkeit desselben grade für einen genau bestimmten Theil ihrer sich ihr klar darstellenden jedesmaligen Gesammtaufgabe in Anspruch zu nehmen. Die Gemeinschaft wird in ihrer Mitwirksamkeit bei der Berufswahl des Einzelnen vermöge der Naturverhältnisse desselben durch die Familie repräsentirt. Sie ist dasjenige Naturganze, welchem der Einzelne am unmittelbarsten angehört, und zu dem er sich am unmittelbarsten und unbestrittensten seines Zugehörigkeitsverhältnisses bewußt wird, — aber auch dasjenige, welches am frühesten und auf die am meisten nachhaltige und durchgreifende Weise seine gesammte sittliche Entwickelung und insbesondere auch die Bildung und die Fixirung einer Tendenz auf einen bestimmten Lebensberuf in ihm influirt. Die Erziehung namentlich, und zwar schon von ihren frühsten Anfängen an, ist von nicht zu berechnendem Einflusse auf die Entstehung einer Hinneigung zu einem bestimmten Berufe in dem Zöglinge. (S. im folg. §.) Diese Einwirkung ist zunächst eine indirekte. Aber auch eine direkte Einwirkung kommt der Familie, d. h. vor allen den Eltern, zu auf die Berufswahl des Individuums. Dieses darf seinen künftigen Lebensberuf, wenn alles in der Ordnung ist, nicht anders wählen als unter ausdrücklicher Berathung der Eltern und in bestimmtem Einvernehmen mit ihnen. Die Unterordnung der eigenen Neigung unter den Willen der Eltern ist in demselben Maße gradezu

*) Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 489.: „Wenn ein Einzelner in der Lage ist, ein Urtheil der Gesammtheit über sich selbst in Beziehung auf seinen Antheil am Bildungsprocesse zu vernehmen, er setzt sich aber mit diesem Urtheile in Widerspruch: so gehört ein hoher Grad von Sicherheit dazu, wenn das mit gutem Gewissen geschehen soll. Denn es liegt darin immer die Behauptung, daß das Urtheil der Gesammtheit falsch sei, eine Behauptung also, die mit gutem Gewissen zu machen fast eine unendliche Kraft des Glaubens voraussetzt. Wer hier nicht mit völliger Klarheit über sich selbst und mit durchaus sittlicher Unterordnung seiner ganzen Persönlichkeit unter die Gemeinschaft sagen kann, Ich würde mich grade an der Gesammtheit versündigen, wenn ich mich dem öffentlichen Urtheil unterwürfe: der kann nicht mit gutem Gewissen zu Werke gehen, sondern nur aus Eitelkeit und Hochmuth seinen eigenen Weg verfolgen."

pflichtmäßig, in welchem jene entweder sich selbst noch nicht völlig klar oder doch noch nicht von dem ihr wirklich entsprechenden Vermögen begleitet ist. Da sich aber in die Willensbestimmung der Eltern auch Unverstand und hartnäckiger Eigensinn und überhaupt unlautere und sittlich verwerfliche Bestimmungsgründe einmischen können, so kann dieselbe freilich nicht unbedingt bindend sein für das Individuum. Dieses kann auch pflichtmäßigerweise im Widerspruche mit dem deklarirten Willen seiner Eltern seinen Beruf wählen. Je besser das sittliche Gemeinwesen geordnet ist, desto weniger kommt auch in diesem Falle der Einzelne in die Lage, *eigenmächtig* seine Berufswahl zu treffen. Vielmehr soll unter solchen Umständen das größere Gemeinschaftsganze, dem die Familie selbst wieder untergeordnet ist, der Staat, die verkehrte Willensbestimmung der Eltern korrigiren, und kraft seiner Machtvollkommenheit das Individuum von der Pflicht des kindlichen Gehorsames in diesem Betreffe entbinden. Ueberhaupt dürfen die Eltern in diesem Stücke niemals aus dem Standpunkte der Familie *lediglich als solcher* und des bloßen Familieninteresses ihre Entschließungen fassen; sondern sie sollen auch hierbei sich klar bewußt sein, daß ihre Familie selbst wieder ein organisches Glied des Staates ist, und nur als solches in sittlich beifallswerther Weise ihr Bestehen haben und ihr gesammtes Leben führen kann. Sie soll also auch bei den Anstalten, die sie zur Herbeiführung der Berufswahl ihrer Angehörigen trifft, die Mitwirkung des Staates selbst nicht etwa bloß zulassen, sondern selbst in freier Weise nachsuchen, und nicht ohne dieselbe irgend einen eigenen Beschluß fassen. Indem die Eltern für ihre Kinder einen bestimmten Berufskreis im Organismus des Staates suchen, müssen sie sich ja dessen bewußt sein, daß sie, was hierzu erfordert wird, eine vollkommene Kenntniß von den jedesmaligen Bedürfnissen des Ganzen, für sich allein nicht besitzen können. Ebenso sehr soll aber auch der Staat bei der Verfügung über den Beruf des Einzelnen bestimmt das Urtheil der betreffenden Hauswesen in seine Bestimmungsgründe mit aufnehmen. Für die gegenseitige Mittheilung und das lebendige Zusammenwirken zwischen beiden, der Familie und dem Staate, in der angegebenen Beziehung müssen durch den letzteren selbst angemessene Formen geordnet sein, die allerdings

unter uns noch bedeutender Vervollkommnung benöthigt sein mögen.*) Ganz unwillkürlich freilich und absichtslos wirkt das Ganze des Gemeinwesens auf die Lebensbestimmung, welche die Familien den in ihrem Schooße neu aufwachsenden Individuen geben, und auf die eigene Berufswahl dieser letzteren schon durch die Macht der äußeren Umstände und der socialen Verhältnisse ein, und zwar sehr stark, ja oft unbedingt entscheidend. Weßhalb denn auch Jeder bei der Wahl seines Berufes pflichtmäßigerweise sehr ernstlich die äußeren Umstände seiner Lage mit in Betracht ziehen und wohl überrechnen muß, ob diese ihm auch die Lebensbestimmung als erreichbar erscheinen lassen, zu der er sich hingezogen findet. Für gar Viele wird es dabei Pflicht, den inneren Trieb der nicht zu besiegenden Macht der äußeren Verhältnisse unterzuordnen, und so, die liebsten und vielleicht auch die edelsten Wünsche für ihr gesammtes Leben einer eisernen Nothwendigkeit zum Opfer bringend, sich ihren Beruf, in welcher näheren Weise auch immer, von außenher aufzwingen zu lassen, — wobei ihnen nur die Beruhigung bleiben kann, daß, wenn sie sich einem ihnen aufgedrungenen Berufe grade desto ernstlicher und aufrichtiger hingeben, es nicht fehlen wird, daß sie ihm bald wahres Interesse und aufrichtige Liebe abgewinnen werden.**) Allein diese Fälle, so häufig sie sein mögen, sind doch auch sittlich betrachtet bloße Nothstände, und die Sorge des Staates muß alles Ernstes darauf gerichtet sein, sie allmählich verschwinden zu lassen, ja sie unmöglich zu machen. Er muß es als Ziel anstreben, daß bei seiner Berufswahl Keiner mehr durch seine äußere Stellung in der Gemeinschaft gehindert werde, seinem klar und sicher erkannten inneren Beruf zu folgen, oder genöthigt werde, einen Beruf zu ergreifen, von dem er innerlich mit gutem Grunde gewiß ist, daß er ein seiner Individualität fremder ist. Um so weniger kann sich der Staat auf diese indirekte und unwillkürliche Einwirkung auf die Berufswahl seiner Angehörigen beschränken, in der er sich ja ohnehin selbst unfrei verhält. Er muß vielmehr auch eine direkte Einwirkung dieser Art beanspruchen, deren Minimum die Nothwendigkeit der ausdrücklichen Bestätigung der von dem Ein-

---

*) Vgl. Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 490.

**) Vgl. Reinhard, a. a. O., III., S. 617. f.

zelnen im Einvernehmen mit seiner Familie getroffenen Berufswahl von seiner Seite ist. Zu dem großen Ganzen der Gemeinschaft, welches bei der Wahl des Berufes zu konkurriren hat, gehört wesentlich auch die Kirche. Da sie jedoch bei der sittlichen Gemeinschaft als solcher unmittelbar gar nicht betheiligt ist, so kann in diesem Punkte ihre Mitwirkung nur eine indirekte sein. Nichts desto weniger ist sie aber eine äußerst wichtige und möglicherweise höchst bedeutende. Sie übt dieselbe aus durch die Kultur der Frömmigkeit des Individuums, namentlich seines religiösen Gefühles und Sinnes und insbesondere auch seines Gewissens, das nicht selten in diesen Fragen den letzten Ausschlag geben muß. Da allein vom religiösen Standpunkte aus eine richtige und sichere Orientirung über das menschliche Dasein in seinem Gesammtumfange möglich ist, so ist es grade die Kirche, welcher der Einzelne in der Berufswahl den klaren, sicheren Blick und die zuverlässige Freudigkeit zu verdanken haben wird. Nur wo die Berufswahl auf den klerikalischen Beruf fällt, hat natürlich die Kirche unmittelbar bei ihr mitzusprechen, zusammen mit der Familie und dem Staat (welchen ja auch der Kleriker immer noch zugleich angehörig bleibt), und die Bestätigung der Selbstbestimmung des Einzelnen für den Klerikat ist augenscheinlich das Allergeringste von direktem Einfluß, mit dem sie sich begnügen kann.

Anm. Auch in unseren christlichen Staaten ist das Kastenwesen keineswegs bereits vollständig beseitigt. Eine Wahrheit liegt ihm übrigens in allen seinen Formen zum Grunde, nämlich die Einsicht, daß die Wahl des Berufes bei jedem Einzelnen wesentlich auch eine That des Staates oder überhaupt der Gemeinschaft selbst sein muß. Ueberdieß hängt es auch mit den Naturverhältnissen der Nationen, unter denen es besteht, zusammen. S. hierüber Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 464.

§. 950. Von dem Zeitpunkte an gerechnet, wo die Berufswahl auf sittlich richtige Weise möglich ist, kann der Beruf einerseits nicht früh genug gewählt werden, damit die gesammte sittliche Entwickelung des Individuums unter der Potenz des bestimmten Lebensberufes erfolge, — aber andererseits auch nicht spät genug, weil nicht bedachtsam genug. Die Schlichtung dieses Widerspruches liegt in der Er-

ziehung.*) Der Erzieher soll für seinen Zögling den Beruf so früh als möglich divinatorisch, aus dem Verständniß seiner Eigenthümlichkeit, auch wie sie nur erst Anlage ist, heraus, und ohne seiner freien Selbstbestimmung vorzugreifen, wählen, und aus dem Gesichtspunkte desselben die gesammte Erziehung, wie sie zunächst nur Erziehung zu reiner Menschlichkeit ist, eigenthümlich abschattiren; der Zögling aber soll erst bei wirklich klarem und sicherem Bewußtsein über seine Eigenthümlichkeit sich für einen bestimmten Beruf entscheiden. Hat der Erzieher den Beruf des Zöglings richtig divinirt und durchgängig aus dem besonderen Gesichtspunkte desselben die Erziehung geleitet, so wird die Berufswahl des Zöglings ebenso unaufgefordert wie kampf- und schwankungslos von Statten gehen. Hieraus ergibt sich von Neuem die Pflichtmäßigkeit, zugleich aber auch die pflichtmäßige Weise und Begrenzung des Einflusses der Eltern auf die Berufswahl der Kinder.

§. 951. Da jedoch bei einem jeden seine eigene Entwickelung sowohl als seine Erziehung, selbst im allerbesten Falle, eine nur relativ normale und mithin eine relativ abnorme ist: so ergreift auch Jeder in irgend einem Maße einen *falschen* Beruf. Hierüber bald möglichst bei sich selbst zu völliger Klarheit zu kommen, und sich, aber ohne zerstörend in die sittliche Entwickelung, beides seine eigene und die der Gemeinschaft, einzugreifen, allmählich, jedoch stetig aus diesem Beruf, d. h. aus seinem Berufe soweit er ein falscher ist, nach allen seinen besonderen Seiten wieder heraus- und zurückzuziehen, dafür aber gleichzeitig sich ebenso allmählich und stetig in seinen nunmehr richtig erkannten wahren Beruf hinüber zu verpflanzen, dieß ist eine Hauptaufgabe bei unserer Selbstpflicht, indeß freilich eine sehr schwierige. Ihr Gelingen ist wesentlich bedingt einmal durch eine gewisse Weite des Berufes sogleich bei seiner ursprünglichen Feststellung und das andere-mal durch die möglichst innige Verbindung des reinigenden und des ausbildenden Verfahrens. Jeder wird an seinem Beruf, wie er sich ihn von vorn herein vorsetzte, irgend etwas zu rücken und zu modificiren haben; aber auch ein eigentlicher Berufswechsel kann sittlich geboten sein. Eine solche Veränderung des Berufes darf wieder nur unter be-

*) Vgl. Hartenstein, Grundbegr. der eth. Wissensch., S. 492—494.

stimmter verhältnißmäßiger Mitwirkung des Ganzen der Gemeinschaft selbst geschehen. Im übrigen ist sie um desto pflichtmäßiger, je mehr sie nicht gewaltsam, durch ein plötzliches Abbrechen, sondern friedlich, vermöge allmählicher Uebergänge, erfolgt.

§. 952. Das reinigende Verfahren bei der Selbsterziehung zu tugendhafter Berufstüchtigkeit geht auf die vollständige Ausreinigung des Individuums einerseits von aller Berufsuntüchtigkeit, und zwar in ihren vier Hauptformen: der Unaufrichtigkeit, der Unwahrhaftigkeit, der Unbescheidenheit und der Ungerechtigkeit, — und andererseits von aller falschen Berufstüchtigkeit oder von aller Gefährlichkeit für die normale sittliche Gemeinschaft, und zwar wiederum in ihren vier Hauptformen: der Falschheit, der Lügenhaftigkeit, der Treulosigkeit und der Unehrlichkeit (§. 721.), — das ausbildende Verfahren auf die vollständige Hervorbildung der vier Hauptformen der tugendhaften Berufstüchtigkeit: der Aufrichtigkeit, der Wahrhaftigkeit, der Bescheidenheit und der Gerechtigkeit (§. 648.). Besonders was die Aufrichtigkeit und die Wahrhaftigkeit angeht, sammt den ihnen entgegenstehenden Untugenden, hat Jeder mit höchstem Ernst an sich zu arbeiten. Die Wahrhaftigkeit namentlich ist Keinem angeboren, vielmehr sind wir von Natur alle Lügner, und unsere Erziehung sowie überhaupt unser Leben in der an allen Seiten von der Lüge durchfressenen menschlichen Gemeinschaft verwickelt uns, wenn wir uns sorglos gehen lassen, immer tiefer in die Lügenhaftigkeit hinein.*) Haben wir es vollends nur erst einmal im Kleinen mit dem Lügen angefangen, so werden wir unaufhaltsam immer weiter fortgerissen.**) Wollen

*) Marheineke, Theol. Moral, S. 441. f.: „Die Wahrhaftigkeit ist als die That der Freiheit die Aufhebung der angebornen Lügenhaftigkeit. Sind Kinder wahrhaftig, so sind sie es doch nicht aus Freiheit, sondern aus Naivität. Die Lüge hingegen, die eine ihrer ersten Sünden ist, geht hervor aus ihrem Willen.“ S. 443.: „Es gibt wenige Laster, die dem Menschen so wenig fremd sind, als die Lüge, so, daß die Welt, selbst die bessere und fromme, in diesem Punkt ein weites Gewissen hat, und die gewissenlose ist. Die konventionelle Lebensweise der Menschen im Umgang mit einander bringt so viel Schein und Täuschung mit sich, daß sie vor dieser sich selten absolut bewahren und hüten können.“

**) Marheineke, a. a. O., S. 447.: „Die Gewohnheit, welche sich durch wiederholtes Lügen in geringeren Dingen vermittelt, ist es vorzüglich, welche

wir überhaupt aufrichtig und wahrhaft werden, so müssen wir damit anfangen, gegen uns selbst aufrichtig und wahrhaft zu sein*), und uns von aller Selbstbelügung**) frei erhalten oder vielmehr immer mehr frei machen, wozu insbesondere auch die Redlichkeit bei der Arbeit an unserem Wissen und an unserem Erkennen überhaupt gehört. Denn wahrhaft gegen sich selbst sein, heißt eben wahrhaft sein in seiner Erkenntniß, in seinem Erkennen nichts sonst suchen als die Uebereinstimmung der Bestimmtheit unseres Selbstbewußtseins, beides des individuell und des universell bestimmten (also unserer Ahnungen und unserer Gedanken), mit seinem jedesmaligen Objekt. Was wir gern glauben, das halten wir nur allzuleicht für wahr; unser Urtheil ist bestochen durch den Trieb und den Willen, ohne daß uns dieß auch nur deutlich zum Bewußtsein kommt.***) Außerdem können wir wahrhaft wahrhaftig gegen den Nächsten auch nicht sein ohne das Vermögen, das richtig erkannte auch wieder getreu und genau für Andere darzustellen, und zwar auf eine ihrem Fassungsvermögen angemessene Weise. Auch dieses muß erst mühsam erworben werden. Selbst bei dem besten Willen ist es außerordentlich schwierig, die reine Wahrheit zu reden, wenn man auch das Objekt der Erkenntniß, welches die Mittheilung betrifft, noch so treu aufgefaßt hat. Und doch

---

immer weiter führt, und den lügenhaften Habitus in der Seele bildet. Mit dem Lügen ist es wie mit dem Stehlen; man fängt bei geringen Dingen an, und dadurch, daß das unentdeckt hingeht, sicher gemacht, schreitet man schnell fort auf der Bahn des Lasters." S. 448.: „Jede Lüge ist etwas sich selbst widersprechendes, jeder Lügner mit sich selbst gespannt und im Widerspruch. Daher der Versuch, jede Lüge durch eine andere zu decken, um sich nicht zu verrathen. So zieht die Lüge in eine Menge von Widersprüchen, deren Entdeckung die Enthüllung und Beschämung des Lügners ist."

*) Marheineke, a. a. O., S. 447.: „Nur wer gegen sich selbst wahr ist, kann auch die Pflicht der Wahrhaftigkeit gegen Andere erfüllen; dort ist sie mehr das Anerkenntniß und hier das Bekenntniß der Wahrheit."

**) Ganz unhaltbar ist die Behauptung Schleiermacher's (Krit. der bisher. Sittenlehre, S. 204. f. S. W., Abth. III., B. 1), die Selbstbelügung sei ein Unding. S. gegen dieselbe Krause, Ueber die Wahrhaftigkeit, S. 27—29. Allerdings aber ist es angemessen, die der Selbstbelügung entgegenstehende Pflicht nicht (wie auch Krause, a. a. O., thut) mit unter die Pflicht der Wahrheitsliebe (s. oben §. 923.) zu fassen.

***) Vgl. Marheineke, a. a. O., S. 444—447.

kann es ohne die Befähigung zu einem solchen Rein herausreden dessen, was wir sagen wollen, keine Mittheilung der Wahrheit geben. Nach der Seite des reinigenden Verfahrens hin bei der Selbsterziehung zu tugendhafter Berufstüchtigkeit hat Jeder, da er sich von vorn herein in irgend einer Weise einen falschen Beruf gesetzt (§. 951.), und mithin auch eine Masse von verkehrter Berufstüchtigkeit erworben hat, viel sauer erlerntes eben so mühsam wieder zu verlernen und von sich abzustreifen. Nach der Seite des ausbildenden Verfahrens hin ist es die Aufgabe des Individuums, sich bei seiner gesammten Ausbildung, nach allen besonderen Seiten seines sittlichen Seins, immer bestimmt unter der durchgreifenden Herrschaft der teleologischen Beziehung auf seinen besonderen Hauptberuf, er sei nun der noch künftige oder der bereits angetretene, auszubilden. Was der Einzelne nicht naturgemäß in seinen eigentlichen Beruf hineinzuziehen und einzuordnen vermag, davon hat er wegzubleiben. Die unbedingte Ehrfurcht vor dem Lebensberufe läßt keinen reinen Dilettantismus zu. Der Lebensberuf ist der Eine Punkt, in dem das Individuum alle seine Kraft zu koncentriren hat, wenn es sich nicht zersplittern und sein sittliches Vermögen mühsam vergeuden will.*)

XII.

§. 953. Da die Tugend — und zwar eben als Berufstüchtigkeit — wesentlich Ehrenhaftigkeit ist (§. 618.), so ist die Selbstpflicht demnächst wesentlich die Pflicht des Individuums, sich selbst zu tugendhafter Ehrenhaftigkeit zu erziehen.

§. 954. Da die Ehre auf der persönlichen sittlichen Würde als der Berechtigung des Individuums, für sich selbst sittlicher Zweck (Person) zu sein, beruht, und eben die Anerkennung dieser sittlichen Würde desselben von Seiten der Gemeinschaft ist (§. 277., vgl. §. 437.): so ist unsere Selbstpflicht näher die Pflicht des Individuums, sich selbst zu einem solchen zu erziehen, dessen tugendhafte sittliche

*) v. Hirscher, a. a. O., III., S. 392.: „Wer seine Kraft überschätzt, vergeudet sie, indem er unternimmt, was er zu einem gedeihlichen Erfolge zu führen nicht im Stande ist.“

Würde die Andern allgemein anerkennen — wenigstens innerlich — müssen.

§. 955. Die Ehrenhaftigkeit ist so ihrem vollen Sinne nach die sittliche Ehrenhaftigkeit, d. i. die Anerkennungswürdigkeit der persönlichen sittlichen Würde des Individuums vor dem Forum des Sittengesetzes an sich selbst. Die Ehre, welche diese sittliche Ehrenhaftigkeit rein als solche mit sich bringt, ist aber der Natur der Sache nach eine rein innerliche Ehre des Individuums vor seinem eigenen Bewußtsein — und nach der religiösen Seite vor Gott*), der ihm in seinem Bewußtsein unmittelbar sein heiliges Wohlgefallen an ihm bezeugt durch den heiligen Geist. Diese innere Ehre ist unmittelbar und unabtrennlich zugleich mitgegeben mit der sittlichen Würde in einem dem Maße dieser genau verhältnißmäßigen Maße, und kann Keinem entrissen werden. Aber in der Gemeinschaft ist diese innere Ehre nur insofern und insoweit vorhanden als sie zugleich äußere ist. Diese äußere Ehre ist in ihrer weitesten Sphäre die politische Ehre, d. h. die Anerkennung des Individuums als eines dazu, sich selbst Zweck zu sein, berechtigten von Seiten des Staates selbst oder von Seiten der sittlichen Gemeinschaft in ihrer Totalität (vgl. III., S. 98.). Weiter herab ist sie zunächst die Standes- oder Berufsehre, d. h. die Anerkennung der persönlichen Berechtigung des Individuums innerhalb der Sphäre seines besonderen Berufes oder von Seiten seiner speciellen Berufsgenossen (§. 277. und III., S. 91.). Eine besondere Modifikation der Standesehre ist die Geburtsehre oder die Adelsehre. Der Adel führt nämlich, weil er seinem Begriff (III., S. 99.) zufolge die Präsumtion der sittlichen Würde schon mit einschließt, unmittelbar Ehre mit sich, weßhalb denn auch der Adel mit eigenthümlicher Strenge über der Ehre hält und auf eigenthümliche Weise an seiner Ehre verletzbar ist. Sofern die äußere Ehre der individuellen Person nicht als solcher gilt, sondern nur dem Antheil, den sie an den obrigkeitlichen Funktionen hat, und dem obrigkeitlichen Ansehen, mit welchem sie bekleidet ist, ist sie die Amtsehre. Außer diesen qualitativen Unterschieden unterliegt die äußere Ehre auch quantitativen. Sie hat

*) Joh. 5, 44, vgl. 12, 43.

ihre Stufenfolge, von dem bloßen ehrlichen Namen (mit dem immer schon Achtung verbunden ist), an über die Hochachtung hinweg bis zur Verehrung. Sofern sie sich über einen räumlich weit ausgedehnten Kreis ausbreitet, ist sie Ruhm.

Anm. 1. Eine Geburtsehre ist kein Unding. Sie ist eine Anticipation der Anerkennung der persönlichen Berechtigung des Individuums auf dem Grunde der wohlberechtigten Voraussetzung seiner sittlichen Würde oder Ehrenhaftigkeit, sofern ihm nämlich die Erreichung derselben durch die Verhältnisse seiner Geburt auf eigenthümliche Weise erleichtert ist. Nur ist freilich der Geburtsadel hier überall in dem oben (III., S. 99.) entwickelten Sinne zu verstehen. Die Geburts- oder Adelsehre ist ein heilig zu haltendes und zu bewahrendes sittliches Gut, namentlich auch sofern sie die natürliche Bedingung einer sich in weiterem Umfange extendirenden politischen Ehre ist. Mit ihr ist daher auch die natürliche Anwartschaft auf irgend ein Maß von Theilnahme an den obrigkeitlichen Funktionen in der Gemeinschaft verknüpft. Desto größer ist aber auch die Schande, wenn ein mit Geburtsehre ausgestatteter sittlich unehrenhaft ist. Einen solchen sollte auch die politische Gemeinschaft mit doppelter Schande brandmarken. Der bloße Verlust der Adelsehre als Strafe ist in sich widersinnig und überdieß tief verletzend für die nichtadeligen Klassen der Gesellschaft.

Anm. 2. Von der Annahme eines specifischen oder qualitativen Unterschiedes zwischen der Civilehre und der militärischen sagt Daub mit Recht, sie sei eine grobe, rohe Meinung. S. Theol. Moral, II., 1, S. 212. f. Zugleich bemerkt er aber, quantitativ stehe allerdings die militärische Ehre höher als die bürgerliche. Er erläutert diese Behauptung folgendergestalt: „Es ist der Unterschied aus dem" (S. 210. f.) „angeführten Grunde der Bestimmung des Menschen zum Civilisten oder Soldaten. Der Civilist, so hieß es oben, lebt für sein Amt und von seinem Amt, und das ist seine Ehre; der Militär in seiner Bestimmung lebt nicht bloß für sein Geschäft, sondern hat in diesem Geschäft auch direkt die Bestimmung, sich und sein Leben beständig zum Aufopfern bereit zu halten; dazu gehört aber Muth und Tapferkeit, und das sind Tugenden. Der Civilbeamte wird auch nicht ohne Tugenden ein tüchtiger Beamter, aber es sind andere Tugenden, wenn auch nicht specifisch andere. So ist es das Gefühl der Achtung vor dem Tapfern, welches, weil im Militärstande die

Tapferkeit voransteht, ehrend wird und ist für den Tapfern, und mittelst dessen seine Ehre die militärische ist. Er darf nicht auf's entfernteste an sich kommen lassen die Vorstellung anderer, daß ihm sein Leben lieber sei als sein Geschäft. Da ist es nicht so wie bei den Civilbeamten. Uebrigens aber muß doch auch bedacht werden, daß im Civilamt mitunter ein Muth und eine Tapferkeit erforderlich ist, die manchmal größer ist als die im Militärstande. Es gehört freilich viel dazu, den Kanonen entgegenzugehen, aber was gehört dazu, wenn ein Minister wie z. B. Sülly, Seiner Majestät gegenüber Einreden thun muß, falls diese gegen Recht und Gerechtigkeit beschließt?" Vgl. auch Marheineke, Theol. Moral, S. 404.

Anm. 3. Ueber die Verehrung kann die äußere Ehre nicht weiter hinaus getrieben werden. Von Anbetung kann natürlich nicht die Rede sein.

§. 956. Die sittliche Ehrenhaftigkeit, und mithin auch die innere Ehre (denn diese folgt ja unausbleiblich jener auf dem Fuße nach), ist sittlich betrachtet die absolute Bedingung der äußeren Ehrenhaftigkeit. Allein unter ihrer Voraussetzung ist die äußere Ehre — so weit nämlich diese der Person gilt, und nicht etwa bloß dem von ihr bekleideten Amte, — sittlich zuläßig. Ebenso ist aber auch auf der anderen Seite mit ihr nothwendig und unmittelbar zugleich die äußere Ehrenhaftigkeit (freilich nicht ohne weiteres auch die äußere Ehre selbst) gegeben, d. h. die sittliche Befähigung zu der Anerkennung der persönlichen Berechtigung des Individuums von Seiten der Gemeinschaft und der wohlbegründete Anspruch auf eine solche Anerkennung. Denn die persönliche sittliche Würde läßt sich ihrem Begriffe zufolge gar nicht anders denken als zusammen mit der Qualifikation zur tugendhaften Gemeinschaft, und zwar in dem den Maße jener entsprechenden Maße. Bei absolut normaler sittlicher Entwickelung würden daher die innere Ehre (und mit ihr zugleich die persönliche Würde oder die sittliche Ehrenhaftigkeit) und die äußere Ehre schlechthin zusammenfallen; und ebenso würden in diesem Falle auch die verschiedenen Gattungen der äußeren Ehre, die politische Ehre, die Standesehre und die Geburts- oder Adelsehre, unter sich selbst — nicht minder als mit der inneren Ehre — schlechthin koincidiren. Eine Kollision der verschiedenen Arten der Ehre könnte

folglich unter dieser Voraussetzung gar nicht eintreten. Allein eben deßhalb fallen innerhalb des Bereiches des Pflichtverhältnisses, da in ihm immer nur eine bloß relativ normale, und mithin nicht minder relativ abnorme sittliche Entwickelung gegeben ist, die verschiedenen Gattungen der Ehre allezeit alle, wiewohl in sehr verschiedentlich abgestuftem Maße, relativ aus einander, und so finden denn innerhalb dieses Bezirkes immer irgendwie Kollisionen derselben unter einander statt. Bei diesen Kollisionen ist die Entscheidung zweifellos bestimmt durch die sittliche Rangordnung der verschiedenen Gattungen der Ehre unter einander. Der inneren Ehre — sammt der sittlichen Würde — muß unter allen Umständen die äußere Ehre, welcher Art sie auch sei, unbedingt weichen; denn jene ist die absolute Bedingung dieser, und im Fall eines Konflikts beider ist allemal die äußere Ehre eine abnorme. Diese letztere darf also nie auf Unkosten der sittlichen Würde oder der inneren Ehre gesucht und behauptet werden. Und ebenso müssen aus demselben Grunde die Standesehre und die Adelsehre der politischen Ehre nachstehen, sobald sie mit einander in Zusammenstoß gerathen. Um der Ehre in dem allgemeinen Kreise der menschlichen Gemeinschaft willen kann man pflichtmäßigerweise die Ehre in einem einzelnen besonderen Gemeinschaftskreise, oder auch in mehreren, selbst in dem Berufskreise, zu verachten haben. So gibt es denn überhaupt auch eine pflichtmäßige Verachtung der äußeren Ehre, sofern nämlich diese eine falsche ist. Und da sich die sittliche Gemeinschaft, so lange ihr Zustand noch in irgend einem Maße ein abnormer ist, nie vollkommen versteht auf die richtige Würdigung der Ehrenhaftigkeit, es mithin immer viel falsche Ehre und falsche Schande in der Welt gibt: so ist die äußere Ehre nicht zu überschätzen.*) Der Weg der Pflicht führt unvermeidlich durch gute und böse Gerüchte (2 Cor. 6, 8) hindurch.**) (Luc. 6, 26.) Nichts desto weniger muß

---

*) Marheineke, Theol. Moral, S. 409.: „Die Gegenwart kann vieles Ehrenwerthe in ein falsches Licht stellen, aber die Zukunft hat auch ein Wort mit zu reden. — — Der Ehre werth zu sein, ist mehr werth als Ehren zu besitzen; dieser Besitz verläuft sich oft in die Zufälligkeit; der Ruhm, sagt Jean Paul, ist des Ruhmes nicht werth."

**) Daub, Theol. Moral, II., 1, S. 219.: „Die öffentliche Meinung ist zu achten bis dahin, wo sie selbst schlecht ist."

bei der Selbsterziehung zu tugendhafter Ehrenhaftigkeit die Tendenz auf die Erzielung beider, der inneren und der äußeren Ehre, und zwar in ihrem möglichst vollständigen Zusammensein, gehen.

Anm. 1. „Nichts ist nothwendiger, als richtige Gefühle, ernste, dem Christenthum entsprechende Gedanken von der Ehre in der Jugend zu entwickeln; denn nichts öffnet so leicht den Abgrund jedes anderen sittlichen Irrthums, als die verkehrten Vorstellungen davon." Marheineke, Theol. Moral, S. 407.

Anm. 2. Zu der falschen äußeren Ehre in der Welt gehört auch die Rang- und Titelehre, in der wir Deutsche besonders viel gethan haben. Ueber sie und die kindische Sucht nach ihr äußert sich v. Ammon vortrefflich, a. a. O., II., 2, S. 187.: „Eine Spielart des Ehrgeizes ist der Titelgeiz oder die Rangsucht, die eine Leidenschaft für die Standesehre und ihre scheinbaren Vorzüge in der Gesellschaft bezeichnet. Daß man in dem gemeinen Wesen, wo sich, wie überall, nichts vollkommen gleich ist, seine Stelle im Vergleich zu seiner bürgerlichen Würde suche, fordert die Ordnungsliebe und Gerechtigkeit. Aber mit der sittlichen Ordnung der Dinge, die doch jeder andern zum Vorbilde dienen soll, tritt hier oft die Willkür der Regierungen und der Regierten in den auffallendsten Widerspruch. Jene; denn sie schaffen, dem falschen Ehrgeize zur Nahrung, oft nur Titel oder Scheinwürden, durch welche die wahre Ehre getödtet, der knechtische Sinn geweckt und die Eitelkeit über das Verdienst erhoben oder ihm doch gleichgestellt wird." Und S. 192.: „Die Rangsucht ist unverkennbar der Beweis einer kleinen und niedrigen Denkart. Die Titelehre bringt nur Reverenzen, aber keine wahre Achtung; je weiter die sittliche Bildung fortschreitet, desto sichtbarer erscheint das Titelwesen als eine Taschenspielerkunst der Politik, welches höheren Ansichten des geselligen Lebens weichen wird und muß; in jedem Falle aber hat der Rang, wie die Uniform, nur eine Bedeutung in der Stellung des Amtes und Dienstes, die im Privatleben verschwindet und von der persönlichen Achtung verdrängt wird. Rang und Titel, gesteht selbst Friedrich der Große, sind nur Auszeichnungen der Thoren; der Weise bedarf keines andern Titels als seines Namens. — Man vergleiche hierzu noch die Stellen Pred. Sal. 1, 5 f. Matth. 23, 5 f. Luc. 14, 7—11. Gal. 5, 26. 1 Thess. 2, 6." Bezeichnend spricht derselbe Verfasser ebendas. S. 100) von dem „allerdings pedantischen und kanzleithüm-

lichen deutschen Titelwesen", und nennt die unter uns üblichen Geburtstitel „eine gothische Courtoisie".

§. 957. Gegen die äußere Ehre gleichgültig sein oder gar sie verachten, es sei nun aus Leichtsinn oder aus Stolz, ist mit einem selbstpflichtmäßigen Verhalten unvereinbar. Jeder ist es der Menschheit selbst und der sittlichen Gemeinschaft schuldig, über seiner Ehre zu halten, die Anerkennung seiner allgemeinen Menschenwürde*) sowohl als seiner besonderen Berufswürde zu fordern. Die äußere Ehre — nur freilich die richtige — ist für Jeden ein wesentliches sittliches Gut, und soll daher auch für Jeden Gegenstand seines ernstesten Strebens sein**); nur der Sittlich indifferente kann sie gering achten.***) Die tugendhafte Ehre bei den Menschen ist ja für Jeden die absolute Bedingung selbst seiner eigenen tugendhaften Entwickelung und der Erreichung seines eigenen individuellen sittlichen Zwecks. Denn der Einzelne kann nur in der sittlichen Gemeinschaft sich normal sittlich entwickeln, seine Ehre ist aber eben die wesentliche Bedingung seiner Zulassung zur Gemeinschaft und ebenso auch seiner

---

*) Hirscher, a. a. O., III., S. 317.: „Was die äußere Anerkennung unserer anerschaffenen Menschenwürde betrifft, so sind wir es auf dieser festzuhalten Gott schuldig. Niemand dürfe Seinem Odem in uns Geringachtung erweisen! — — Endlich sind wir es der Menschheit und dem Reiche schuldig. Jeder, der sich unwürdig taxiren und behandeln läßt, läßt die Menschheit unwürdig taxiren und behandeln. Was heute an seiner Person geschieht, wird morgen gegen eine zweite und dritte verübt werden." Vgl. de Wette, Chr. S.-L., III., S. 277.

**) Vgl. Spr. 22, 1. Röm. 13, 7. 1 Petr. 2, 17. Hirscher, a. a. O., III., S. 318.: „Ist es recht, nach der Achtung unserer Mitmenschen zu streben, so ist es auch recht, dieser Achtung gewiß sein, folglich Beweise derselben empfangen zu wollen. Daher die Vorschriften Röm. 12, 17. 2 Cor. 8, 21. Phil. 4, 8."

***) Fichte, Sittenl., S. 312. f. (B. IV. d. S. W.): „Entschiedene Gleichgültigkeit gegen alle üblen Gerüchte, die von uns ausgebracht worden sind, ist Gleichgültigkeit und Verachtung gegen die Menschen, auf die wir doch wirken sollen; Gleichgültigkeit und Kälte gegen unsere moralische Bestimmung; und also eine sehr verwerfliche Denkart. Auf dem natürlichen Wege gegen die Urtheile Anderer gleichgültig zu sein, bedarf es keiner sonderlichen Ueberwindung. Man darf die Menschen, wie sie gewöhnlich sind, nur ein wenig näher ansehen, um auf ihre Urtheile eben keinen großen Werth zu setzen. Aber der moralische Mensch läßt diese Geringschätzung schlechthin in sich nicht aufkommen; er erblickt allenthalben an den Menschen mehr das, was sie sein und werden sollen, als das, was sie wirklich sind."

Einwirkung auf diese.*). In der letzteren Beziehung erscheint insbesondere die Ehre in dem unmittelbaren Berufskreise als vor allem andern wichtig. Ohne äußere Ehre ist folglich ein sittlich würdiges Leben überhaupt nicht möglich, so daß wer seine Ehre wegwirft, mit Recht in sittlicher Hinsicht des Vertrauens der Menschen völlig verlustig geht.**) Die äußere Ehre hat also einen unbedingten sittlichen Werth, so entschieden, daß es unzweideutige Pflicht ist, für sie auch das sinnliche Leben selbst einzusetzen.***) Dieses ist mitnichten ein höheres Gut als die Ehre; ohne wenigstens die Möglichkeit der Ehre, und zwar auch als äußerer, ist es aber auch gar nicht einmal ein sittliches Gut.

Anm. Die Stellen Joh. 5, 41. 44. C. 12, 43 sprechen keineswegs überhaupt gegen das Streben nach Ehre, sondern nur gegen das Streben nach der falschen Ehre. Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 224.

§. 958. Pflichtmäßigerweise kann aber die Ehre nur auf ehrenhaftem, d. h. auf tugendhaftem Wege gesucht werden. Die äußere Ehre darf nie anders erstrebt werden als durch das Streben nach sittlicher Würde.†) Und ebenso können wir pflichtmäßigerweise nur eine unserer sittlichen Würde genau proportionirte äußere Ehre in Anspruch nehmen. Deßhalb haben wir dieß bescheiden und schüchtern zu thun, im Bewußtsein unserer natürlichen Geneigtheit, uns über

---

*) Hirscher, a. a. O., III., S. 318.: „Jeder wiegt nach dem, was er in dem öffentlichen Urtheile gilt. Wer nicht Ehre hat, ist todt."

**) Hirscher, ebendas., S. 324.: „Wer seine Ehre wegwirft, ist von bösen Leidenschaften beherrscht, und zwar in solchem Grade, daß er (weil die Ehre wegwerfend) nichts mehr von allem ansieht, was dem Herzen sonst theuer zu sein pflegt. Darum die Ehre aufgegeben, Alles aufgegeben. Und: wenn der Mensch sich nicht mehr schämt vor den Menschen, kann er sich schämen vor seinem Gewissen oder vor Gott?"

***) Vgl. de Wette, Chr. Sittenlehre, III., S. 288.

†) Marheineke, a. a. O., S. 411.: „Das Erwerben der Ehre ist vielmehr, sich so zu verhalten, daß dem Verhalten Ehre gerechterweise folgen kann; nicht weiter als auf jenes, die Ehre nicht beabsichtigende Streben geht die Pflicht eines Jeden gegen sich selbst; es ist vielmehr die Pflicht Anderer, es dem Verdienste an seinen Kronen nicht fehlen zu lassen; so für die Ehre Anderer sorgend sorgen sie am besten zugleich für ihre eigene Ehre."

unseren eigenen Werth zu täuschen und ihn viel zu hoch anzuschlagen*) — aber auch in aller Demuth vor Gott, so daß wir Ihm, als dem, von dessen Gnade allein wir jede sittliche Würde geschenkt besitzen, die Ehre, die wir empfangen, ungeheuchelt wieder geben, und so die Ehre letztlich nicht für uns selbst suchen, sondern für Ihn. (Ps. 115, 1. Matth. 5, 16. Joh. 15, 8. 1 Petr. 2, 12. Vgl. 1 Cor. 4, 7. C. 15, 10.)**) Wie so die äußere Ehre nie auf Unkosten der inneren Ehre oder der sittlichen Würde gesucht und gebraucht werden darf, so auch nie als Surrogat für diese. Namentlich darf die Amtsehre nicht etwa zu einem solchen Ersatzmittel der sittlichen Würde oder wohl gar zum Deckmantel der sittlichen Schande benutzt werden, und auch nicht als Mittel um unsere persönliche Eitelkeit zu kitzeln.***) Endlich dürfen wir die äußere Ehre auch nie als ein Objekt des Genusses†) suchen und behandeln.††)

---

*) Hirscher, a. a. O., III., S. 319.: „In jedem unbescheidenen oder auch nur kecken Fordern von Ehre ist nicht mehr die Würde, sondern die Selbstsucht normgebend."

**) Vgl. Hirscher, a. a. O., III., S. 319.

***) Hirscher, a. a. O., III., S. 323.: „Indem Jeder die Ehrenbezeugung anspricht, die seiner Würde gebührt, ist er doch zugleich wohl auf seiner Hut, daß er die Ehrenerweisungen, die seinem Amte gelten, nicht auf seine Persönlichkeit beziehe. Er ist dieses aus zwiefachem Grunde: einmal, was seinem Amte gebührt, gebührt nicht ihm. Fern sei also, daß er seine Eigenliebe damit kitzle. Und dann, wie leicht könnte ihn die seiner bürgerlichen oder kirchlichen Stellung gebrachte Huldigung über seinen persönlichen Unwerth und über die persönliche Geringachtung, mit welcher er belegt ist, täuschen! Ebenso ist Jeder, welcher auf die seinem Amte schuldigen Ehrenbezeugungen dringt, auf der Hut, daß er nicht, indem er seine Amtsehre zu verfolgen vorgibt, seiner gekränkten Eitelkeit diene. Eitelkeit und Kleinlichkeit will man sich sonst nicht vorwerfen lassen. Aber keck folgt man ihr, sobald man sie unter gutem Aushängeschild vor sich selbst und der Welt abläugnen kann."

†) Als ein solches scheint v. Ammon die Ehre zu betrachten, a. a. O., II., 2, S. 179. f.: „Im Gegentheile ist die Ehre als Bestätigung des billigenden Urtheiles über uns selbst aus dem Munde Anderer ein angenehmer und edler" (?) „Lebensreiz. Man gewinnt durch sie das Recht, mit seinem stillen Wohlgefallen an sich" (!) „hervorzutreten, und es durch Worte und Thaten zu offenbaren; sie gleicht einem Processe, den die Selbstliebe über das Mißtrauen vor unserem eigenen Gerichte gewonnen hat; sie ist ein Zuwachs unserer moralischen Existenz, den man höher stellt als die Erweiterung jedes äußeren Eigenthumes."

††) Vgl. Hirscher, a. a. O., III., S. 319.

§. 959. Ueberall, wo es sich um das pflichtmäßige Verhalten in Ansehung der äußeren Ehre handelt, kommt es vorzugsweise auf die richtige Feststellung davon an, *was* jedesmal in dem bestimmten Falle die *wirkliche* (äußere) Ehre ist. Denn die Ehre beruht freilich lediglich in dem anerkennenden Urtheile der Anderen, mit denen wir uns im Gemeinschaftsverhältniß befinden; aber nicht in dem Urtheile, das grade bei der ausgesprochenen Mehrzahl der Mitglieder dieses unseres Gemeinschaftskreises gilt, sondern in dem Urtheile der in sittlicher Beziehung wahrhaft an der Spitze desselben stehenden, wie wenige ihrer auch sein mögen. Was in dem bestimmten Falle das wahrhaft ehrenhafte sei, darüber hat nicht der sittliche Pöbel den Spruch zu fällen, sondern allein die Jury der wahren Sittlichnotablen. Bei dem Bemühen um die wahre Ehre wird man sich deßhalb allezeit über irgend welche Unehre bei dem großen Haufen hinwegsetzen müssen. Pflichtmäßig kann man die Ehre nur bei denen suchen, die sittlicherweise dieselbe wirklich geben können*), und auch nur von diesen darf man die einem entgegengebrachte Ehre annehmen. Aus der Hand jedes anderen empfangen befleckt die Ehre den wirklich ehrenhaften nur.

§. 960. Das *reinigende* Verfahren bei der Selbsterziehung zur tugendhaften Ehrenhaftigkeit geht auf die vollständige Ausreinigung des Individuums einerseits von aller Unehrenhaftigkeit und in höherer Potenz Ehrlosigkeit und andererseits von aller falschen Ehrenhaftigkeit (§. 677.), welche beide natürlich unauflöslich in einander verflochten sind. Unehrenhaftigkeit und Ehrlosigkeit haften nämlich in irgend einem Maße Jedem an als naturnothwendige Konsequenzen der untu-

---

*) *Hirscher*, a. a. O., III., S. 325.: „Es gibt eine Ehre, die keine Ehre ist, und gibt Ehrende, die nicht ehren können. Der Christ will solche Ehre nicht, und mag von solchen Ehrenden gerne verkannt und verlästert sein.“ Ebendas. S. 320.: „Endlich hat das echt-christliche Verlangen nach Ehre nur Jene im Auge, die überhaupt Ehre zu geben im Stande sind. Das Lob der Unwürdigen und Heuchler erregt Ekel. Matth. 22, 16–18. Obgleich darum nicht auch ihr Tadel verachtet werden darf. Der Gute gibt dem Schlechten keinen Anlaß zur Lästerung.“ *Marheineke*, a. a. O., S. 409: „Wer Andere ehren will, muß selbst der Ehrenwerthe sein; von denen, welche wirkliches Verdienst vom scheinbaren, ja vom Gegentheile desselben noch nicht zu unterscheiden wissen, kann keine wahrhaftige Ehre ausgehen.“

gendhaften Entwickelung, die bloße Unehrenhaftigkeit der bloßen Untugend, die eigentliche Ehrlosigkeit oder Schande dem Laster. Ebenso hängt aber auch Jedem in irgend einem Maße falsche Ehrenhaftigkeit und Ehre an, weil die Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft immer in irgend einem Maße eine abnorme ist. Auch von diesem Rost der wahren Ehre muß das Individuum sich vollständig ausreinigen, wenn es auch noch so viele Schmerzen kosten sollte. Näher also sind auszuscheiden einerseits die vier Hauptformen der Ehrlosigkeit: die Niederträchtigkeit, die Gemeinheit, die Kriecherei und die Verruchtheit, — und andererseits die vier Hauptformen der falschen Ehrenhaftigkeit: die Empfindlichkeit (die kränkliche Verletzbarkeit, die Disposition zum Uebelnehmen), der Uebermuth, der Ehrgeiz*) und die Tollkühnheit (§. 728.). Wer seine Ehre durch seine eigene Schuld verloren oder geschmälert hat, der kann sie nur durch unzweideutige sittliche Besserung rehabilitiren; und auch dieß schwer genug.

§. 961. Unter die reinigende Seite dieser Selbstpflicht gehört auch die Sorge für die **Ehrbarkeit** oder die pflichtmäßige **Vermeidung auch des bloßen bösen Scheines****) (1 Theß. 5,

---

*) „Wo Ehrgeiz ist, da ist auch falsche Größe." v. Ammon, a. a. O., II., 2, S. 196.

**) Reinhard, a. a. O., III., S. 61.: „Wenn man für seine Ehre sorgen will, ist es nicht genug, bloß gut zu handeln und es dabei gut zu meinen; man muß auch verhüten, daß man nicht falsch verstanden werde und der Verleumdung keine Blößen gebe." Das Nähere s. dort im Folgenden. Hirscher, a. a. O., III., S. 324.: „Und nicht nur daß der Christ nichts seiner Ehre wirklich zuwiderlaufendes thut, auch den Schein des Bösen meidet er. Er sieht nicht die Sache an, und wie sie an sich beurtheilt werden sollte, sondern wie sie beurtheilt werden wird; und sieht nicht sich selbst an, und wie er die Sache betrachtet, sondern wie Andere sie betrachten können. Er hat die Schwachen und Böswilligen im Auge. Den Schwachen will er keinen Anstoß geben. Sie sollen nicht (sich selbst und Anderen zum Schaden) Böses von ihm denken. Sie und die gute Sache sind ihm (vor Gott) zu theuer, und gerne verzichtet er auf das an sich Schuldlose, weil es in ihrem befangenen Urtheile nicht schuldlos ist. Und den Böswilligen will er keinen Anlaß zur Lästerung geben. Sie sollen nicht etwa ihr Betragen mit dem seinigen beschönigen; eben so wenig einen Vorwand erhalten, sein Ansehen und seine Wirksamkeit (die beneidete) mit böser Zunge anzugreifen. Vgl. Matth. 17, 26. C. 21, 17. 1 Cor. 8, 9. 2 Cor. 8, 19—21. 1 Petr. 2, 2. C. 3, 16."

22).*) Als pflichtmäßige ist diese Sorge jedoch eine vielfach eingeschränkte.**) Denn so lange in der sittlichen Gemeinschaft die Würdigung des Guten und Pflichtmäßigen eine theils unvollkommene, theils positiv verkehrte ist, muß das pflichtmäßige Handeln, eben weil es stetig in die vollständige Normalität zurücklenkt, häufig einer falschen Beurtheilung unterliegen, und grade als pflichtwidrig erscheinen. In allen diesen Fällen fordert daher die Pflicht grade, daß wir den falschen Schein nicht scheuen, sondern uns vermöge der Gewißheit von der Pflichtmäßigkeit unseres Handelns vertrauensvoll und kühn, wiewohl bescheiden, über denselben, sofern und soweit er wirklich unvermeidlich ist, hinwegsetzen***), zugleich aber auch in Geduld und Sanftmuth das falsche Urtheil über uns gehen lassen, ja selbst die andauernde Verkennung von Seiten derjenigen, deren gute Meinung von uns wir am höchsten zu achten haben. Ohne die Fähigkeit hierzu ist namentlich alles, was unter den Begriff der reformatorischen Wirksamkeit fällt, unmöglich. Und doch soll ja in irgend einem Maße Jeder ein Reformator sein, und in jedem Handeln überhaupt, um pflichtmäßig zu sein, irgend etwas wenigstens von reformatorischer Tendenz und Wirksamkeit mitgesetzt sein (§. 834. 851.). Ueber den Anstoß auch bei den Redlichen durch den bösen Schein, den er gibt, darf sich aber auch in der That nur der hinwegsetzen, der es sich mit gutem Grunde zutraut, reformatorisch durchzudringen gegen das herrschende Vorurtheil, wider welches er verstößt. Mehr noch als dem Manne gebührt es dem Weibe, mit der äußersten

*) Freilich nach der höchst wahrscheinlich unrichtigen Auslegung.

**) Daub, Theol. Moral, II., 1, S. 218.: „Es ist unbedingt verboten, einen bösen Schein zu geben; aber es kann sein, daß nicht einer, sondern die anderen den bösen Schein verschuldet haben, der auf den einen kommt. In dieser Beziehung ist die Pflicht bedingt. Denn da die Ehre vom Urtheile der Menschen abhängt, so ist es für den Einzelnen nicht immer möglich, den bösen Schein, welchen nicht er, sondern sie verschulden, zu vermeiden."

***) Daub, ebendas., S. 218. f.: „Es kann die Furcht den Ehrenhaften beherrschen, daß er durch Schelme seine Ehre verlieren könne; aber das ist eine schlechte Furcht, sie sollen nur kommen, ich will sie schon packen und ihnen den bösen Teufel austreiben." Vgl. Marheineke, a. a. O., S. 412. f. Es heißt hier u. A. sehr treffend: „Der böse Schein ist oft nur das Böse, welches sich aus der Seele des Beurtheilers um die reine Handlung des Beurtheilten herumlegt, ihm schlechte Absichten und Triebfedern andichtet."

Sorgfalt den bösen Schein zu vermeiden*), theils eben weil seinem Geschlechtscharakter gemäß nur ein Minimum von reformatorischem Berufe auf sein Theil kommt, theils und ganz besonders, weil es auf positivem Wege weit weniger für die Förderung seiner Ehre thun kann als der Mann.

§. 962. Eben hierunter ist auch die Wahrung und Vertheidigung der angegriffenen Ehre — nämlich der äußeren, von der allein hierbei die Rede sein kann, der Natur der Sache nach, — mitbefaßt.**) Gleichgültig hinnehmen darf Niemand die Kränkung seiner Ehre; denn „jede Beschädigung der Ehre ist mehr oder weniger auch eine Beschädigung der Person."***) Natürlich dürfen diejenigen am allerwenigsten eine sie entehrende Nachrede stillschweigend dahin gehen lassen, die vermöge ihrer Stellung in der Gemeinschaft vor anderen in ihrem Berufe der öffentlichen Achtung bedürfen, also insbesondere die obrigkeitlichen Personen aller Art. Das nächste, unmittelbar sich darbietende Vertheidigungsmittel der gekränkten Ehre liegt nun in der Benutzung der im Staate ausdrücklich auch hierfür geordneten Rechtshülfe. Auf dem Wege des Rechtes die Rechtfertigung der angegriffenen Ehre zu suchen, kann an sich nicht tadelhaft sein; eben so wenig aber kann es unbedingtes Gebot sein, sich dieses Mittels zu bedienen. Die Ehrenkränkung kann ja der Art sein, daß sie die beabsichtigte Beeinträchtigung unseres guten Namens in der öffentlichen Meinung gar nicht wirklich zur Folge hatte, sei es nun wegen der geringen Achtung, die der Beleidiger genießt, oder wegen des wohlbegründeten Vertrauens, dessen wir uns erfreuen, und dann kann unsere einfache Verzeihung der Beleidigung die wirksamste Rettung

*) Daub, ebendas., S. 219.: „Dem Weibe liegt es noch mehr ob, den bösen Schein zu meiden, so daß es den Frauen beinahe instinktartig ist, bei einer Handlung zu fragen: was wird die Welt dazu sagen? Das Weib überhaupt hat eben wegen seiner Bestimmung, dem Familienkreis anzugehören, für sich kein Mittel, ihm seine Ehre positiv zu bewahren. Das einzige Mittel ist für es die Vermeidung alles die Ehre verletzenden. Also die Pflicht in ihrer Negativität ist wesentlich die des Weibes. Wo die Ehre des Weibes verletzt ist und wieder hergestellt werden soll, da muß der Mann für sie eintreten." S. auch Marheineke, a. a. O., S. 413.

**) Vgl. überhaupt Hirscher, III., S. 321 f., Marheineke, a. a. O., S. 415—418.

***) Marheineke, a. a. O., S. 402.

unserer Ehre sein. Oder es kann in dem bestimmten Falle, selbst wenn es ernste Angriffe auf unseren guten Namen betrifft, doch andere wirksamere rechtmäßige Mittel der Ehrenrettung geben, unter die insbesondere auch die großmüthige Schonung des Beleidigers gehören kann. Die Entscheidung in dieser Hinsicht muß in jedem einzelnen bestimmten Falle bei der individuellen sittlichen Instanz eingeholt werden. Im Allgemeinen ist der Tugendhafte, im lebendigen Gefühle seiner eigenen Sünde, willig und geneigt, Unbilden still über sich ergehen zu lassen, und je frömmer er ist, desto mehr ist er gestimmt, die Rettung seiner Ehre in gläubigem Vertrauen Gott zu überlassen (1 Petr. 4, 19.). Wer jeder geringfügigen Antastung seiner Ehre und jeder unbedeutenden mißliebigen Nachrede entgegenträte, der würde sich grade selbst in ein schiefes Licht stellen in den Augen der Leute, indem er sich dadurch in den Verdacht eigenliebiger Empfindlichkeit bringen müßte. Wer sich vollends gegen jede Kränkung seiner Ehre mit Heftigkeit erhebt, und gegen jede auf der Stelle, dem wird man immer mißtrauen, ob nicht in ihm die Selbstsucht noch stark die Oberhand habe.*) Vertheidigen wir uns gegen erlittene Ehrenkränkungen, so muß es bestimmt in eben dem Kreise geschehen, innerhalb dessen unsere Ehre verletzt und gefährdet wurde. In einem weiteren wäre unsere Selbstvertheidigung eitle Ostentation oder wohl gar eine Wirkung der Rachsucht. Von Rache aber darf bei der Vertheidigung unserer Ehre schlechterdings nichts mit unterlaufen.**) Hiermit wird keineswegs gesagt, daß wir, sobald unsere Selbstvertheidigung dem Ehrenkränker einen empfindlichen Nachtheil zuzieht, auf dieselbe zu verzichten haben. Keineswegs. Wo sie ohne dieß nicht auf wirksame Weise geführt werden kann, da dürfen wir uns allerdings nicht abhalten lassen von ihr durch Rücksichten der Milde für den Gegner. Wir befinden uns hier im Falle der Nothwehr.***) Aber schmerzlich muß

---

*) Vgl. de Wette, Chr. Sittenl., III., S. 278.

**) Vgl. de Wette, a. a. O., III., S. 279., wo zugleich sehr wahr bemerkt wird: „Die Rachsucht wird sich auch nie mit dem Ersatze begnügen, sondern, anstatt das Recht herzustellen, selbst wieder Unrecht thun."

***) Fichte, Sittenl., S. 313. (B. IV.): Wenn nun Jemand diese unsere Ehre angegriffen hat, und wir können sie nur dadurch vertheidigen, daß wir von ihm selbst Nachtheiliges bekannt machen, so ist es unsere Pflicht, dieß zu

es uns auch dann sein, dem Ehrenschänder Schaden zufügen zu müssen. So lange die Sache es irgend zuläßt, muß uns sorgfältige Schonung unseres Beleidigers bei der Vertheidigung unserer Ehre gegen ihn leiten. Angriffe auf unsere Ehre durch Witz, Ironie und Satyre zurückzuschlagen, kann im Allgemeinen nicht schlechthin verworfen werden*), wiewohl es allezeit eine sehr zweideutige Methode ist; unter allen Umständen aber wird es sofort pflichtwidrig, sobald die Ironie sich zu eigentlichem Spotte und Hohn über den Gegner steigert. Vgl. §. 938., Anm. 1.

§. 963. Dagegen muß das Duell unbedingt ausgeschlossen werden aus der Zahl der, sittlich betrachtet, rechtmäßigen Vertheidigungsmittel der Ehre. Nicht zwar in dem Sinne, als sei es an sich pflichtwidrig, das sinnliche Leben für die Ehre auf's Spiel zu setzen. (Vgl. oben §. 893. 895.) Dieß ist vielmehr gradezu ausdrückliche Pflicht überall da, wo es die Wirksamkeit für den sittlichen Zweck selbst gilt, z. B. augenscheinlich bei dem Krieger dem Feinde gegenüber. Und ebenso dürfen wir in allen den Fällen, wo wir unser sinnliches Leben nur dadurch erhalten könnten, daß wir durch die Begehung einer sittlich verwerflichen Handlung unsere sittliche Würde aufgäben, desselben schlechterdings nicht schonen. Selbst zur Rettung der Ehre unseres Nächsten kann es unter Umständen Pflicht sein, das eigene sinnliche Leben unbedingt zu wagen. Wo es aber auf die

---

thun. Es ist z. B. unsere Pflicht, zu sagen und zu erweisen, der Andere habe die Unwahrheit geredet. Es verhält sich hier wie bei der Vertheidigung des Lebens und des Eigenthumes gegen einen unrechtmäßigen Angriff. Wir sollen es vertheidigen, selbst mit der Gefahr des Angreifers."

*) In Ansehung der Frage, „ob es für den Christen anständig sei, Gegner, welche ihre Ehre angegriffen haben, durch Witz und Spöttereien abzufertigen", bemerkt Reinhard, a. a. O., III., S. 68. f., sie lasse sich im Allgemeinen nicht wohl beantworten. „Sie gradehin zu verneinen", sagt er, „scheint darum nicht anzugehen, weil sich das Ungereimte in manchen Beschuldigungen und Verleumdungen oft gar nicht anders zeigen läßt, als dadurch, daß man es darstellt, wie es wirklich ist, als lächerlich. Auch lassen sich witzige Verunglimpfungen, die es verdienen, widerlegt zu werden, zuweilen nur dann mit Erfolg bestreiten, wenn man ihnen gleichfalls Witz entgegensetzt. — — Allein wo und in welchem Maße dieß geschehen dürfe, ohne daß die Liebe verletzt werde, dieß muß allezeit aus den Umständen beurtheilt werden."

Vertheidigung der angegriffenen eigenen Ehre ankommt, da kann das sinnliche Leben, d. h. der Inbegriff der Bedingungen der sittlichen Existenz, von dem Individuum nur dann pflichtmäßigerweise daran gesetzt werden, wenn wirklich die Möglichkeit einer sittlich würdigen Existenz schlechthin auf dem Spiele steht. — also nur dann, wenn einerseits die Ehre absolut verletzt, und andererseits ein anderes Mittel zu ihrer Rettung schlechthin unmöglich ist. Denn nur wo es Alles gilt, kann ohne Leichtsinn Alles auf's Spiel gesetzt werden. In jedem anderen Falle würde derjenige, der um der Reinigung seiner gekränkten äußeren Ehre willen sein sinnliches Leben unbedingt preis gäbe, seine äußere Ehre höher achten als die Bedingungen der Erreichung des sittlichen Zweckes, mithin als die Sittlichkeit selbst, und folglich, indem er seine äußere Ehre rettet, selbst seine sittliche Würde und seine innere Ehre verletzen. Dieß aber, durch die Preisgebung seiner sittlichen Würde seine äußere Ehre zu vertheidigen, kann nur widersittlich sein. Jener einzig statthafte Fall ist nun aber, in concreto betrachtet, ein rein unmöglicher, und zwar nach beiden angegebenen Seiten hin; und so ist denn das Duell allemal, weit entfernt davon, eine wirkliche Ehrenrettung zu sein, vielmehr auf Seiten des Duellanten eine von ihm selbst sich angethane Verletzung seiner eigenen sittlichen Würde und inneren Ehre durch die Hintansetzung derselben gegen die, erst nach ihr zu normirende, äußere Ehre, am gewöhnlichsten gegen seine Standesehre. Wozu noch kommt, daß der Duellant um der vermeintlichen Vertheidigung seiner eigenen Ehre willen das sinnliche Leben seines Nächsten, wenn auch immerhin mit dessen ausdrücklicher Einwilligung, unzweideutig gefährdet, was allemal nur pflichtwidrig sein kann.*) Eben weil so das Duell etwas widersittliches ist, muß die sittliche Gemeinschaft ihm mit einem bestimmten Verbote entgegentreten. Gestattete der Staat dasselbe oder ließe er es wohl gar als pflichtmäßig gelten, so wäre Keiner in keinem Augenblicke seines Lebens sicher, da das Urtheil darüber, was Kränkung der Ehre sei, immer auch vom ganz individuellen Gefühle abhängt. Diesem ausdrücklichen Verbote gegenüber lehnt sich nun

*) Vgl. de Wette, Chr. S.-L., III., S. 288. f., Daub, Theol. Moral, II., 1, S. 225. ff.

der Duellant, statt den Rechtsschutz zu benutzen, der ihm auch für seine Ehre zugesichert ist, auch positiv gegen das Ansehen des Staates auf, und verletzt seine politische Pflicht.*) Ja so viel an ihm ist, wirkt er dahin, den geordneten Rechtszustand in der menschlichen Gesellschaft wieder zu vernichten und die politische Gemeinschaft überhaupt wieder aufzuheben. Ueberhaupt erscheint das Duell nur auf einer sehr subalternen Stufe der Sittlichkeit und nur bei entschieden krankhafter Trübung dieser als möglich. Es hat zu seiner Voraussetzung nicht nur eine große Unklarheit in Ansehung der sittlichen Bedeutung des sinnlichen Lebens, sondern auch einen äußerst verworrenen Begriff von der Ehre, und zwar in den Duellanten sowohl als in der Gemeinschaft, welcher sie angehören. Es ist ja schon an sich selbst, wenigstens in den allermeisten Fällen, etwas thörichtes, als ein für den Zweck der Reinigung der befleckten Ehre durchaus unangemessenes Mittel. Denn es kann ja seiner Natur nach die wirkliche Ehrenhaftigkeit des an seiner Ehre gekränkten gar nicht ausweisen.**) Höchstens in dem besonderen Falle könnte es dieß wenigstens mit einigem

*) Hirscher, a. a. O., III., S. 437.: „Der Zweikampf macht nicht das Gesetz und die das Gesetz handhabende unparteiische Macht zur Richterin und Herrscherin in der Welt; der Zweikampf stellt die Entscheidung über Recht und Unrecht den Parteien selbst zu und dem Zufalle und der rohen physischen Gewalt. Der Zweikampf setzt mithin an die Stelle unserer wohlgeordneten Gerechtigkeitspflege das Faustrecht, an die Stelle unparteiischen Gerichtes die Leidenschaft und die Rache, und an die Stelle allgemeiner Unverletzbarkeit und Sicherheit unter dem Schutze der Obrigkeit die Willkür der Herausforderung und den Zufall ihres Erfolges. Welche tiefe Barberei der Menschheit, wenn das Princip des Zweikampfes noch Geltung finden könnte!“ Vgl. Daub, a. a. O., II., 1, S. 225. 227. Das Duell ist auch weit entfernt, ein Akt der Nothwehr zu sein. „Denn statt auf der Noth der Umstände ruht der Zweikampf auf der verabredeten Umgehung jener Vollstrecker des Rechtes, die geordnet sind, Verletzungen der Berufsehre nach Recht und Gerechtigkeit zu ahnden.“ Harleß, Chr. Ethik, S. 199.

**) Baumgarten-Crusius, a. a. O., 338. f. Das Duell ist „allenthalben in sich selbst thöricht, wo nicht sowohl die Anerkennung als Genossen einer Gemeinschaft, als die Tüchtigkeit und die Ehre in derselben, sich auf die äußere Kraft und Tüchtigkeit gründet und bezieht. Würde die Wiederherstellung der Ehre in jedem Verhältnisse auf dasjenige und einen Wettkampf dessen gesetzt, worauf es in jedem Verhältnisse und Stande eben ankommt: dann könnte man nichts dagegen sagen.“ Allein im Duell handelt es sich ja grade um die allgemeine menschliche Ehrenhaftigkeit als solche.

Schein, wenn die Ehrenkränkung bestimmt grade darin bestand, daß der Muth des Beleidigten in Abrede oder Zweifel gezogen wurde. Allein selbst dann bewährt es seinen Muth nur auf höchst zweideutige Weise; ja es zeugt immer zugleich auch vom Gegentheil, davon nämlich, daß ihm der volle Muth fehlt, um der Pflicht und mit ihr der wahren inneren Ehre willen sich auch über Standesvorurtheile hinweg zu setzen und sogar die äußere Ehre zum Opfer zu bringen. Muth und Tapferkeit sind ja doch nicht die einzigen männlichen Tugenden, oder vielmehr sie sind von den übrigen Tugenden isolirt und rein auf sich selbst allein gestellt überhaupt gar keine wirklichen Tugenden mehr.*) Das Duell setzt ferner den Mangel des Bewußtseins darum voraus, welche hohe sittliche Würde grade in dem freien Vergeben — nämlich dem wirklichen — der Beleidigung, auch der empfindlichsten, d. i. eben der Ehrenkränkung, liegt. Daneben aber wieder eine Reizbarkeit des Ehrgefühles**), die um so unzweideutiger eine krankhafte ist, da sie nur zu häufig mit ausgesprochenem sittlichem Stumpfsinn in anderen Beziehungen friedlich zusammenbesteht.***) Ueberhaupt eine Reizbarkeit des Selbstgefühls, deren Maß in gar keinem Verhältniß steht zu dem sehr niedrigen Stande der Lebendigkeit des Gemeingefühls. Bei ihr ist's dann freilich nicht zu verwundern, wenn für das Individuum das sittliche Ganze, dem es angehört, entschieden zurücktritt gegen seine individuelle Person, so daß es dann nicht mehr nach dem Ansehen und dem Gesetz des Staates fragt, sobald es sich in seinem eitlen Selbstgefühl verletzt findet. Was ist das aber anders als der Mangel der Liebe, als die ausgesprochene Selbstsucht, ohne deren Einmischung die Duelllust nie entstehen kann? Wo die Liebe herrscht, da erstickt das Gefühl der Beleidigung die Versöhnlichkeit nie†), und

---

*) Vgl. de Wette, a. a. O., III., S. 287.

**) Ueber das Point d'honneur vgl. Fichte, Polit. Fragmente, S. 562. (Bd. VII. d. S. W.)

***) Vgl. de Wette, a. a. O.

†) De Wette, a. a. O., III., S. 289. f.: „Daß aber dieses kriegerische Mittel der Ausgleichung, selbst wenn es der Staat anerkennte, nach christlicher Ansicht nicht eigentlich zu billigen ist, sagt einem Jeden das Gefühl, und zwar nicht sowohl darum, weil das Leben [illegible] Gefahr kommt, als weil es immer durch eine gewisse Rohheit und ei[illegible]n Versöhnlichkeit von der einen

wo sich diese findet, da können wir uns nie zu einem Kampfe mit unserem Beleidiger entschließen, bei dem, wenn er nicht ein sinnloses und unwürdiges Spiel sein soll, unsere Absicht darauf gehen muß, den Gegner irgendwie zu verletzen (ohne daß es doch dabei in unserer Macht steht, das beabsichtigte Maß dieser Verletzung sicher einzuhalten), und der auch im besten Falle die widernatürlichste Einleitung zur aufrichtigen und vollständigen Versöhnung ist. In der wahrhaft christlichen Herzensstellung, das fühlt Jeder, kann Niemand das Duell begehren oder auch nur annehmen.*) Bei solcher sittlichen Beschaffenheit des Duellanten, wie sie angenommen werden muß, kann denn auch die Behauptung nicht mehr befremden, daß das Duell sich nur aus einem sehr niedrigen Stande der äußeren Ehre, die der Duellant bereits erlangt hat, motivirt. In der That, zwischen Männern von wahrer Ehre wird kein Duell stattfinden, und auch dem Sittlich rohen gegenüber wird der wahrhaft Ehrenhafte nicht in den Fall kommen, nicht ohne Schwierigkeit dem Duell entgehen zu können. Denn einerseits wird ihn die wohlbegründete Achtung, die er genießt, vor den Beleidigungen auch der Uebermüthigen bewahren, und andererseits wird er vermöge derselben, im Fall eines Angriffes auf seine Ehre oder der (absichtslosen) Verletzung der Ehre eines Andern durch ihn, ohne daß er in den Verdacht der Feigheit kommen könnte, dem Gegner die Hand zum Frieden

---

oder von beiden Seiten nöthig gemacht, und dann doch keine wahre Versöhnung dadurch gestiftet wird. Die Streitenden treten zwar nach vollbrachtem Kampf wieder in einen friedlichen Zustand zurück, aber so, daß der streitige Punkt nicht sowohl aufgelöst, und eine aufrichtige gegenseitige Achtung hergestellt ist, als daß man das Vorgefallene vergißt, oder vielmehr dem Stillschweigen übergibt. Die christliche Friedfertigkeit fordert aber eine bessere Aussöhnung als diese ist, und eben darum wird sie bei denen, welche einer solchen Gesinnung sind, es nie bis zum Zweikampf kommen lassen; ja nicht einmal die Veranlassung dazu wird sie nur möglich machen. Immer wird sowohl der, welcher den Nebenmenschen beleidigt, und ihn nicht um Verzeihung bittet, als der, welcher für die Beleidigung Genugthuung durch den Zweikampf fordert, unfriedfertig gesinnt sein und noch nicht das echte Ehrgefühl haben." Daub, a. a. O., II., 1, S. 227.: „Mußt du, um dich mit deinem Feinde zu versöhnen, erst deinen Muth an ihm kühlen, — wie weit bist du dann noch von Freiheit, Gewissen, Vernunft und Sittlichkeit!"

*) Vgl. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 625. Schwarz, a. a. O., II., S. 189. f.

bieten und ihm das Duell unumwunden verweigern dürfen.*) Allerdings müssen unter uns die Duellanten mit einer gewissen Nachsicht behandelt werden, weil in Ansehung des Duells die öffentliche Meinung noch so wenig die sittlich richtige ist, besonders in einzelnen Klassen der Gesellschaft, wie denn freilich auf der anderen Seite auch die Sühnung für persönliche Beleidigungen eine Aufgabe ist, für deren Lösung unser jetziger Staat nur erst sehr wenig geleistet hat.**) Es gibt einzelne Stände, in denen vermöge alt eingewurzelter Standesvorurtheile unter Umständen die Vollziehung des Duells beinahe die absolute Bedingung der Fortführung des Berufes ist für den Einzelnen.***) In erster Linie steht in dieser Beziehung der Kriegerstand. Daher ist die Verschuldung beim Duell keineswegs in allen Ständen eine gleich große, und in einzelnen Fällen kann es sogar sehr entschuldbar sein.†) Aber als gerechtfertigt erscheint es doch auch in ihnen nicht. Auch da, wo der Einzelne, indem er das Duell verweigerte, zugleich auf seinen Beruf verzichten müßte, liegt hierin für ihn keine Dispensation von der Pflicht, auf diese Weise der Märtyrer seiner besseren Ueberzeugung und seiner reformatorischen Bemühung für ihre allgemeine Geltendmachung zu werden.††) Dem sittlichen Zweck würde er durch ein solches Märtyrerthum wahrlich

---

*) Vgl. de Wette, a. a. O., III., S. 290.

**) Schleiermacher, Gelegentl. Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn, S. 614. f. (S. W., Abth., III., B. 1.)

***) Dieß erkennen auch unsere strengsten Sittenlehrer an. S. z. B. Harleß, a. a. O., S. 200.

†) Reinhard, a. a. O., I., S. 625.: Die Umstände können das Duell zuweilen zu einem Schritt machen, bei welchem die Verbrecher mehr Mitleiden als Vorwürfe verdienen. Es ist dieß insonderheit dann der Fall, wenn die wider das Duell gegebenen Gesetze dem, der bei ihnen Schutz sucht, keine wirkliche Sicherheit verschaffen, und er entweder den Zweikampf wählen oder sich um Ehre und Unterhalt gebracht sehen muß."

††) De Wette, a. a. O., III., S. 290. scheint anderer Meinung zu sein. Er bemerkt, der Mann von wahrer Ehre werde vielleicht so viel Gewalt über seine Standesgenossen haben, daß diese, wenn er das Duell verweigere, ihm in seinem Betragen Recht geben würde. Darauf setzt er hinzu: „Ist dieß letztere nicht der Fall, so wird er sich demungeachtet der Sitte fügen müssen; denn kein Mensch steht allein, und kann für sich ganz allein nach seiner Ueberzeugung handeln." Aehnlich Löwenthal, Physiologie des freien Willens, S. 139 bis 143.

einen höchst reellen Dienst leisten. Uebrigens kann freilich das Duell auch aus sittlich nichtswürdigen Motiven umgangen werden. Denn zur wahrhaft würdigen Verweigerung desselben gehört wesentlich mit, daß der es verweigernde sich des zum Zweikampf erforderlichen Muthes zuversichtlich bewußt sei*), und daß ihm wirklich auch für seine eigene Person die Ehre höher stehe als das sinnliche Leben. Mit dem Duell befinden wir uns augenscheinlich auf einem der Gebiete, wo die besonnene sittliche Ueberzeugung noch im Konflikt liegt mit der herrschenden öffentlichen Meinung. Der Christ namentlich findet sich hier mitten in der Christenheit vielfach im Zwiespalt mit dem in dieser vorherrschenden Gemeinbewußtsein. Der Grund dieser Disharmonie kann nur darin liegen, daß das christliche Princip unser natürliches, insbesondere unser nationales Gemeingefühl und überhaupt Gemeinbewußtsein noch nicht genugsam durchdrungen hat. Es kann sich hier für den Christen die unbedingte Alternative stellen, entweder seine christliche Ueberzeugung zu verläugnen oder aus der Gemeinschaft sich ausschließen zu lassen, der er angehört. Diesem Dilemma gegenüber kann seine Wahl nicht schwanken. Er soll das christliche Princip treu festhalten, und sich getrost aus der gegen dasselbe sich noch auflehnenden Gemeinschaft ausschließen lassen, in der guten Zuversicht, grade hierdurch wesentlich dazu mit zu wirken, daß letztlich jenes Princip auch in seinem jetzigen Gemeinschaftskreise vollständig hindurch dringe. Ein anderer Weg für eine solche unzweideutig in seiner sittlichen Aufgabe liegende reformatorische Wirksamkeit steht ihm dermalen nicht offen.**)

---

*) Michelet, Philos. Moral, S. 304. f.: „Daher soll Fichte einmal auf die Frage, die ihm Jemand machte, ob er sich schlagen solle, geantwortet haben: Wenn er sich aus Princip nicht schlagen wolle, solle er es unterlassen, wenn aus Feigheit, solle er es thun. Im letzteren Falle nämlich muß die Ehre erst erkämpft werden" (aber kann dieß auf diesem Wege jemals geschehen?), „die im ersten als an und für sich vorhanden vorausgesetzt wird, und somit durch die Beleidigung gar nicht verloren ging."

**) Vortrefflich spricht sich hierüber Schleiermacher aus, Chr. Sitte, S. 625. fg.: „Niemand wird behaupten, daß sich der Zweikampf auf christliche Weise rechtfertigen lasse. Er ist ein in keine Grenzen eingeschlossener und seinen Folgen nach gar nicht zu berechnender Ausbruch der gereizten Persönlichkeit, der Zustand also, von dem er ausgeht, das reine Gegentheil der christlichen Geduld und Sanftmuth. Demohnerachtet finden wir ihn immer selbst noch in der

Diesen Kollisionen gegenüber, welche sehr bedeutende sittliche Uebel sind, stellt sich nun aber dem Staate die bestimmte Aufgabe, an ihrer Beseitigung zu arbeiten. Der Staat, wie er das Duell als widersittlich verbieten muß, muß vor allem auch darauf bedacht sein, es aus dem Wege zu räumen. Durch Strafen, mit denen er es belegt, kann er nicht zum Ziel kommen. Selbst diejenige Strafe, die noch am ersten den Schein für sich haben könnte, die Strafe der Infamie, richtet nichts aus, weil der Staat die Zustimmung der öffentlichen Meinung zu diesem seinem Urtheil über den Duellanten nicht erzwingen kann*), um so weniger, da in der That das Duell an sich,

---

Christenheit, und nicht nur das, wir finden, daß Christen ihn rechtfertigen, d. h. also wir finden eine falsche Subsumtion, die doch immer darauf zurückkommt, das christliche Princip müsse hier in der Anwendung von seiner Strenge etwas nachlassen wegen des Einflusses eines in der Gesellschaft herrschenden Gemeingefühles. Dabei ist aber immer ein innerer Widerspruch gesetzt, in welchem Niemand kann bleiben wollen, und wir haben hier denselben Fall, der sich in den ersten Zeiten des Christenthums so oft ereignete, daß dem Einzelnen nichts übrig bleibt als sich für eins von beiden zu entscheiden, entweder von der Strenge des christlichen Principes nachzulassen, oder sich von seiner Gemeinschaft auszuschließen. Aber ist das ein Zustand, den wir loben können und als bleibend ansehen müssen? Gewiß nicht; denn es gehört zur sittlichen Aufgabe, alle solche scheinbaren sittlichen Widersprüche aufzuheben. Worin ist der Zustand gegründet? Darin, daß das Gemeingefühl, in welchem das Christenthum die Gesellschaft gefunden hat, noch nicht recht vom christlichen Principe durchdrungen ist. Aber was soll denn der Einzelne thun, wenn er in den Fall kommt, zwischen den Gliedern dieses Dilemma wählen zu müssen? Die christliche Sittenlehre entscheidet, Er soll dem christlichen Principe treu bleiben, müßte er sich auch aus der Gemeinschaft ausschließen lassen, in der das Unchristliche noch besteht; er soll die Strenge des christlichen Principes bewahren und von der Ueberzeugung ausgehen, daß er dadurch die Genossenschaft früher oder später auf seine Seite ziehen und das Gemeingefühl reinigen werde. Wer das Gegentheil thut, erklärt dadurch, daß das christliche Gefühl in ihm zu schwach sei gegen das andere, und daß er nicht im Stande sei, in allen Fällen als Christ zu handeln; er legt vor der Gesammtheit das Bekenntniß ab, daß es eines reinigenden Handelns auf ihn bedarf, damit das christliche Gefühl zu der Stärke, die er schon anerkennt, die er aber noch nicht hat, gelange."

*) Fichte, Naturrecht, S. 245. (W. III.,): „Voltaire z. B. schlägt vor, den Zweikampf mit Infamie zu belegen. Dieß ist unmöglich, denn die Menschen sind nicht dahin zu bringen, den, der sich selbst in die gleiche Lebensgefahr setzt als den andern, für ehrlos zu halten (für sinnlos mag man dergleichen Menschen halten); sowie im Gegentheil Jedermann den Meuchelmord für entehrend hält."

von etwa besonderen Umständen abgesehen, nichts Entehrendes mit sich führt.*) Vielmehr kann der Staat jenen Zweck nur von folgenden beiden Seiten her, nach denen er seine Bemühungen zugleich richten muß, erreichen. Er muß einmal seine Anstalten für die Sühne persönlicher Beleidigungen immer mehr zu vervollkommnen wissen, wobei immerhin die Einrichtung von Ehrengerichten**) ein besonders wichtiger Punkt sein mag, — und für's andere durch die ernsteste Förderung der sittlichen Kultur überhaupt dahin wirken, die öffentliche Meinung auf durchgreifende Weise über die Widersittlichkeit des Duells aufzuklären.***) Was insbesondere den Soldatenstand betrifft, in welchem das Duell grade seine letzte und uneinnehmbarste Verschanzung hat, so wird es in ihm letztlich dadurch beseitigt werden, daß

*) Daub, a. a. O., II., 1., S. 224.: „Das Duell ist ein Vergehen, delictum; wenn gleich die Behauptung vernünftigerweise nie dahin gehen kann, daß es ein Verbrechen sei, da jedes Verbrechen etwas an sich Schändliches ist, was ein Duell aber nicht ist. Daher muß etwas Besonderes hinzukommen, wenn das Duell als Kriminalfall behandelt werden soll."

**) Diese empfiehlt besonders lebhaft de Wette, a. a. O., III., S. 280.: „Das beste Mittel der Ausgleichung" (nämlich unter Solchen, bei denen wegen ihrer engen persönlichen Beziehungen die gerichtliche Ehrenerklärung nicht ausreicht zur wirklichen Wiederherstellung des Verhältnisses zwischen ihnen), „würden Ehrengerichte, aus Standesgenossen und Gleichgesinnten gebildet, sein, welche die Verfeindeten durch freie Verständigung zur Aussöhnung brächten, und denjenigen, der sich nicht dazu bewegen lassen wollte, durch die Gewalt der öffentlichen Meinung als Friedensstörer der öffentlichen Verachtung preis gäben, oder aus dem gemeinsamen Verbande ausschlössen." Vgl. aber auch die Bedenken Daub's gegen die Wirksamkeit einer solchen Institution, a. a. O., II. 1., S. 233—235.

***) Daub, a. a. O., II., 1., S. 235: „Das Duellwesen wird, wie vieles andere Unwesen, mit der höher steigenden Kultur der Völker zu Grunde gehen, und das wirksamste Mittel zur Vertilgung der Duelle ist die Beförderung jener sittlichen und geistigen Kultur unter den Völkern, besonders auch unter den drei Ständen, in welchen das Duell noch zu Hause ist, bis jene Kultur den Grad erreicht, daß der wirkliche Staatsbürger, wie der, welcher sich zum aktiven Staatsbürger vorbereitet, es für seine höchste Ehre hält, den Gesetzen des Staates zu folgen, und neben den wirklich geltenden Staatsgesetzen kein anderes Gesetz geltend zu machen. Dann ist die Meinung im Punkte der Ehre, sich dieselbe nicht anders als durchs Duell erhalten zu können, und damit das Duell selber abgeschafft. So bringt also das Vorurtheil und das Duellwesen sich nach und nach von selbst weg."

infolge der allgemeinen Wehrhaftigkeit der Nation die Führung der Waffen aufhören wird, ein besonderer Lebensberuf zu sein, und so jener Stand überhaupt bis auf ein Kleinstes eingehen wird.

Anm. 1. Das Duell ist nicht mit dem Zweikampf überhaupt zu identificiren. Denn es gibt Fälle, in denen ein Zweikampf vollkommen pflichtmäßig sein kann (s. Reinhard, a. a. O., I., S. 622. f.), was bei dem Duell nie möglich ist. Auch gehört unser Duell schlechterdings nicht mit unter den allgemeinen Begriff des Gottesgerichts, was noch Baumgarten-Crusius (a. a. O., S. 338.) und Schwarz (a. a. O., II., S. 190. f.) anzunehmen scheinen. Ebenso kann es nicht (mit Schwarz, a. a. O., II., S. 189.) als Selbstmord betrachtet werden. Endlich ist es auch nicht, wie es häufig dargestellt wird, eine Handlung der Selbstrache. Sehr richtig bemerkt in dieser Beziehung de Wette, a. a. O., III., S. 288.: „Als eine Handlung der Selbstrache kann man den Zweikampf nicht betrachten, denn er geschieht nicht nur mit Einwilligung beider Theile, sondern auch als Folgeleistung gegen die öffentliche Meinung: es ist ein vom Volke oder von einem Theile des Volkes aufgestelltes und anerkanntes Ehrengericht, vor welches sich die Zweikämpfer stellen, um eine Rechtsverwirrung zu lösen. Selbstrache würde die Erwiderung der Beleidigung, Verletzung des Beleidigers durch unerwarteten thätlichen Angriff und Meuchelmord sein; aber hier geht alles nach einer verabredeten und anerkannten Ordnung zu."

Anm. 2. Die sichere Beurtheilung des Duells wird dadurch bedeutend erschwert, daß bei unseren Ehrenzweikämpfen, wenigstens bei den studentischen, in der Regel eine wirkliche Lebensgefahr kaum vorhanden ist, sondern nur — und zwar bewußter Weise für die Duellanten — die konventionelle Fiktion einer solchen. So wird eine an sich unendlich ernste Sache — denn gegen alle Absicht der Kämpfenden kann der Kampf leicht genug lebensgefährlich werden — halb und halb in's Spiel herabgezogen, wodurch sich die sittliche Unwürdigkeit der Duellsitte nur von einer neuen Seite her kund gibt. Wie man es auch betrachten mag, das Duell ist in der Wirklichkeit der Regel nach ein frevelhaft hochmüthiges Spiel mit dem sinnlichen Leben, dem eigenen und dem des Nächsten, in leichtsinniger Gedankenlosigkeit. Warum duelliren sich denn auch fast nur Jünglinge, und nicht eben so oft auch gereifte Männer? Hauptsächlich deßhalb, weil diese letzteren den sittlichen Ernst des mensch Lebens besser kennen. Dann aber

freilich auch deßhalb, weil das jugendliche Individuum nur erst so wenige *positive* Rechtstitel auf Ehre hat und haben kann, unter den eigenthümlichen Grundtugenden des jugendlichen Alters aber allerdings grade Muth und Tapferkeit (vgl. §. 641.) obenan stehen. Jenes Spiel ist um so leichtfertiger, da weitaus in den meisten Fällen eine *wirkliche* Verletzung der Ehre, d. h. eine Verletzung derselben nach dem Urtheil derer, welche die wirklich achtungswerthe öffentliche Meinung bilden, gar nicht einmal vorhanden ist. Daß der Ungehorsam gegen den Staat, der in dem Duell liegt, nicht etwa dadurch gesühnt werden könne, daß der Duellant nach vollzogenem Zweikampf sich selbst der Obrigkeit zur Strafe überantworte, führt *de Wette*, a. a. O., III., S. 289., gut aus. „Wollte er" — schreibt er von dem Duellanten — „zwar den Zweikampf annehmen, aber sich nachher dem Gerichte zur Bestrafung stellen, um den Gesetzen genug zu thun: so würde dieß erstens kein vollkommener Gehorsam gegen den Staat sein, welcher seine Gesetze gar nicht übertreten wissen will; zweitens würde dadurch der andere Theil mit in die Untersuchung hineingezogen, und vielleicht hart gestraft werden; drittens würden die Folgen für den Selbstangeber wichtiger sein, als die Sache auf sich hätte, und die Pflicht gegen sich selbst erlaubte auf sich zu nehmen." *Schleiermacher* in den Gelegentl. Gedanken über Universitäten, S. 614—616. (S. W., III., 1), betrachtet das studentische Duell als „eine höchst natürliche und unvermeidliche Erscheinung." Er setzt dann treffend hinzu (S. 615.): „Daß jedoch großer Mißbrauch mit dem Zweikampf getrieben wird, läßt sich nicht läugnen, auch wenn man die Sache selbst als unvermeidlich ansieht. Aber eben gegen diese Mißbräuche ließe sich viel thun, wenn man nicht so hartnäckig darauf bestände, alle Mittel, die man in Händen hat, nur an der vor der Hand unmöglichen Abstellung zu verschwenden." Um jene Mißbräuche zu beschränken, folgen hierauf (S. 615. f.) beherzigungswerthe Rathschläge.

Anm. 3. Von Schriftstellen gegen das Duell kann man nur Matth. 5, 36 mit Grund anführen. Diejenigen, welche man sonst noch herbei zu ziehen pflegt: Matth. 26, 52. Luc. 6, 29. Röm. 12, 14. 19, treffen nicht.

§. 964. Das *ausbildende* Verfahren bei der Selbsterziehung zur tugendhaften Ehrenhaftigkeit geht auf die vollständige Hervorbildung der vier Hauptformen dieser in dem Individuum, also des

Ehrgefühles, des Edelmuthes, der Ehrliebe und der Hochherzigkeit (§. 649), als der eigentlich adeligen Tugenden.

XIII.

§. 965. Da die Tugend wesentlich Gebildetheit ist (§. 619.), so ist die Selbstpflicht fernerhin wesentlich die Pflicht des Individuums, sich selbst zu tugendhafter Gebildetheit zu erziehen.

§. 966. Diese Pflicht vollzieht das Individuum mittelst der normalen sittlichen Bearbeitung seiner natürlichen Individualität, also durch die normale Aufhebung der Partikularität an derselben kraft der normalen Herausarbeitung der universellen Humanität aus ihr (§. 163.) Alle Bildung ist so Bildung zur eigentlichen Humanität. Diese sittliche Bearbeitung der natürlichen Individualität ist wesentlich zugleich eine Regulirung derselben, zunächst nach der Seite der Persönlichkeit und mittelst dieser dann auch nach der Seite der Natur (§. 158—162.). Das Individuum muß sich selbst lehren, seine persönlichen oder sittlichen Funktionen immer vollkommener auch unter der Bestimmtheit der menschlichen Persönlichkeit als solcher (an sich) oder der universellen menschlichen Persönlichkeit zu vollziehen (§. 159.). Der Regulator hierbei soll der sittliche Gemeingeist sein, beides als Gemeinbewußtsein und als Gemeinthätigkeit (§. 140. 161.). Nur in dem Maße also, in welchem dieser Gemeingeist der wirklich normale ist, kann die Gebildetheit die tugendhafte sein; und nur in dem Maße, in welchem derselbe wirklich der universelle ist (§. 140.), kann sie eine vollendete sein. Es ergeben sich so vielfache Potenzen der Gebildetheit nach Maßgabe der verschiedenen Ausdehnung der verschiedenen Gemeinschaftskreise. Auf ihrer niedrigsten Stufe ist die Gebildetheit die Familiengebildetheit; schon eine höhere Stufe ist die Standesgebildetheit, eine noch höhere die nationale Gebildetheit, die höchste endlich die allgemein menschliche Gebildetheit. Die höheren Stufen dürfen aber nicht gedacht werden als die früheren in sich verschlungen habend; sondern diese müssen unversehrt, nur in gereinigter und verklärter Form, in jenen mit aufbewahrt sein. Da die Individualität ihrer natürlichen Angelegtheit nach wesentlich auf dem Temperamente beruht, so ist die tugendhafte Selbstbildung namentlich

auch die tugendhafte sittliche Bearbeitung, das heißt dann aber zugleich Bemeisterung des Temperamentes (§. 165.) Als Bearbeitung und Bemeisterung der Individualität in ihrer Natürlichkeit ist sie aber wesentlich zugleich auch Entwickelung derselben (§. 167.). Endlich, da Gebildetheit und Gemüth wesentlich Korrelata sind, indem dieses nur die Kehrseite von jener ist (§. 164.): so befaßt unsere Selbstpflicht insbesondere auch die tugendhafte Kultur des Gemüthes, also die Selbsterziehung zu tugendhafter Gemüthlichkeit.

Anm. Eben weil die Bildung Bildung zur Humanität ist, liegt in dem Studium der alten klassischen Literatur und Kunst ein durch nichts zu ersetzendes Bildungsmittel. Nirgends sonst in der Geschichte tritt uns eine so objektive und reine Erscheinung der universellen Humanität in ihrer Natürlichkeit entgegen. (Wie sich dieß geschichtlich motivirt, darüber macht schon Kant, Krit. der Urtheilskraft, S. 225. [B. 7], interessante Bemerkungen). Uns Modernen in unserer Subjektivität ist es in hohem Grade heilsam, uns in der Objektivität des antiken Geistes zu bespiegeln.

§. 967. Die tugendhafte Gebildetheit ist tugendhafte Gebildetheit des ganzen materiellen Naturorganismus des Individuums, des somatischen und des psychischen, und eben hiermit dann auch seiner Persönlichkeit (§. 165. 619.). Je nach den vier Grundbestimmtheiten des menschlichen Geschöpfes und in Beziehung auf die denselben korrespondirenden vier besonderen sittlichen Hauptgemeinschaften ist die Gebildetheit eine mehrseitige, nämlich Gebildetheit der Empfindung oder näher des Gefühles und der Phantasie, d. i. künstlerische Gebildetheit, — Gebildetheit des Sinnes oder näher des Verstandessinnes und des Vorstellungsvermögens, d. i. wissenschaftliche Gebildetheit, — Gebildetheit des Triebes oder näher der Begehrung und des Geschmackes, d. i. gesellige Gebildetheit, — und Gebildetheit der Kraft oder näher der Willenskraft und des Beurtheilungsvermögens, d. i. bürgerliche oder öffentliche Gebildetheit. Diese ihre vier Seiten in die Einheit zusammengefaßt ist die Gebildetheit die politische Gebildetheit. Zur Tugendhaftigkeit der Gebildetheit wird ihre Allseitigkeit erfordert, nämlich in Beziehung theils auf die eben genannten vier besonderen Seiten derselben, theils auf die Duplicität der

Gebildetheit als somatischer und psychischer, welche beide im Gleichgewichte stehen sollen. Indeß kann hier überall nur eine relative Allseitigkeit gefordert werden nach dem Maße der natürlichen Anlage zu derselben in der Individualität oder der natürlichen Begabung mit Talenten, welche unmittelbar zugleich eine relative Einseitigkeit der Gebildetheit mit sich führt (§. 663. 664.).*) Doch muß mit dieser letzteren nichts desto weniger die wirkliche Vollständigkeit und Ganzheit der Gebildetheit des Individuums zusammen bestehen.

§. 968. Da die Bildung wesentlich darauf beruht, daß in dem Individuum seine Individualität und die universelle Humanität vollständig in einander hinein gearbeitet werden, so liegt es vermöge des §. 256. im Begriffe der Gebildetheit, daß wir kraft derselben Ideen besitzen und Originale zu produciren vermögen. Die Vollendung der Gebildetheit würde in dieser Hinsicht darin bestehen, daß auf der einen Seite alle Produkte unseres Erkennens Ideen und alle Produkte unseres Bildens Originale wären, auf der anderen Seite aber unser Vermögen Ideen zu erzeugen und unser Vermögen Originale hervorzubringen in demjenigen Gleichgewichte ständen, welches an unserer Individualität sein specifisches Maß hat.

Anm. Hiernach gehört zur Selbstbildung bestimmt auch die Bildung von Idealen mit.

§. 969. Die Gebildetheit, als Herausgebildetheit der universellen Humanität aus der natürlichen Individualität, muß zu allernächst an den Grundbestimmtheiten des menschlichen Wesens zum Vorscheine kommen, welche den universellen Charakter an sich haben, an dem Sinne und der Kraft, daran nämlich, daß jener zum wirklichen Verstandessinne, diese zur wirklichen Willenskraft abgeklärt sind. Demnächst aber auch an den auf der Seite der Individualität liegenden Grundbestimmtheiten, der Empfindung und dem Triebe, daran nämlich, daß dieselben wirklich der universellen Humanität unterworfen und unter die Potenz derselben gestellt sind, mithin nie mehr rein

*) Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 302., wo sehr richtig bemerkt wird, es sei Pflicht, „bei dem Bildungsgeschäfte das vor Augen zu haben, was unserer Individualität gemäß sei, und weder über dieselbe hinaus noch außer ihr etwas sein zu wollen."

als solche vorkommen, sondern die Empfindung immer nur bestimmt als Gefühl und der Trieb immer nur bestimmt als Begehrung (§. 174. 175.). Die Gebildetheit zeigt sich daher namentlich in der Art und Weise, wie in dem Individuum Lust und Schmerz auftreten. In dem Gebildeten kann jene immer nur als eigentliche Freude vorkommen, dieser immer nur als eigentliche Traurigkeit (§. 175.). Mit dieser Gebildetheit der Empfindung und des Triebes ist dann auch schon die Befähigung des Individuums mitgegeben, sicher und richtig einerseits die dunkle und unbestimmte Sprache des Gefühles in die deutliche des Verstandes zu übersetzen*) und andererseits die unruhige Bewegung der Begehrung in das gemessene Gleis des klaren, besonnenen Willens hinüber zu leiten.

§. 970. Hiernach lassen sich die charakteristischen Merkmale, an denen die wahre Gebildetheit kenntlich ist, aus ihrem Begriffe selbst heraus leicht angeben. Im Allgemeinen führt sie eine Erweiterung des individuellen Standpunktes und Gesichtskreises mit sich.**) Der Gebildete gibt sich an die Objektivität hin, an das Ganze, dem er angehört, und zwar nicht an das Nächste, das ihn unmittelbar trägt, sondern an das g a n z e Ganze, an die Menschheit überhaupt. Ueber diesem Ganzen vergißt er sich selbst mit Freuden im Gefühle seiner Kleinheit und Unwichtigkeit, jenem gegenüber. Nichts ist ungebildeter (ordinärer) als von seinem armseligen lieben Ich nicht los und über dasselbe nicht hinaus kommen zu können. Der Ungebildete sieht in der Welt lauter bloße Individuen. der Gebildete sieht in ihr eine Menschheit, und lebt durchgängig mit dieser, indem er mit den Individuen verkehrt. Daher ist er weit davon entfernt, auf das Individuum einen Accent zu legen, — was ihn anwidert, — allermeist auf sein eigenes. Sein Wahlspruch ist: „an mir und meinem Leben ist nichts auf dieser Erd.“ Nichts ist ihm fremder als jene ebenso eitle als müßige Selbstbeschauung, jene albern vornehme stete Be-

---

*) F i c h t e, Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, S. 337. (B. VI. d. S. W.): „Das Gefühl irrt nie; aber die Urtheilskraft irrt, indem sie das Gefühl unrichtig deutet und ein gemischtes Gefühl für ein reines aufnimmt.“ Dieß gilt indeß nur von dem richtig g e b i l d e t e n Gefühle.

**) >Vgl. N o v a l i s, III., S. 314.<

schäftigung mit sich selbst.*) Statt bei den täglichen Geringfügigkeiten seines eigenen Lebenslaufes zu verweilen, seufzet er darüber, daß er sein Leben nicht ausleeren kann von den tausenderlei nichtssagenden kleinen Privatbegebenheiten und Privatangelegenheiten. An und für sich aber schwächt sein Interesse für das Ganze ihm das Interesse für das Einzelne nicht. Ueber dem scharfen Blicke auf das Ganze verliert er doch auch wieder das Allereinzelnste nicht aus dem Auge. Um seine individuelle Beschränktheit und Einseitigkeit hat er ein klares und lebendiges Bewußtsein, um die Beschränktheit seines Standpunktes im Vergleiche mit dem Anderer, welche höher stehen als er. Wie wenig wirkliche Bildung es gibt, kann man insbesondere daran recht deutlich abnehmen, daß die allermeisten Menschen in ihrer rohen Unbefangenheit auch gar nicht einmal auf den Gedanken kommen, es sei doch möglich, daß der geistige Horizont eines anderen weiter reiche als der ihrige. Im Zusammenhange mit jener Freiheit von der Verliebtheit in sich selbst ist der Gebildete auch von der (sehr trivialen) Neigung, seine besondere Gabe und seinen besonderen Beruf für die wichtigsten von allen, ja für die allein wichtigen überhaupt, zu halten, losgekommen. Ohne deßhalb an sich selbst irre zu werden, weiß er die Erzeugnisse Anderer mit gerechtester Anerkennung zu bewundern, und zwar die unter sich verschiedenartigsten. Er weiß alles in sich selbst Tüchtige in seiner Art zu würdigen, zu lieben und zu gebrauchen. Er lebt nicht nur dem Ganzen, dem er angehört, ja dem Ganzen der sittlichen Gemeinschaft überhaupt, sondern er lebt auch in diesem Ganzen. Aber ohne sich selbst darüber zu versäumen. Er lebt eben so sehr zugleich in sich selbst. Ueberhaupt versteht er die

*) Fichte, Anweis. zum seel. Leben, S. 573. f. (B. V. d. S. W.): „Von jener Selbstbeschauung und Verwunderung über sich selber war der ganze Realismus des Alterthumes sehr weit entfernt; und das Talent immer nach sich hinzusehen, wie es uns stehe, und sein Empfinden und das Empfinden seines Empfindens wieder zu empfinden, und aus langer Weile sich selber und seine merkwürdige Persönlichkeit psychologisch zu erklären, war den Modernen vorbehalten, aus welchen eben darum so lange nichts rechtes werden wird, bis sie sich begnügen, eben einfach und schlechtweg zu leben, ohne wiederum in allerlei Potenzirungen dieses Lebens leben zu wollen, andern, die nichts zu thun haben, überlassend, dieses ihr Leben, wenn sie es der Mühe werth finden, zu bewundern und begreiflich zu machen."

Kunst — und grade dieß ist eins der entscheidendsten Kennzeichen der Gebildetheit — den universellen und den individuellen sittlichen Zweck durchgängig zu verbinden, und zwar ohne umständliche Voranstalten. Die Bildung hat ihm den Sinn für die Individualität und das Individuelle je länger desto mehr geöffnet und geschärft. Daher erkennt er ohne Mühe die fremde Individualität, so fern sie auch von der seinigen abliegen mag, und das fremde Talent, und erkennt sie willig an. Es wird ihm deßhalb auch leicht, sich lebendig hinein zu versetzen in die Stelle und in die Seele Anderer, und einen jeden nach seiner Individualität zu behandeln, mit feinem Takt sein Verhalten gegen ihn zu bemessen. Mit diesem Sinne für die Mannigfaltigkeit der Individualitäten und der individuellen Standpunkte hängt auch das Vermögen zusammen, sich willkürlich in paradoxe Gemüthsstimmungen zu versetzen, und aus ihnen heraus die Dinge um sich her zu betrachten und darzustellen, d. h. die Laune (im guten Sinne des Wortes)*) und in höherer Potenz der Humor**), welche daher auch immer mit dem Nachahmungstalent verbunden sind. Auch sie pflegen mithin im Gefolge der Gebildetheit zu gehen. Jene Laune wird namentlich leicht Selbstironie, und hierin zeigt es sich besonders deutlich, wie sie in der Freiheit von der Partikularität ihre Quelle hat. Endlich bringt der mit der Gebildetheit verbundene offene und vorurtheilslos freie Blick für das Fremde auch die Unbefangenheit gegenüber von dem Neuen mit sich, durch welche der Gebildete sich charakterisirt. Sie ist auf der einen Seite arglose Empfänglichkeit für das Neue, aber auf der anderen Seite zugleich besonnene Freiheit gegenüber von dem berauschenden Reize desselben

---

*) Kant, Krit. der Urtheilskr., S. 202. (B. VII. d. S. W.), definirt die Laune folgendermaßen: „Laune im guten Verstande bedeutet das Talent, sich willkürlich in eine gewisse Gemüthsdisposition versetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich (sogar umgekehrt), und doch gewissen Vernunftprincipien in einer solchen Gemüthsstimmung gemäß beurtheilt werden. Wer solchen Veränderungen unwillkürlich unterworfen ist, heißt launisch; wer sie aber willkürlich und zweckmäßig (zum Behufe einer lebhaften Darstellung vermittelst eines Lachen erregenden Kontrastes) anzunehmen vermag, der und sein Vortrag heißt launig."

**) Ueber den Humor vgl. Wirth, a. a. O., II., S. 537. f., ganz besonders aber Marheineke, a. a. O., S. 430—435.

(insbesondere auch wie es Mode ist). Dem Gebildeten sind beide gleich fremd, das blinde und eigensinnige Festhalten am Alten und die kindisch-fanatische Neuerungssucht.*) Beide sind Symptome der Ungebildetheit. Die Gebildetheit ist also nichts weniger als Verflachung; sie besteht in nichts weniger als darin, daß das Individuum — freilich immer nur illusorisch — auf recht viele Sättel gerecht ist. Sie ist zwar Geschliffenheit, nicht aber etwa Abgeschliffenheit und Abgestumpftheit der Individualität. Diese darf unter der Arbeit an der Bildung nicht etwa zu Schaden kommen; sie muß vielmehr durch dieselbe vollständig entfaltet, und in ihrer ganzen Reinheit nicht nur, sondern auch Schärfe aus ihrem unmittelbaren verschlackten Zustande herausgearbeitet werden. So Vieles und so Großes liegt in dem Begriffe der Gebildetheit! So umfassend und so schwierig ist die Aufgabe, welche die Pflicht, uns selbst zu tugendhafter Gebildetheit zu erziehen, uns stellt!

Anm. Die Gebildetheit findet sich sonach nicht auf der Gasse. Der Kreis der wirklich Gebildeten, ungeachtet er allerdings stetig, je länger die sittliche Gemeinschaft in der Entwickelung fortschreitet, in immer schnellerer Erweiterung begriffen ist, kann auch jetzt noch immer nur ein vergleichungsweise sehr kleiner sein.

§. 971. Das reinigende Verfahren bei dieser Selbstpflicht geht auf die vollständige Ausreinigung des Individuums einerseits von aller Ungebildetheit und andererseits von aller falschen Gebildetheit oder von aller Verbildetheit (§. 678.). Und zwar von jeder dieser beiden in ihren vier Hauptformen. Also auf der einen Seite von aller Stumpfheit (im Minimum Taktlosigkeit), Unverständigkeit,

*) Schleiermacher, D. chr. Sitte, S. 477.: „Ueberall ist alles nur im Werden, und darum ist ein beständiger Wechsel der Methoden wie in der Bildung des Talentes so auch in der Natur. Altes und Neues ist überall neben einander, und der Einzelne dazwischen gestellt. Unbedingtes Festhalten am Alten und unbedingte Neuerungssucht sind gleich verwerfliche Extreme. Das Sittliche ist, nicht träge sein, und nicht Lust haben am Neuen als Neuem, sondern nach seinem Gewissen zu entscheiden, in welchem Maße beim Alten zu bleiben ist, oder das Neue zu ergreifen, ohne daß jemals die Unparteilichkeit des Urtheiles über das, was auf der entgegengesetzten Seite liegt, geschwächt wird."

Ungeschlachtheit und Ungeschicktheit, — und auf der anderen Seite von aller Empfindelei*), Geistreichigkeit, Affektation und Vielthuerei (§. 723.). Hierbei gibt es, besonders was die Empfindelei angeht, unsäglich viel zu thun. Denn wie sind wir nicht alle so voll von Gefühlsvorurtheilen, einerseits von Empfindungserkenntnissen, die nicht wirkliche Gefühlserkenntnisse, d. h. eben Ahnungen sind, sondern nur dumpfe, halb instinktmäßige Stimmungen der Empfindung, und andererseits von zwar wirklichen, aber falschen und verschrobenen Ahnungen und Anschauungen! Und nicht anders verhält es sich auch mit der Geistreichigkeit. Es gibt ja einen Geistreichthum, der nur ein Gift ist, wohin namentlich manche Arten des Witzes und der Satyre gehören, die Mancher gern wieder los wäre, wenn es nur nicht so gar schwer hielte, sie wieder abzuthun. Sodann aber wird hier nicht minder auch noch erfordert die Ausreinigung des Individuums von den beiden entgegengesetzten Krankheiten des Gemüthes, der trockenen und pedantischen Gemüthlosigkeit und der weichen Gemüthszerflossenheit (§. 164.). Das ausbildende Verfahren geht dagegen auf die vollständige Hervorbildung der vier Hauptformen der tugendhaften Gebildetheit, also des Zartgefühles, der Klugheit**), des Anstandes und der Geschicklichkeit (§. 650.).

Anm. Die wahre Klugheit ist eben die Taubeneinfalt, die völlige Lauterkeit und Falschlosigkeit. Der Verfasser gesteht ein, daß für ihn individuell unter allen Vorschriften des Erlösers das „Seid klug wie die Schlangen" (Matth. 10, 16) vielleicht die schwierigste ist.

XIV.

§. 972. Da die Tugend wesentlich Schönheit ist (§. 620.), so ist die Selbstpflicht weiterhin wesentlich die Pflicht des Individuums, sich selbst zu tugendhafter Schönheit zu erziehen.

---

*) Eine vortreffliche Schilderung der müßigen moralischen Empfindelei s. bei Herder, Chr. Reden und Homilien, Th. I., S. 66—68. (S. W., Z. Rel. u. Theol., Th. 8. Taschenausg.)

**) Die Klugheit definirt Reinhard, a. a. O., III., S. 809, als „die Geschicklichkeit, alle vorkommenden Umstände zur Erreichung derjenigen Endzwecke zu benutzen, die man glaubt befördern zu müssen", oder, ebendas. S. 810., „die Fertigkeit, bei jeder möglichen Gelegenheit zweckmäßig zu handeln."

Anm. Diese Selbstpflicht ist nichts weniger als eine unbedeutende. Die Schönheit in das menschliche Leben einzuführen, ist einer der erfolgreichsten Wege, um es aus der Gemeinheit empor zu heben und zu adeln.

§. 973. Die Schönheit, um welche es sich hier handelt, beruht wesentlich darauf, daß durch die sittliche Entwickelung der materielle Naturorganismus des menschlichen Individuums, und zwar in letzter Beziehung der somatische, zu einem unmittelbaren Kunstwerke gebildet wird (§. 248., Anm. 2. §. 341.), welches die individuelle Bestimmtheit seines Selbstbewußtseins -- also seine Ahnungen und Anschauungen — darstellt (§. 333. f., 341. f.). Eben hiermit wird dem sinnlichen Naturorganismus des menschlichen Einzelwesens der Charakter der Schönheit (§. 248.) aufgeprägt, und zwar bei normaler sittlicher Entwickelung der Charakter der normalen oder positiven Schönheit. (Vgl. §. 620.) Die Aufgabe, welche unsere Selbstpflicht dem Einzelnen stellt, ist mithin zuallererst, daß es bei ihm zum völligen Durchleuchtetsein seines sinnlichen Naturorganismus von seinem Selbstbewußtsein in seiner tugendhaften individuell differenten Bestimmtheit komme. Jeder soll durch seine äußere Erscheinung ein bestimmtes Gefühl erwecken, und zwar von der eigenthümlichen tugendhaften Bestimmtheit seines Gefühles. Der eigentliche Sitz der Schönheit ist demnach die Gebehrde im weitesten Sinne des Wortes, mit ausdrücklichem Einschlusse des Tones (§. 334.). Da jedoch die unmittelbare Kunst für sich allein nicht ausreicht für die sich erweiternde Darstellung des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (§. 335.): so stellt unsere Selbstpflicht dem Individuum auch noch die weitere Aufgabe, zu eben demselben Zwecke, so weit es in seinem Vermögen steht, überdieß auch die mittelbaren oder symbolischen Künste mit hinzu zu nehmen als Mittel, vor allen anderen natürlich die an die unmittelbare Kunst am nächsten angrenzenden, den Gesang und die Mimik. Irgend eine Virtuosität in ihnen gehört wesentlich mit zur tugendhaften Schönheit.

Anm. Keiner darf ἄμουσος sein. Die künstlerischen Virtuositäten sind eine eigentliche V e r s c h ö n e r u n g des mit ihnen ausgestatteten Individuums. Das weiß das weibliche Geschlecht am besten.

§. 974. Diese Schönheit, wie sie beides ist, einmal Schönheit des somatischen materiellen Naturorganismus, Leibesschönheit und für's andere Schönheit vermöge der Virtuosität in den mittelbaren Künsten, hat in beiden Beziehungen wesentlich zu ihrer Voraussetzung die Schönheit des psychischen materiellen Naturorganismus, die Seelenschönheit. (Vgl. §. 248., Anm. 2. §. 341.) Denn was den letzteren Punkt betrifft, so reflektiren sich nur in einer schönen Seele die Urbilder der mittelbaren Kunstwerke, und diese werden also nur mit der Seele koncipirt. Den ersteren Punkt aber angehend ist es ja eben die Seele, wodurch das Individuum seine künstlerisch plastische Funktion auf seine somatische sinnliche Natur vollzieht. Alle Gestaltung des Leibes zur Schönheit kann also nur mittelst der Gestaltung der Seele zur Schönheit bewerkstelligt werden, und direkt ist die auf die Erzielung der Leibesschönheit sich beziehende Funktion des Individuums durchweg auf die Erzielung der Seelenschönheit gerichtet. Die Gestaltung des psychischen Naturorganismus zur Schönheit ist auch insofern das Leichtere, als bei ihr der zu formende Stoff, die als psychische schon stark entmaterialisirte sinnliche Natur, weicher und bildsamer ist als der, welcher bei der Gestaltung des somatischen Naturorganismus zur Schönheit bemeistert werden muß. Je reichere und edlere ästhetische Nahrung dem Selbstbewußtsein zugeführt wird, desto glücklicher erblüht die Seelenschönheit.

§. 975. Die eigentliche Zeit der Gestaltung des sinnlichen Naturorganismus, des somatischen und des psychischen, zu tugendhafter Schönheit ist die Zeit der Entwickelung desselben zu seiner natürlichen Reife, welche eben als solche auch die Zeit seiner größten Bildsamkeit ist, die Kindheit und die Jugend. Aber auch späterhin setzt sich in irgend einem Maße die künstlerisch plastische Thätigkeit der individuellen Persönlichkeit an ihrem materiellen Naturorganismus kontinuirlich fort. Je länger desto mehr tritt zwar ihre Wirkung auf die Leibesschönheit gegen ihre Wirkung auf die Seelenschönheit zurück; aber auch die erstere cessirt niemals schlechthin. Ungeachtet die Jugend die eigentliche Zeit der somatischen Schönheit ist, so hat doch jedes Lebensalter seine eigenthümliche Leibesschönheit, und namentlich grade über das Antlitz des tugendhaften Greises ist wieder der Reiz eines Lichtes der Verklärung ausgegossen.

§. 976. Sofern der vereigenthümlichte Eigenbesitz (§. 254.) ein Annexum des Eigenthumes oder der individuellen Bildung des menschlichen Naturorganismus ist (§. 383.), und sich folglich auch in ihm die individuell differente Bestimmtheit des Selbstbewußtseins des menschlichen Einzelwesens ausdrückt, hat auch er eine bestimmte Beziehung auf die Schönheit. Dieß gilt vor allem von der (wesentlich zum vereigenthümlichten Eigenbesitz mitgehörigen, s. §. 383., Anm.) Bekleidung als Körperschmuck. Bei unserer Bekleidung Schmuck anzuwenden, ist nämlich an sich sittlich durchaus gerechtfertigt, wiewohl allerdings nur unter gewissen Bedingungen. Zunächst natürlich ist dabei die Voraussetzung, daß unsere Bekleidung ihrer Geschmücktheit ungeachtet diejenigen Eigenschaften habe, welche sittlicherweise von jeder Bekleidung überhaupt gefordert werden müssen, daß sie nämlich zweckmäßig, der Gesundheit nicht nachtheilig, züchtig, dem Geschlechte, dem Lebensalter und dem Stande entsprechend und reinlich sei. Erst unter dieser Voraussetzung darf dann auch an ihre Schönheit gedacht werden, und an ihre Verschönerung durch Schmuck. In Ansehung dieses Schmuckes aber muß nun sittlicherweise auch noch weiter gefordert werden, daß er bestimmt eben aus dem Gesichtspunkte der Schönheit (nicht der bloßen Pracht und Kostbarkeit) behandelt, d. h. daß er ausdrücklich unter die Potenz des individuellen Geschmackes gestellt werde. Sich bei seiner Bekleidung zu schmücken, dieß ist die natürliche Aeußerung eines wirklich sittlichen Principes, das sehr wohl tugendhaft sein kann, nämlich des individuellen Selbstgefühles, das sich schon in der unmittelbaren Aeußerlichkeit und Erscheinung des Individuums bestimmt darstellen will. Die Neigung, sich in diesem Sinne zu schmücken, ist gradezu eine eigentliche Tugend gegenüber von der Neigung, sich selbst zu vernachlässigen in Ansehung der Kleidung.*) Aber dieß ist dann allerdings die wesentliche Forderung,

*) Wirth, a. a. O., II., S. 529.: „Es zeugt nur von eigener Unfreiheit, die Pracht und den Schmuck für etwas an sich Verkehrtes zu halten. Nur die Eitelkeit ist dieß Verkehrte, nämlich das Ich zum Accidentellen dessen zu machen, was im Schmucke vielmehr als sein Accidentelles gesetzt ist. Ebenso schief ist aber die Selbstvernachlässigung, welche den Werth der Persönlichkeit verkennt, und ihren Grund im Laster des Geizes haben kann, der ebenso wie die Eitelkeit, nur mit entgegengesetzter Konsequenz, den Menschen als das Accidentelle gegen den Besitz behandelt.“

daß wirklich der Schönheitssinn die Wahl und die Anordnung des Schmuckes beherrsche, auch die etwa bei demselben mit vorkommende Pracht. Er muß denselben so behandeln, daß sich in ihm wirklich das Individuelle darlege. Er muß insbesondere auch die Mode unter seine Botmäßigkeit bringen, die wir freilich eben so wenig unbedingt ignoriren und zurückweisen sollen, als wir ihr unbedingt huldigen dürfen. Sich ihr gewaltsam entziehen, heißt ebenso ihr eine Wichtigkeit beilegen, die ihr nicht gebührt, wie wenn man sie blindlings nachahmt.*) Die hartnäckige Modescheu ist entweder Eigensinn oder Eitelkeit. Auch liegt allerdings in der Kleidermode, wie in der Mode überhaupt, an sich ein Moment der Freiheit des Menschen gegenüber von der Macht der bloßen äußeren Gewöhnung, welches ihr eine sittliche Bedeutung gibt**); aber in ihrer Uebertragung von ihrem Erfinder auf die Gesammtheit eines größeren Kreises wird sie nichtssagend, besonders bei der dermaligen Rapidität ihres Wechsels, und wenn ihr Erfinder der Schneider ist, der sie gar nicht zunächst für sich selbst erfindet. Da kommt es nun eben darauf an, daß der Einzelne, indem er sie annimmt, sie sich wirklich aneigne, und sie so unter die Potenz wie des objektiven Schönheitssinnes überhaupt so auch insbesondere der individuellen Bestimmtheit seines Gefühles bringe oder sie individualisire, was sich oft durch an sich ganz geringfügige Modifikationen bewerkstelligen läßt, ja grade vorzugsweise durch solche. Unter dem Schmucke, von welchem hier die Rede ist, darf jedoch nicht

---

*) Marheineke, Theol. Moral, S. 324.

**) Wirth, a. a. O., II., S. 529., nennt die Kleidermode „ein selbst über die Nationalitäten hinaus gehendes Band, dessen Formenwechsel die Unruhe der Tendenz ist, in der Erscheinung der Freiheit die Freiheit des Menschen von derselben zugleich erscheinen zu lassen." Vgl. damit Daub, a. a. O., II., 1, S. 141.: „Das Ganze der Form im Wechsel heißt Mode, worin die Freiheit liegt und zugleich das ästhetische Gefühl. Dieß geht nicht bloß auf die Kleidung, sondern auch auf Wohnung und Geräthschaften." Desgleichen de Wette, a. a. O., III., S. 314: „Eine häßliche Krankheit unserer Sitten ist die Mode, deren Wurzel auf der einen Seite in der Freiheit und Beweglichkeit unseres Geistes, auf der anderen in dem Mangel eines festen Geschmackes und eigenthümlicher Volkssitte liegt. Der Einzelne kann dem Strome sich nicht ganz widersetzen, und nicht den Sonderling machen; aber er soll dahin arbeiten, daß dem zwecklosen nichtigen Treiben Einhalt gethan und die Sitte immer mehr befestigt werde."

etwa auch derjenige mit einbegriffen werden, der eine Verfälschung des materiellen leiblichen Organismus zu Gunsten der Verschönerung desselben ist, und die Absicht hat, Andere über unsere wirkliche Körperbeschaffenheit zu täuschen, wie z. E. der Gebrauch der Schminke*), der nur da statthaft ist, wo er ausdrücklich von der Etikette vorgeschrieben wird, und mithin auch nicht täuschen kann. Wo eine täuschende Körperverschönerung zugleich einem wirklichen Bedürfnisse, namentlich bei der Gesundheitspflege, dient, wie dieß z. E. bei falschen Zähnen und vielfach auch bei falschen Haaren der Fall ist, da mag sie um dieses Zweckes willen unbedenklich vorgenommen werden, so nämlich, daß man vor Anderen kein Hehl daraus macht, und somit die Täuschung, die man veranlassen könnte, wie man sie ja auch gar nicht beabsichtigt, selbst abwendet. Aber auch bei dem an sich zulässigen Schmucke muß möglichst aller leere Flitterstaat aus dem Spiele bleiben, alles dasjenige, dessen Werth lediglich auf konventioneller Annahme und auf der Mode beruht. Denn reine Verschwendung ist nirgends zu dulden, am wenigsten wo sie, wie hier, der kleinlichsten Eitelkeit dient. Ueberhaupt versteht es sich von selbst, daß wir uns nie im Interesse irgend einer Untugend, sei es nun der Eitelkeit, des Stolzes, der Gefallsucht oder welcher sonst immer, schmücken dürfen, und nicht mit einem für uns unverhältnißmäßigen Aufwande. Aber auch, daß der Putz nie zu einem eigentlichen, die Zeit für ernste Angelegenheiten uns schmälernden Geschäft gemacht werden, sondern nur einzelne sonst leere Augenblicke einnehmen, und nur im Vorbeigehen besorgt werden darf. Deßhalb nimmt sich die Putzsucht bei den Männern noch widriger aus als bei den Frauen, da jene noch weniger als diese Muße haben können und sollen für derlei Dinge. Die Sorge für die Schönheit erstreckt sich übrigens, sofern es sich um den vereigenthümlichten Eigenbesitz handelt, auch noch über die Bekleidung hinaus auf die gesammte Einrichtung und Anordnung des Hauses. Und zwar genau in demselben Sinne. Auch hier kann sich selbst bei der größten Einfachheit des Hausrathes der Schönheitssinn geltend machen, und in dem an sich dürftigen Material die individuelle

---

*) Ueber die richtige sittliche Beurtheilung desselben s. besonders v. Ammon, II., 2, S. 207—210. auch Reinhard, a. a. O., II., S. 609.

Empfindungsweise der Hausbewohner zu anschaulicher Darstellung bringen.

Anm. „Die Stellen der Schrift, wo Kleiderpracht und Putz untersagt zu sein scheinen, sind keineswegs so zu verstehen. Denn in den Aussprüchen der Apostel, 1 Petr. 3, 3. 4 und 1 Tim. 2, 9, liegt nicht etwa ein Verbot, sich in seiner Kleidung eine gewisse Pracht zu erlauben, sondern bloß der vernünftige und wichtige Satz: Christen müßten in diesen äußerlichen Putz keinen Vorzug sehen, ihn nicht für die wahre Zierde halten, nach der sie zu trachten hätten, sondern vielmehr ihren wahren Schmuck in ihren Tugenden suchen.“ Reinhard, a. a. O., II., S. 607.

§. 977. Das reinigende Verfahren bei der Selbsterziehung zu tugendhafter Schönheit geht auf die vollständige Ausreinigung des Individuums einerseits von aller Schönheitslosigkeit und andererseits von aller falschen Schönheit. (§. 679.) Unter den letzteren Punkt gehört insbesondere auch die Ausfegung aller Verstellung aus der gesammten äußeren Erscheinung des Individuums. Wegen des wesentlichen Verhältnisses der Phantasie zum Ahnen und Anschauen und mithin auch zur Schönheit (§. 248.) ist bei diesem reinigenden Verfahren ein vorzüglich wichtiges Moment die möglichst vollständige Reinigung der Phantasie. Das ausbildende Verfahren besteht in der vollständigen Erweichung der von Haus aus relativ undurchsichtigen materiellen Naturseite des Individuums für das sie durchleuchten wollende Selbstbewußtsein desselben in seiner individuell differenten Bestimmtheit. Sie wird eben durch die sich immer weiter fortführende und zugleich immer durchgreifender normalisirende Bildung (§. 163. ff.) erzielt. Aus dem so eben erst berührten Grunde gehört hierher insbesondere auch die Ausbildung der Phantasie zu tugendhafter Vollkräftigkeit, d. h. Schwunghaftigkeit. Das anzustrebende Ziel ist hierbei die vollendete tugendhafte Virtuosität des Individuums in der unmittelbaren Kunst und, insoweit dasselbe für sie mit Talent begabt ist (§. 663. 664.), auch in den mittelbaren Künsten.

XV.

§. 978. Da die Tugend wesentlich Frömmigkeit ist, nämlich normale (§. 621.), so ist die Selbstpflicht endlich wesentlich die Pflicht

des Individuums, sich selbst zu tugendhafter Frömmigkeit zu erziehen.

Anm. Es versteht sich in dem Zusammenhange dieser Ethik ganz von selbst, daß die Frömmigkeit hier allemal bestimmt als die christliche gemeint ist, da es ja ihr zufolge überhaupt nur innerhalb des geschichtlichen Bereiches der Erlösung wirklich zum Pflichtverhältnisse kommen kann.

§. 979. Nur auf der Grundlage tugendhafter Frömmigkeit kann die sittliche Tugend (die tugendhafte Sittlichkeit als solche) sich glücklich und befriedigend entwickeln. In der christlichen Welt kann zwar die Entwickelung des Individuums zur Tugend allerdings auch von der an sich sittlichen Seite her in Bewegung kommen (und in unseren Tagen ist dieß der Fall von unzählig vielen); allein soll sie wirklich zum Ziele führen, so muß sie schlechterdings auch in die religiöse Richtung eingehen, und zwar je früher desto besser. Denn der Proceß der christlichen, d. h. der durch die wirkliche Aneignung der Erlösung sich normalisirenden Entwickelung des Individuums geht ja seinem Begriffe zufolge bestimmt von der religiösen Seite aus (§. 746. 784.). Wird diese Seite an ihr auf bleibende Weise umgangen, so kann es niemals etwas Gründliches werden mit der Tugend. Ueberdieß fehlt, wenn die Frömmigkeit mangelt, der sittlichen Tugend ein unbedingt gesichertes Fundament. Ohne Frömmigkeit können wir weder uns klare und strenge Rechenschaft geben von dem letzten Grunde der sittlichen Forderung, dem eigentlichen Wesen der Sittlichkeit und der Bedeutung des menschlichen Daseins und Lebens in seinem Zusammenhange mit der übrigen Schöpfung, noch die Idee der sittlichen Welt in ihrer Vollendung und die sittliche Aufgabe in ihrer Totalität und ihrem Zusammenhange mit wirklicher Sicherheit und Deutlichkeit erkennen. Ohne sie wird uns daher immer das zur wirklichen Tugend unentbehrliche unbedingte — weil seiner Berechtigung sich vollkommen bewußte — Vertrauen zur sittlichen Idee fehlen, und mit ihm unmittelbar zugleich unserer Tugend die volle Freudigkeit*).

*) Hirscher, a. a. O., III., S. 49. f.: „Es ist eine Verirrung Vieler, daß sie sich mit ihrem Vertrauen nur immer auf das Einzelne, nur immer auf den gegenwärtigen Aug[illegible]ck werfen, und immer eine bestimmte,

welche eben das zauberische Licht übersinnlicher Schönheit über sie ausgießt. Daher ist denn auch der Unfrömmigkeit durchweg auch eine gewisse Flachheit und Energielosigkeit, eine gewisse Gemeinheit oder doch Trivialität der Lebensansicht und der Lebenspraxis charakteristisch.*) Da unter den vielen besonderen Seiten an dem menschlichen Leben die Frömmigkeit die centrale Stellung einnimmt, so ist es wesentlich die tugendhafte Frömmigkeit, in der alle übrigen besonderen Tugenden sich berühren. Eben die Frömmigkeit, und nur sie, bildet daher das alle besonderen Tugenden harmonisch unter sich verknüpfende Band, und grade nur durch sie kommt die volle Harmonie in die Tugend.

§. 980. Die tugendhafte Frömmigkeit ist die Tüchtigkeit des Individuums zur Gemeinschaft mit Gott, und zwar wie dieselbe für den natürlich sündigen Menschen allein möglich ist, vermöge der Gemeinschaft mit dem Erlöser. Zu dieser sich selbst zu erziehen ist also bei unserer Selbstpflicht die Aufgabe des Individuums. Da aber bei dem natürlich sündigen Menschen seine Gemeinschaft mit dem Erlöser und mittelst desselben mit Gott nur vermöge seiner, durch seine Erweckung (§. 747 — 759.) vermittelten, Bekehrung (§. 760 — 777.) zu Stande kommt, und sich nur durch seine Heiligung (§. 778 — 793.) vollendet: so bestimmt sich jene Aufgabe näher zur Aufgabe des Individuums, sich christlich erwecken zu lassen, sich zum Erlöser zu bekehren durch Buße und Glauben und sich je länger desto vollständiger in ihm zu heiligen, und zwar dieß alles kraft der pflichtmäßig treuen Benutzung der göttlichen Gnadenwirkungen und Gnadenführungen (§. 741 — 745.). Diese religiöse Selbsterziehung kann nicht früh genug anfangen. So lange die Zeit unserer Erziehung währt, kommt es darauf an, daß, indem wir uns erziehen lassen, wir uns eben damit zugleich christlich erwecken lassen, damit gleichzeitig mit dem Beginn der Entwickelung unserer Persönlichkeit auch unsere Erweckung

---

von ihrer Berechnung festgestellte Lösung der Verwickelungen erwarten, sich nicht erhebend zur Idee eines allbarmherzigen und allweisen, ihr gesammtes Leben und Ziel und alle Vorkommnisse und Erziehungsmittel desselben überschauenden und zusammenhaltenden Führers und Hirten."

*) Vgl. Fichte, Anweis. zum seel. Leben, S. 558—560. (B. V.)

beginne, und beide in stetigem Fortschritt in uns gleichen Schritt halten, mit Einem Worte, daß wir in der Taufgnade oder der christlichen Unschuld beharren (§. 769.). In diesem Falle ist der Eintritt unserer natürlichen Reife unmittelbar zugleich auch der unserer Bekehrung. Diese erfolgt dann so allmählich und mittelst eines so stetigen Verlaufes, daß bei ihr alles Gewaltsame und Tumultuarische hinwegfällt. Sie geschieht dann freilich nicht etwa auf eine für das Individuum selbst unmerkliche Weise, und so daß dasselbe um sie kein klares Bewußtsein hätte*), wohl aber ohne einen konvulsivischen qualvollen Kampf desselben. Die Epoche (wenn auch nicht nothwendig Tag und Stunde) seiner Bekehrung muß es freilich auch so mit Zuversicht angeben können; aber von einem eigentlichen „Bußkampf" weiß es dann nichts. Ebenso soll sich dann aber auch von der Bekehrung an das Werk der Wiedergeburt als Heiligung in möglichst stetigem und ruhigem Verlaufe fortsetzen bis zum friedlichen Erlöschen des sinnlichen Lebens in freudiger Erwartung des Ueberschrittes in die heilige Welt des Geistes oder bis zur wahrhaft christlichen Euthanasie. Diejenigen, deren Regeneration diesen allmählichen, aber desto sichereren gründlicheren Gang genommen hat, der in der christlichen Welt das eigentlich naturgemäße ist, sind dann die wahrhaft gediegenen und schönen christlichen Charaktere, in denen tiefer und strenger religiös-sittlicher Ernst mit freundlich schonender Milde und leidenschaftsloser Besonnenheit sich durchdringt, die, frei von allem Schroffen, Scharfen und Harten, auch dem Unchristlichen gegenüber, bei allem Feuer heiligen Zorns und Eifers für Gott und ihren Heiland, jene in ihrer majestätischen Einfalt so wunderbar die Herzen gewinnende Gleichmüthigkeit und gelassene Sanftmuth behaupten. Jeder Aufschub der Bekehrung ist unbedingt pflichtwidrig.**) Auf der einen Seite ist ja der wirkliche Vorsatz, es mit dem Heraustritt aus dem Sündendienst noch anstehen zu lassen, entschieden widersittlich***), irgend etwas von einem

*) Es ist jedenfalls sehr ungenau und mißverständlich gesprochen, wenn Flatt, a. a. O., S. 785., sagt, die Bekehrung „könne auch so unmerklich erfolgen, daß der Gebesserte kein klares Bewußtsein davon habe."

**) Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 242. f. v. Ammon, a. a. O., I., S. 461—463. Hirscher, a. a. O., II., S. 483—491.

***) Vgl. Flatt, a. a. O., S. 786.

solchen Vorsatz muß aber bei jenem Aufschub immer mit im Spiele sein, auch wenn ausgesprochenermaßen Leichtsinn seine Hauptquelle ist. Dieß gilt um so mehr, da bei der Unsicherheit, in der wir uns in Ansehung der Zukunft befinden (Luc. 12, 19. 20. Joh. 8, 24), jeder solche Aufschub ein unverantwortliches Wagestück ist. Auf der anderen Seite ist dann auch die späte Bekehrung etwas überaus Mißliches. Je länger die Bekehrung verschoben wird, desto schwieriger muß sie werden. Im eigentlichen Alter insbesondere stellen sich ihr ganz eigenthümlich mächtige organische, namentlich psychologische Hindernisse entgegen. Vollends aber auf dem Sterbebette ist sie, wiewohl freilich nicht unmöglich (s. Luc. 23, 39), doch am allerschwierigsten und gewiß auch nur äußerst selten. Auch im besten Falle indeß geht bei einer solchen späten Bekehrung die Frucht eines der Heiligung geweihten Lebens (Joh. 9, 4. Gal. 6, 7–10) verloren, und zwar genau in demselben Maße, in welchem die Wiedergeburt sich verzögert hat. Vgl. §. 796. Wegen unserer natürlichen Sündigkeit auf der einen Seite und auf der anderen wegen der Uebernatürlichkeit der Offenbarung, welche die Grundlage für die christliche Frömmigkeit bildet, muß der Weg zu dieser zu allen Zeiten und für Jeden, wiewohl in sehr verschiedenem Maße, durch den Religionszweifel hindurch gehen. Darin liegt an sich gar nichts Tadelhaftes. Nur wenn wir entweder dem Zweifel nicht ernstlich nachgehen, oder wohl gar in demselben unsere eigentliche Befriedigung finden (religiöser Skeptizismus), wird der an sich unvermeidliche Konflikt der Frömmigkeit mit der Skepsis pflichtwidrig. In unseren Tagen zumal, bei der so ganz eigenthümlichen geschichtlichen Stellung des Christenthums, wird es unzähligen unendlich schwer, fromme Christen zu sein, auch unter denen, in welchen die christliche Sittlichkeit lebendig ist. Das unsere Zeit im allgemeinen charakterisirende Princip der Subjektivität*) macht

---

*) Alex. Schweizer, in den Theol. Studien und Krit., 1846, H. 2, S. 510. f. „Statt dieser unnützen Denunciationen hilft uns eher die sorgfältige Untersuchung, was etwa in diesen religiös-kirchlichen Bewegungen das innere Wesen und Princip sein möchte, welches, hinter dem Schaume verborgen, die ganze Erscheinung erzeugt hat und im Flusse erhält. Wir antworten: es ist das Princip der Subjektivität, aus welchem auch die Reformation schon hervorgegangen ist. Lebendige Assimilirung, wirkliche Aufnahme in's Subjekt,

sich natürlich auch auf dem religiösen Gebiete immer allgemeiner geltend, und wie durch dasselbe auf der einen Seite die Frömmigkeit zu einer desto höheren Stufe erhoben wird, so wird sie durch dasselbe auch eine desto mehrfach vermittelte und somit desto schwierigere.

Anm. 1. Ueber den sog. Bußkampf s. die vortrefflichen Bemerkungen von Reinhard, a. a. O., V., S. 369. bis 381. So natürlich dieser Bußkampf sich auch in vielen Fällen motivirt bei der Bekehrung, so darf er doch nicht als ein nothwendiges Moment der wahren Buße und als eine unerläßliche Bedingung derselben betrachtet und gefordert werden. Ein bestimmter Grad der Traurigkeit über die Sünde, der wesentlich zur wahren Buße gehöre, läßt sich schlechterdings nicht feststellen. Es fehlt dazu an jedem objektiven Merkmal. Ueberdieß hängt hierbei sehr viel ab von der natürlichen Organisation der Individuen, von der so sehr verschiedenen Weise ihres bisherigen religiös-sittlichen Verhaltens und somit zugleich von der verschiedenen Beschaffenheit der Vergehungen, deren sie sich bewußt sind, und dem verschiedenen Maß ihrer Verschuldung, endlich auch von den verschiedenen besonderen Zwecken, die Gott, indem er sie bekehrt, mit ihnen im Auge hat, und für die er sie schon durch die Art und Weise seiner Gnadenführung mit ihnen ausdrücklich zubereiten will. „Auf den Ernst und die Redlichkeit, nicht auf die Lebhaftigkeit und die Stärke der hierher gehörigen Gefühle kommt alles an. Sind sie also aufrichtig, so ist jeder Grad derselben zu einer wahren Sinnesänderung hinreichend."*) >Vgl. Martensen, Dogm., S. 436 — 440.<

Anm. 2. Ueber die übertriebene und falsch verstandene Werthlegung, die häufig in Ansehung eines „erbaulichen Endes" vorkommt, s. Reinhard, a. a. O., IV., S. 217. f.

Streben nach geglaubtem Glauben, weil anderer, nur traditioneller, ob an sich noch so trefflichen Inhalts, bei einmal erwachter Subjektivität keinen vollen Werth hat, keine Frucht bringt, zur Scheinfrömmigkeit führt. Dieser heilige Ernst der Ueberzeugungstreue, das Princip der Subjektivität, das Auffassenwollen mit ganzer innigster Lebendigkeit, sollte es nicht das Grundwesen sein in den jetzigen religiösen Gährungen Deutschlands? Mag es sein, daß Uebermuth, Zerfallensein mit dem Leben, Freude am Verneinen und sonstige unreine Beimischungen im Trüben vielfach mitgehen und Früchte tragen, die kein Besonnener genießen will: ist es denn jemals ohne solche Beimischungen abgegangen?"

*) Reinhard, a. a. O., S. 373.

§. 981. Als Gemeinschaft mit Gott ist die tugendhafte Frömmigkeit wesentlich Liebe zu Gott (§. 120.), und zwar — da das Maß der Liebe jedesmal ihrem Objekt genau entsprechen muß, — Liebe zu Gott über alles. Ihre bestimmtere Färbung erhält diese Liebe zu Gott durch die tiefe, demuths- und anbetungsvolle Ehrfurcht vor ihm*), die kindliche Dankbarkeit gegen ihn, den unbedingten Gehorsam gegen ihn, das sorgen- und rückhaltslose Vertrauen zu ihm, von denen sie getragen wird. Die Ehrfurcht gegen Gott begreift bestimmt auch die Heiligung des Namens Gottes**) (Matth. 6, 9) mit. Insbesondere hat sie sich auch durch das unverholene, furchtlose und, wo es von uns gefordert wird, unbedingt aufopferungsvolle Bekenntniß Gottes zu erweisen. Zu diesem Bekenntniß und überhaupt zu der Gott schuldigen Ehrfurchtsbezeugung gehört namentlich auch die öffentliche äußere Gottesverehrung. Daß es Pflicht sei, Gott auch äußerlich zu verehren, in der weitesten Bedeutung dieses Ausdruckes, kann nicht zweifelhaft sein.***) Es wäre ja eine Unwürdigkeit, wenn wir uns der Aeußerung unserer religiösen Empfindungen da, wo sie natürlich hingehört, schämen wollten. Es ist schon die ganz einfache und naturgemäße Folge unserer tiefen, herzlichen und dankerfüllten Ehrfurcht vor Gott, daß wir bei angemessenen Gelegenheiten diese Gesinnung auch vor andern darlegen. Und dieß ist überdieß auch im Interesse der Förderung der Ehre und des Reiches Gottes geboten. Ueberall da ist eine unumwundene Aeußerung unserer religiösen Ueberzeugungen unsere Pflicht, wo die Unterlassung derselben eine Verläugnung dieser Ueberzeugungen und unserer Frömmigkeit selbst sein würde, und überall da, wo wir verständigerweise erwarten dürfen, durch dieselbe die Anerkennung Gottes in der Welt zu befördern. Die Beurtheilung des in dieser Beziehung Pflichtmäßigen muß freilich jedesmal in dem bestimmten Falle dem Einzelnen überlassen bleiben. In vielen Fällen sind wir auch dem Nächsten, namentlich der Liebe zu ihm, ein individuelles Religionsbekenntniß schuldig. Dem gegenüber können wir aber freilich auch

*) Jes. 8, 13. 1 Petr. 3, 15. Vgl. 4 Mos. 20, 12. 5 Mos. 32, 51.

**) Vgl. Schwarz, a. a. O., I., S. 219.

***) Vgl. Reinhard, a. a. O., III., S. 678—682. Flatt, a. a. O., S. 373—378.

durch unberufene und ungeeignete religiöse Konfessionen grade die Ehrfurcht gegen Gott verletzen. (Matth. 7, 6. vgl. C. 10, 16.) Denen, welche ausgesprochenermaßen keine Empfänglichkeit dafür haben, sollen wir Darlegungen unserer frommen Ueberzeugungen und Erfahrungen nicht aufdringen. Wir geben ja damit nur selbst Veranlassung zur Profanation der Frömmigkeit, und verleiten, wenn auch wider unseren Willen, jene Unempfänglichen zu neuen schweren Versündigungen. Der unbedingte Gehorsam gegen Gott schließt wesentlich mit ein, daß wir, wenn Menschen, auch solche, die ein an sich rechtmäßiges Ansehen über uns ausüben, uns Handlungen zumuthen, welche dem von uns klar erkannten göttlichen Willen zuwiderlaufen, Gott mehr gehorchen als den Menschen. (Ap.-G. 4, 19. C. 5, 29).*) Eignet dem uns solches gebietenden eine wirkliche und ebendamit von Gott geheiligte Auktorität, also die obrigkeitliche oder auch die elterliche, so gehört aber auch dieses wesentlich mit zur Pflichtmäßigkeit unseres Verhaltens, daß unser Ungehorsam sich fern hält von jedem gewaltsamen Widerstande, und wir die für uns nachtheiligen Folgen desselben in ehrerbietigem leidendem Gehorsam willig über uns ergehen lassen. Je weiter die Christianisirung der menschlichen Gemeinschaft innerhalb der Christenheit fortschreitet, desto seltener müssen solche Fälle werden. Die großen Wendepunkte in der Entwickelung der Geschichte, namentlich der reformatorischen Epochen, sind ihr eigentlicher Ort.**) Die Dankbarkeit gegen Gott, das Vertrauen zu ihm und die Freude an ihm haben in uns zur nothwendigen Folge die Zufriedenheit mit ihm und allen seinen Wegen mit uns. Indem der Fromme eben

---

*) >Vgl. Chalybäus, Eth., II., S. 444. f.<

**) Martensen, Moralphilosophie, S. 32.: „Der Satz: „man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen", welcher für das Recht des Menschen, seinem Gewissen zu folgen, allgemein angeführt wird, erhält seine rechte Wahrheit erst durch den göttlichen oder allgemein gültigen Gehalt, der im Gewissen liegt. In seiner höchsten Bedeutung spricht dieser Satz sich aus in den großen welthistorischen Kollisionen, wo eine neue Ordnung der Dinge sich im Gegensatz gegen die alte, welche jetzt nur das Recht des Alters hat, hervorkämpfen soll. So bei den Aposteln und Luther. Das Gewissen dieser Männer war nicht atomistisch, sondern enthielt das Allgemeingültigste von Allem in sich. Es war das Reich Gottes, der wahre Gesammtgeist, welcher in ihren Individualitäten zum Durchbruch kam." Ganz ähnlich Marheineke, S. 303.

wegen seines unbedingten Vertrauens zu seinem Gott sich seiner ungetrübt freuet, hat er die Gewißheit, ihm offenbar zu sein. Diese Gewißheit, Gott offenbar zu sein, wenn man den Menschen nicht offenbar ist, und in letzter Instanz doch in Gottes Hände zu fallen, ist ein überschwänglicher Trost.

Anm. Darin hat Kant ganz Recht, daß er das Gebot, Gott über alles zu lieben, als das Gebot, nach einer solchen Liebe zu Gott zu streben, erklärt, wenn auch seine weitere Interpretation dieses Gebots auf einer Verkennung des wahren Wesens der Liebe beruht. S. Krit. der prakt. Vern., S. 196—200 (B. IV).

§. 982. Diese Liebe zu Gott muß, um wirklich tugendhafte Frömmigkeit zu sein, bestimmt Liebe zu ihm im Erlöser sein.*) Die Frömmigkeit ist überhaupt um so tugendhafter, je vollständiger und unbedingter das Verhältniß des frommen Individuums zu Gott ein Verhältniß zu Gott in Christo ist. In letzter Beziehung immer nur in Christo soll Gott Objekt unseres frommen Bewußtseins werden, aber auch nichts anderes darf an Christo Objekt unseres frommen Bewußtseins sein als Gott in ihm.**) Gott soll sich uns schlechthin in Christo reflektiren in seiner vollen Wahrheit und Reinheit***), so daß wir die Züge unseres Bildes von Gott lediglich von der persönlichen Erscheinung des Erlösers kopiren; aber dieß so, daß sich dabei auch wieder nichts Menschliches von dieser trübend mit einmischt in jenes. Bei der absoluten Einheit des Erlösers mit Gott stellt es sich bei dem vollständig richtigen Verständniß seiner geschichtlichen Erscheinung ganz von selbst in der eben geforderten Weise. Aber dieses vollständig richtige Verständniß des geschichtlichen Christus ist freilich eine nur ganz allmählich durch stetig fortschreitende Annäherung lösbare Aufgabe. In unserer Liebe zu Christo, wenn sie gesund sein soll, müssen sich das reine Wohlgefallen an seiner Person, d. h. an seiner gottmenschlichen religiös-sittlichen Erscheinung und die

*) Joh. 14, 15. 21. 23. (C. 15, 9). 1 Cor. 16, 22. 1 Petr. 1, 8.

**) In dieser letzteren Beziehung trifft die Brüdergemeinde ein gegründeter Tadel.

***) Joh. 1, 14. 17. 18. C. 14, 8. 9. 2 Cor. 4, 4. 6. Col. 1, 15. Hebr. 1, 3.

persönliche Dankbarkeit für die ewige Errettung, die wir ihm allein verdanken, in vollem Gleichgewicht stehend, schlechthin durchdringen, wie denn auch die Liebe zu Gott wesentlich eben vermöge dieser unauflöslichen Durchdringung unseres Wohlgefallens an ihm und unserer Dankbarkeit gegen ihn eine gesunde ist. Fehlt das erstere Element, so ist auch unsere Liebe der Dankbarkeit nur eine illusorische; denn sie ist dann Liebe nur zur Wohlthat, nicht zum Wohlthäter. Wie unsere Liebe zu Gott, so muß auch unsere Liebe zum Erlöser Liebe zu ihm über Alles sein. (Matth. 10, 36. Luc. 14, 26.) Sie ist wesentlich zugleich tiefe Ehrfurcht vor ihm, williger und pünktlicher Gehorsam gegen seine Forderungen*), lebendiges Vertrauen zu ihm, demüthige Freude an ihm, zärtliche und treue Anhänglichkeit an ihn und ernstes und unermüdetes Streben nach Aehnlichkeit mit ihm.**) Unzweideutig liegt in der christlichen Frömmigkeit wesentlich auch die Verbindlichkeit zum offnen und unerschrockenen Bekenntniß Christi als unseres Erlösers und Herrn.***) Daß sie bei diesem bloßen Bekenntniß Christi noch nicht stehen bleibt, sondern ihn auch religiös verehrt†), folgt unmittelbar aus dem Obigen. Da diese religiöse Verehrung des Erlösers wesentlich Verehrung Gottes in ihm ist, und zwar Verehrung des reell in ihm seienden Gottes, so kann dabei von einer Beeinträchtigung der Gott allein gebührenden Anbetung gar nicht die Rede sein. Es wird ja in dem Erlöser sonst nichts angebetet als eben Gott selbst, mit dessen Sein das seinige in absoluter Einheit steht. Wer Gott wesentlich in Christo erkennt, kann jenen gar nicht anbeten ohne diesen zugleich anzubeten. Jesum unter Abstraktion von seiner absoluten Einheit mit Gott anzubeten, würde freilich Götzendienst sein.

---

*) Joh. 14, 15. 21. 23. C. 15, (10). 14. 1 Joh. 3, 24.

**) Vgl. Reinhard, a. a. O., II., S. 419—429. Flatt, a. a. O., S. 401—438. Schwarz, a. a. O., I., S. 215. f. 221.

***) Matth. 10, 32. 33. Röm. 1, 16. C. 10, 9. 10. 1 Cor. 12, 3. (Phil. 1, 27—30.) 1 Petr. 3, 15. 16. 1 Joh. 4, 2. 3. C. 4, 15.

†) Joh. 5, 23. C. 17, 3. C. 20, 28. Ap.-G. 22, 16. Röm. 10, 13—15 (C. 14, 9.) 1 Cor. 1, 2. 2 Cor. 12, 8. Phil. 2, 9—11. Hebr. 1, 6. Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 602. f.

§. 983. Zur Frömmigkeit gehört auch der himmlische Sinn*), d. h. diejenige Gesinnung, vermöge welcher wir das ewige Leben (§. 458.) als unser eigentliches und allein wahres Leben betrachten, und, indem wir allein in ihm unsere Selbstbefriedigung (Ps. 17, 15) suchen und alle Angelegenheiten unseres gegenwärtigen sinnlichen Lebens in seinem Lichte schauen, alles unser Handeln teleologisch auf dasselbe beziehen.**) Er schließt durchaus nicht etwa eine Geringschätzung des jetzigen sinnlichen Lebens ein und eine Unaufgelegtheit zur eifrigen Wirksamkeit in ihm. Ganz im Gegentheil, da die himmlische Welt nicht etwa eine unmittelbar erschaffene ist, sondern wesentlich eine nur durch den sittlichen Proceß erzeugbare, der Himmel des Menschen also von ihm selbst erwirkt werden muß, und nur in diesem sinnlichen Leben, weil es allein die Bedingungen des sittlichen Processes gewährt, erwirkt werden kann, so daß wir unseren Himmel nur dadurch bauen können, daß wir diese materielle Erde sittlich bearbeiten: so ist die nothwendige Folge des himmlischen Sinnes grade die höchste Würdigung des gegenwärtigen sinnlichen Daseins und die regste Wirksamkeit innerhalb desselben. Diesen himmlischen Sinn muß nun der Fromme in sich pflanzen und pflegen. Zu diesem Ende entwöhnt er sich denn auch je länger desto mehr von jeder Anhänglichkeit an die gegenwärtige Welt***), womit er sich zugleich stetig auf den sinnlichen Tod, der ihm als ein freundliches Ziel der Vollendung je länger desto herrlicher erscheint, vorbereitet. Die schöne letzte Frucht davon ist die stille Todesfreudigkeit, bei der der Schmerz des Sterbens gar wohl lebhaft empfunden werden kann.†) Zu den kräftigen Förderungsmitteln dieser Himm-

*) Vgl. Reinhard, II., S. 476—481. Hier wird (S. 476.) der himmlische Sinn definirt als „die Gewohnheit, die Angelegenheiten dieses Lebens so zu betreiben, und die Güter desselben so zu suchen und zu genießen, daß man dabei alles auf das nach der Lehre Jesu und von ihm zu erwartende bessere Leben nach dem Tode bezieht.“

**) Matth. 6, 19—21. Luc. 10, 20. 2 Cor. 4, 18. C. 5, 1—9. Eph. 2, 6. Phil. 1, 21—25. C. 3, 14. 20. Col. 3, 1—4. Hebr. 11, 13—16. C. 13, 14.

***) Vgl. Reinhard, a. a. O., II., S., 630—633.

†) Ueber das wahre Wesen der christlichen Todesfreudigkeit s. Reinhard, a. a. O., II., S. 636—640.

lischgesinntheit ist besonders auch zu rechnen die Fortsetzung unserer Gemeinschaftsverhältnisse bis in's ewige Leben hinein, über das Grab der uns eng befreundeten hinaus, die Liebe zu den Abgeschiedenen.*) Die Himmlischgesinntheit tritt in dem Christen unter der bestimmteren Form der christlichen **Hoffnung****), der freudigen Hoffnung auf die gewisse zukünftige **Vollendung des Heils** auf, und diese herrliche Hoffnung bildet den lichten Hindergrund des ganzen gegenwärtigen Lebens des Christen.***)

§. 984. Da das religiöse Leben des menschlichen Individuums in letzter Beziehung darauf beruht, daß seine Persönlichkeit ein religiöses Eigenthum, d. h. eine göttliche Begabung, besitzt: so ist die Selbsterziehung zu tugendhafter Frömmigkeit wesentlich Selbsterziehung zu tugendhafter göttlicher Begabtheit oder Charismenhaftigkeit (§. 609.), und mit ihr unmittelbar zugleich auch zu tugendhafter Gottbegeistertheit (§. 610.).

Anm. Dieser Enthusiasmus schließt die völlige **Nüchternheit** nicht aus, sondern ist vielmehr wesentlich eben diese. Es gibt eine religiöse Nüchternheit, die der religiösen Begeisterung voll ist.

§. 985. Insbesondere besteht dann die tugendhafte Frömmigkeit vor allem in der Tüchtigkeit des Individuums zu der tugendhaften Vollziehung der wesentlichen religiösen Funktionen, also in der tugendhaften Tüchtigkeit 1) für das Andächtigsein oder für den Zustand der Andacht, in ihrer Kulmination der Verzückung (für den mystischen Zustand), und für das Kontempliren (als Seher) oder für den Zustand der Gottesanschauung, — 2) für das Theosophiren oder für den Zustand der göttlichen Erleuchtung, näher des Glaubens und der Gnosis, und für das Weissagen (als Prophet) oder für die Konception des Wortes Gottes, — 3) für das Beten — wesentlich mit

---

*) Vgl. **Hirscher**, a. a. O., III., S. 225. f. 723.

) Vgl. **Harleß, a. a. O., S. 68—70.

***) Röm. 5, 1—5. C. 8, 15—39. C. 12, 12. C. 15, 13. 1 Cor. 13. 13. Eph. 1, 12—14. 18. C. 2, 12. C. 4, 30. C. 6, 17. Phil. 3, 10—14. 20, 21. Col. 1, 5. 23. 27. 1 Theff. 1, 3. C. 4, 13. C. 5, 8. 9. 23. 24. 2 Theff. 2, 16. 1 Tim. 1, 1. Tit. 1, 2. C. 2, 13. C. 3, 7. 1 Petr. 1, 3. 9—12. 13. 1 Joh. 3, 1—3. Hebr. 6, 11. C. 7, 19. C. 10, 23. C. 11, 1.

Einschluß des Opferns, nämlich des Sichselbstopferns, — oder für den Empfang der Charismen und für das Seligsein oder für den Zustand des Enthusiasmus, — endlich 4) für das Heiligen (als Priester) oder für die Produktion von Sakramenten und für das religiöse Verdienen oder für die Produktion von religiösen Verdiensten. Zur tugendhaften Tüchtigkeit in allen diesen Beziehungen hat also das Individuum sich selbst zu erziehen, und zwar in der Art, daß die verschiedenen besonderen Seiten dieser Tüchtigkeit je länger desto vollständiger in dem durch seine Individualität bestimmten specifischen Maße (§. 663.) unter einander im Gleichgewichte stehen, und so harmonisch zusammenwirken. Innerhalb des Bereiches des Pflichtverhältnisses kann es jedoch in dieser Hinsicht immer nur bis zu einer Annäherung kommen.

Anm. Man darf also den Stand seiner christlichen Frömmigkeit nicht allein nach der Lebendigkeit und der Gluth seiner frommen Empfindungen abmessen. Die Ueberschätzung dieses für sich allein höchst trügerischen Kennzeichens kann auf die verderblichsten Irrwege führen. Vgl. Reinhard, a. a. O., IV., S. 313.

§. 986. Demnächst gehört zur tugendhaften Frömmigkeit weiter, daß sich in dem Individuum die Frömmigkeit und die Sittlichkeit als solche möglichst vollständig decken*), beides ihrer Richtung und ihrem Umfange nach, und mithin auch die besonderen religiösen Funktionen mit den ihnen korrespondirenden an sich sittlichen, also das Andächtigsein und Kontempliren mit dem Ahnen und Anschauen, — das Theosophiren und Weissagen mit dem Denken und Vorstellen, — das Beten und Seligsein mit dem Aneignen und Genießen — und das Heiligen und religiöse Verdienen mit dem Machen und Erwerben, — ebenso aber auch die Produkte der beiderseitigen Funktionen, also die Andacht mit der Ahnung überhaupt und die Gottesanschauung mit der Anschauung überhaupt, — die Theosophie (die göttliche Erleuchtung) mit dem Wissen überhaupt und das Wort Gottes mit der Vorstellung überhaupt, — die göttliche Begabung (die Charismen) mit dem Eigenthume überhaupt und die Gottbegeisterung (der Enthusiasmus) mit der Glückseligkeit überhaupt, — endlich die Sakra-

*) Hirscher, a. a. O., III., S. 7. f.: „Was man Religiosität nennt, ist, wenn es sich der Welt zukehrt, Humanität."

mente mit den Sachen überhaupt und das religiöse Verdienst mit dem Eigenbesitze überhaupt. Die Aufgabe ist, daß das ganze Leben des Individuums schlechthin fromm bestimmt, schlechthin religiös beseelt sei, nämlich auf tugendhafte Weise, — aber auch in keinem einzigen Momente lediglich religiös bestimmt, sondern daß seine Frömmigkeit eine durchgängig und schlechthin sittlich erfüllte sei. Sie schließt also beides gleich sehr aus, die religiös unbeseelte Sittlichkeit und die sittlich leere Frömmigkeit.*) Da die Frömmigkeit nur in der Sittlichkeit konkrete Wirklichkeit und die Sittlichkeit nur kraft der Frömmigkeit ihre volle Klarheit und Wahrheit, überhaupt ihre Vollkommenheit hat (§. 124.), so ist die absolute Durchdringung und Ineinsbildung beider in ihrer vollständigen Entwickelung das Ziel gleich sehr beider, der tugendhaften Frömmigkeit und der tugendhaften Sittlichkeit. Eben darin besteht die eigenthümliche Innigkeit der wahrhaft tugendhaften Sittlichkeit, daß überall der Lebenspuls der Frömmigkeit durch sie hindurch schlägt, und eben darin die eigenthümliche Nüchternheit nicht nur, sondern auch bescheidene Jungfräulichkeit und Züchtigkeit der wahren Frömmigkeit, daß sie nicht bloß nie sittlich leer, sondern auch nie nackt und unverschleiert auftritt**), vielmehr immer in der, ihre himmlische Schönheit keineswegs etwa verdeckenden, menschlich demüthigen unscheinbaren Bekleidung mit der Sittlichkeit. Die Frömmigkeit soll der alles Handeln ebenso vernehmlich als natürlich und ungesucht begleitende Grundton des ganzen individuellen Lebens (wie nicht minder auch des Lebens der Gemeinschaft) sein; aber sie soll nie rein für sich allein laut werden, sondern immer nur als der das Tonstück der reinen und vollen Sittlichkeit durch alle seine Takte hindurch wie von oben her vollkräftig begleitende Akkord. Weßhalb sie denn auch nicht vieler Worte und Gebehrden bedürfen soll.***) Es soll uns ganz natürlich und geläufig werden

*) Gegen diese sittlich leere Frömmigkeit ist, trotz der vielfach schiefen Auffassung der Sache, eine Protestation von ergreifender Wirkung die Predigt Fawcetts „Ueber den reinen und geistigen Gottesdienst.“ S. Joseph Fawcett's Predigten. Aus dem Engl. übersetzt von Schleiermacher (Berlin 1798. 2 Theile), Th. I., S. 257 ff. Man wird bei ihr vielfach an Kant, Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern., S. 351—365 (B. 6. d. S. W.), erinnert.

**) Vgl. Mtth. 6, 5—7. 16—18.

***) Nichts desto weniger bleibt das Wort des herrlichen Thomas Arnold

stets und bei allem an Gott zu denken*) und unser Handeln auf ihn zu beziehen. Alle unsere Handlungen sollen je länger desto mehr ein eigentlicher Gottesdienst werden.**) Die Idee Gottes soll mitklingen in allen unseren sittlichen Aktionen. Je reiner und kräftiger sie in uns tönt, desto unbedenklicher können wir zu ihr ununterbrochen zugleich die sittliche Saite anschlagen. Bei allem unserm Thun und Lassen sollen wir letztlich von der lebendigen Gottesidee ausgehen, und durch alles Thun und Lassen sollen wir ausdrücklich wieder auf sie zurückgeführt werden, soll sie in uns neu angeregt werden.***) Insbesondere soll das ganze Leben des Individuums je länger desto mehr ein kontinuirliches Andächtigsein und Beten werden (1 Thess. 5, 17), aber auch je länger desto mehr ein nicht müßiges Andächtigsein und Beten, — ein Andächtigsein und Beten, das für sich keinen besonderen Moment ausfüllt und keine besondere Zeit in Anspruch nimmt, sondern nicht anders vorkommt als mit und an dem Ahnen und Aneignen; jedoch nicht etwa so, daß es in diesem aufgegangen (als solches aufgehoben) ist, sondern so, daß es in diesem vollständig mitgesetzt ist, und es vollständig mit sich gesättigt hat. Dieses absolute Sich decken der Frömmigkeit und der Sittlichkeit kann freilich innerhalb des Bereiches des Pflichtverhältnisses nie vollständig erreicht werden, weil ja innerhalb desselben die sittliche Entwickelung immer nur eine relativ normale ist; nichts desto weniger aber kann bei der Selbsterziehung zur

---

in seiner Wahrheit: „Man wird durch so viele Hindernisse abgehalten, von seinem geistlichen Zustande zu sprechen, daß man sich gewöhnt, auch weniger an denselben zu denken, als es heilsam ist. Ich lerne täglich mehr mich davon überzeugen, daß Unglaube all unserem Unglücke zum Grunde liegt, und daß unser einziges Gebet sein sollte: „Stärke uns den Glauben." Und wie schrecklich leben wir außerhalb der Atmosphäre Gottes; wir bewahren nicht dasjenige beständige Bewußtsein von seiner Wirksamkeit, welches wir gewiß haben sollten, und welches ihn unseren Seelen offenbarer machen würde, als die Schechinah den Augen der Israeliten war." Thomas Arnold. Frei nach dem Engl. des A. P. Stanley von K. Heintz, Potsdam 1847, S. 314.

*) Vgl. v. Ammon, a. a. O., II., 1, S. 57—65.

**) 1 Cor. 10, 31. Col. 3, 17. Jac. 1, 26. 27. Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 591. Es heißt hier u. A. sehr wahr: „Wer kann leugnen, daß das innigste und frömmste Gefühl, die tiefste Gottinnigkeit sich in eine menschenfreundliche Handlung hineinlegen kann?" S. auch S. 607. f.

***) Vgl. v. Hirscher, a. a. O., II., S. 161. f.

Tugend die Tendenz entschieden auf seine vollständige Erreichung gehen, und infolge davon die sittliche Entwickelung des Individuums eine stetige Annäherung an dieses Ziel sein. Daß nun dieß Beides der Fall sei, das wird durch unsere Selbstpflicht ausdrücklich gefordert. Was uns in dieser Beziehung als Ideal vorschweben muß, ist, daß man, um fromm zu sein und immer frömmer zu werden, nie ein Geschäft aus der Frömmigkeit zu machen brauche.

Anm. 1. Das hier Gesagte ist für den Unbefangenen einleuchtend, aber grade nach dieser Seite hin ist die Unbefangenheit unter uns noch sehr selten. Schon um ganze, in uns selbst einheitliche Christen zu werden, können wir uns die Aufgabe gar nicht anders stellen; denn es gibt doch wahrlich auch eine christliche Sittlichkeit und nicht bloß eine christliche Frömmigkeit, und erst beide zusammen in ihrer Einheit machen das Christenthum aus. Allein das Christenthum ist uns eben immer noch viel zu sehr bloß Religion, während es doch in Wahrheit ein ganzes neues menschliches Leben ist, grade wie der Erlöser ein ganzer Mensch war und ist. In dem wahren Interesse der Frömmigkeit liegt unsere Forderung gewiß; denn die Religion wirkt am schönsten und majestätischesten als eine große alles beherrschende stillschweigende Voraussetzung. Wo erst viel ausdrücklich ihrer Erwähnung geschehen muß, da ist es noch übel mit ihr bestellt, grade wie mit der Familie, in der viel die Rede ist von der Liebe der Familienglieder zu einander und dem Familiengeiste.*) Aber dessen ungeachtet gibt es thatsächlich unter uns Viele, und zwar grade von den Besten, denen die Frömmigkeit nichts gelten würde, sobald sie sich davon überzeugten, daß sie nichts Besonderes ist**), nichts sonst als die gesunde, erfrischende und kräftigende Atmosphäre, die wir bei jedem Athemzuge einschlürfen sollen. Mit diesen sich zu verständigen, ist sehr schwer, zumal es in unseren Tagen ihnen gegenüber auch wieder andere christliche Individuen gibt, welche selbst das religiöse Gefühl, nur sofern es auf den weltlichen Ton gestimmt ist, zu verstehen vermögen. Wenn es denn doch darauf ankommt, für die von Christo entfremdeten und für uns selbst, unser

*) >Vgl. Aus Schleierm. Leben, I., S. 171.<

**) Vgl. Kant, Rel. innerh. d. Grenzen der bloßen Vernunft, S. 273. f. 277. (B. 6. d. S. W.)

Christenthum *in der Muttersprache unserer Zeit* zu reden*), so ist diese unverkennbar eben die Sprache der Sittlichkeit.

Anm. 2. Wie das Aneignen sich durch das *ganze* Leben hindurch zieht, so muß es auch mit dem *Beten* der Fall sein. Es ist das religiöse Athemholen. Wer wollte aber aus dem Athemholen *ein besonderes Geschäft machen?* Vgl. auch *Hirscher*, a. a. O., III., S. 105—108.

§. 987. Den Gegensatz gegen diese pflichtmäßige Tendenz auf die absolute Ineinsbildung der (tugendhaften) Frömmigkeit und der (tugendhaften) Sittlichkeit macht auf der einen Seite der *Pietismus***) und auf der anderen Seite der *Moralismus* oder der *religiöse Indifferentismus.* Es treten deßhalb auch beide gleichzeitig auf, und gehen >geschichtlich< immer Hand in Hand. Der Pietismus ist die sittlich leere Frömmigkeit, der Moralismus die religiös unbeseelte Sittlichkeit. Der Pietismus ist das abnorme Minus der Sittlichkeit gegen die Frömmigkeit, das abnorme Zurückbleiben des Interesses für die Sittlichkeit an sich und der Tendenz auf sie hinter dem Interesse für die Frömmigkeit an sich und der Tendenz auf sie; der Moralismus ist das abnorme Minus der Frömmigkeit gegen die Sittlichkeit, das abnorme Zurückbleiben des Interesses für die Frömmigkeit und der Tendenz auf sie hinter dem Interesse für die Sittlichkeit an sich und der Tendenz auf sie. Der Pietismus ist die Richtung auf die Frömmigkeit *rein als solche*, der Moralismus die Richtung auf die Sittlichkeit *rein als solche*. Der Pietismus treibt deßhalb (wie sein Name besagt) *Sektirerei* mit der Frömmigkeit***), der Moralismus mit der Sittlichkeit. Dem

---

*) Vgl. *de Wette*, Das Wesen des christl. Glaubens, S. 403.

**) Vgl. *de Wette*, Das Wesen des christl. Glaubens, S. 379—382, Der deutsche Protestantismus, S. 235—249.

***) Dieß ist die eigentliche Meinung bei der, wie sie lautet, widersinnigen Anklage, der Pietismus „übertreibe" die Frömmigkeit. Die *Sektirerei*, welche der Pietismus mit der Frömmigkeit treibt, deutet schon sein Name an. Sehr richtig gibt es *Hüffell* (Der Pietismus geschichtlich und kirchlich beleuchtet. Heidelberg 1846), S. 7., vgl. S. 43., als charakteristisch für den Pietismus an, daß er „um jeden Preis eben nur Frömmigkeit will." Ebenso rechnet derselbe Verf. „ein offenbares Uebermaß von Frömmigkeit" zu den wesentlichen Merkmalen des Pietismus. S. 70., vgl. S. 84, 87. f. Auch hebt er treffend hervor, wie der Pietismus durchaus *kein anderes* Interesse sonst

Pietismus ist die Frömmigkeit *Alles*, während uns vielmehr Alles Frömmigkeit sein soll; dem Moralismus ist die Frömmigkeit nichts und die Sittlichkeit Alles, während uns vielmehr nichts Frömmigkeit sein soll ohne die Sittlichkeit und nichts Sittlichkeit ohne die Frömmigkeit. Dem Pietismus ist die Sittlichkeit allerdings nichts weniger als gleichgültig, aber sie ist ihm gleichgültig *als Sittlichkeit*. Er würdigt das Sittliche nicht *als solches*, sondern nur sofern es ein *religiös* gebotenes ist und dem *geoffenbarten* Willen *Gottes* entspricht.*) Er dringt allerdings grade mit besonderem Ernste darauf, daß das Christenthum durchgängig auf Herz und Leben angewendet werde; aber nicht aus Interesse für das Sittliche und die sittliche Welt selbst, sondern nur aus dem Interesse für die Frömmigkeit und ihre Wahrheit. Deßhalb faßt er denn auch die sittliche Aufgabe nicht klar auch nach ihrer *positiven* Seite auf, sondern mit einiger Klarheit nur nach ihrer negativen Seite. Nicht so stellt er sich die Aufgabe, ein sittliches Leben in seiner ganzen Reinheit und Herrlichkeit zu erbauen zum wahrhaft angemessenen Tempel der Frömmigkeit, — sondern nur so, das sittliche Leben, das er als gegeben vorfindet, möglichst zu reinigen von Allem, was mit der Frömmigkeit unverträglich ist; und so setzt er dann die Vollkommenheit in die möglichste Enthaltung von der Theilnahme an dem allgemein menschlichen sittlichen Leben, in die möglichste Reduktion der an sich menschlichen oder sittlichen Bedürfnisse und Befriedigungen.**) Verläugnung der

kennt als das der Frömmigkeit. S. 72. f. Vgl. auch *Sack*, Polemik, S. 304. f. *Kant*, Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern., S. 369. (B. 6. d. S. W.) sagt von den Pietisten, daß sie „ihr Religionsprincip allein in der *Frömmigkeit* (worunter der Grundsatz des leidenden Verhaltens in Ansehung der durch eine Kraft von oben zu erwartenden Gottseligkeit verstanden wird) setzen."

*) So wie nach *Tertullian* das Gute nicht deßhalb von Gott geboten ist, weil es gut ist, sondern deßhalb gut ist, weil es von Gott geboten ist.

**) *Stahl*, Philosophie des Rechtes, II., 2 (2. A.), S. 160. f.: „Was der Puritanismus für die Gestaltung des öffentlichen Lebens, das ist der *Pietismus* für die Gestaltung des Privatlebens, — eine Purifizirung von jeder weltlichen Beimischung, damit nichts als Religion übrig sei. In Beziehung auf den Staat wirkt deßhalb der Pietismus grade das Entgegengesetzte als der Puritanismus, nämlich die Passivität als bei einer weltlichen Sache, die nicht Gegenstand christlichen Interesses ist. Dasselbe Princip, das in objektiver Stellung die weltliche Seite des Staates in diesem selbst aufhebt, muß in der

sittlichen Welt, nicht Entwickelung und Verklärung derselben, ist ihm die Lebensaufgabe. Daher die Engherzigkeit nicht nur, sondern auch die Enge (Beschränktheit) und die Dürftigkeit des pietistischen Lebens und der pietistischen Lebensinteressen*); daher denn auch der Mangel an Strebsamkeit, auf welchem Gebiete des an sich sittlichen Lebens es auch immer sei, neben der so außerordentlichen Rührigkeit auf dem Felde des religiösen Lebens als solchen, der den Pietismus charakterisirt (Die Pietisten sind „die Stillen im Lande".) Weil sein Interesse so nur der Frömmigkeit als solcher gilt, so will er eine Gemeinschaft des Menschen mit Gott ohne die natürlichen Vermittelungen derselben**), und so betont er in dem christlich-menschlichen Dasein nur die übernatürliche Seite; die natürliche, d. h. eben den Kreis des Sittlichen, setzt er als dem religiösen Interesse fremd, wo nicht widerstreitend, zurück. Alles Natürliche ist ihm sofort „Welt", auch mitten in dem geschichtlichen Bereiche des Christenthumes. Mithin auch die Geschichte überhaupt und die des Christenthumes insbesondere. Daß dieses eine geschichtliche Wirksamkeit gehabt und je länger desto mehr entfaltet, daß es geschichtliche Gestaltungen in der Welt hervorgebracht, daß es die sittlichen Verhältnisse durchgreifend umgebildet hat, und fortwährend an ihrer Gestaltung arbeitet, — alle diese Thatsachen sind für ihn so gut wie nicht vorhanden. Eine christliche irdische (sinnliche) Welt gibt es für ihn überhaupt gar nicht***), sondern nur einen christlichen Himmel. Daß dieser christliche

---

bloß subjektiven Stellung, wo es keine Macht über den Staat hat, ihn für das Individuum aufheben, d. i. gleichgültig machen."

*) Hüffell, a. a. O., S. 80.: „Es schrumpft auf diese Weise das Leben eines solchen Menschen bis auf den engsten Inhalt zusammen; die Natur mit ihren reichen Schätzen, die Geschichte mit ihren großen Lehren, die Ergebnisse des menschlichen Denkens und Wirkens sind für den Pietisten auf dieser Stufe nicht mehr vorhanden; selbst des Christenthumes unendlich reiche Beziehungen für das Gebiet des Wissens werden verschlossen, und in enger, dumpfer Befangenheit brütet der Geist nur über stets größere und weiter gehende Beschränktheit."

**) Bezeichnend nennt deßhalb Hüffell, a. a. O., S. 14., den Pietismus „eine fromme Unnatur".

***) Vgl. Der deutsche Protestantismus, S. 239. ff. 509., Marheineke, Theol. Moral, S. 592—595. >Ehrenfeuchter, Theorie d. chr. Kultus, S. 374. f. 379.<

Himmel nur als das Produkt der sittlichen Entwickelung des Lebens der Menschheit in dieser natürlichen sinnlichen Welt da ist und da sein kann, das kommt ihm nicht zu Sinne. Da für ihn die Idee der sittlichen Welt verhangen ist, so gibt es für ihn auch keine eigentliche Geschichte und keine geschichtliche Fortbildung der menschlichen Dinge, mithin auch keine geschichtliche Entwickelung des Christenthumes. Ihm ist das Christenthum ein fertiges, und zwar von vorn herein; es ist ihm ebenso fertig wie die Offenbarung Gottes in Christo. Aus demselben Grunde sind ihm die großen objektiven (sittlichen) Gestaltungen und Ordnungen in der christlichen Welt, die objektiven (sittlichen) Mächte in ihr, Staat, Kunst, Wissenschaft, Geselligkeit und öffentliches Leben, ja selbst die Kirche als solche, gleichgültig. Sein Interesse geht allein auf das Individuum als solches*), nicht zugleich auf den großen Organismus des Ganzen, dem die Individuen angehören. Daher ihm denn auch eine eigentliche Bekehrungssucht natürlich ist. Denn von jenem Gesichtspunkte aus kennt er freilich keinen anderen Weg, um erweckend und fördernd auf die Frömmigkeit Anderer einzuwirken, als den direkten, — nämlich nur die Einwirkung theils unmittelbar auf das bestimmte Individuum selbst, theils unmittelbar auf die religiöse Seite an ihm. Den indirekten Weg bringt er gar nicht in Anschlag, weder den der Einwirkung auf die Frömmigkeit des Anderen mittelst der Einwirkung auf andere Seiten an ihm, noch den Weg der Einwirkung auf ihn mittelst der Einwirkung auf die Verbesserung der objektiven Ordnungen und Zustände des Ganzen, auf die Förderung der objektiven Macht des christlichen Geistes in der Welt. Indem er so die objektiven Mächte ignorirt, welche die Grundlage aller menschlichen Entwickelung bilden, erhält er nothwendig einen entschieden subjektiven und individuellen Charakter**); und indem er die Bedeutung der geschichtlichen Entwickelung verkennt, behält er statt des Geistes der Geschichte nur konventionelle Traditionen als Anhaltepunkt. Losgelöst von den objektiven Gestaltungen, welche die Geschichte in immer wieder neuen Abwandlungen dem christlichen Leben aufprägt, behält er für die Regelung desselben kein ande-

*) Vgl. Der deutsche Protestantismus, S. 262.

**) Vgl. Hüffel, a. a. O., S. 17., Der deutsche Protestantismus, S. 241 ff.

res Princip als das der individuellen Willkür übrig. Vergebens sucht diese sich durch den Anschluß an die Tradition zu objektiviren; sie wird dadurch nur konventionelle Manier. Der Pietismus trägt deßhalb wesentlich den Charakter des Methodismus an sich. Es ist dieß unvermeidlich; wenn man die Frömmigkeit nicht in die ihr von dem Schöpfer selbst geordnete Schule schickt, in die Schule des sittlichen Lebens in seiner naturgemäßen Organisation, so muß man besondere Erziehungskünste ausklügeln, um sie groß zu ziehen und zu beschäftigen. Da der Pietismus das positive Eingehen auf die sittlichen Interessen verschmäht und verpönt, so kann sein Methodismus nur ein sittlich leerer, also nur ein asketischer (oder wohl gar ein magisch-theurgischer) sein, und seine Thätigkeit und Wirksamkeit, bei aller seiner Geschäftigkeit, nur eine müßige.*) Eben wegen seiner Stellung zur objektiven Welt und zur Geschichte kann auch zwischen ihm und der Kirche keine Freundschaft bestehen. Die Kirche weiß sich als eine objektive Macht, und zwar eben vermöge ihrer Stellung zur Weltgeschichte und ihrer fortgehenden Theilnahme an ihr. Sie lebt deßhalb mit der großen Weltgeschichte, und nimmt die Einflüsse der Entwickelung derselben in sich auf.**) Eben damit erscheint sie aber in den Augen des Pietismus als verweltlicht, und so hat dieser eine natürliche Tendenz zum Separatismus. Bei seiner überwiegend subjektiven oder individuellen Richtung bedarf er einer eigentlichen Kirche kaum. Die Befriedigung seines Bedürfnisses nach Gemeinschaft, das, so lebendig es auch ist, doch ganz überwiegend ein Bedürfniß nach bloß individueller („persönlicher") Gemeinschaft ist, findet er schon in der Geselligkeit mit Gleichgesinnten, nämlich in einer lediglich religiösen Geselligkeit, d. i. im Konventikel (vgl. III. S. 182.). Dieser ist daher von ihm untrennbar. In dieser seiner grundsätzlichen Isolirung von dem Kreise der eigentlichen Lebensbewegung des

*) Vgl. de Wette, D. Wesen des chr. Glb., S. 380.: „Jede christliche Lebensrichtung ist falsch, die nicht allgemein werden kann" (die Meinung des Verf. ist wohl: Jede Lebensrichtung, welche die Christlichkeit in etwas setzt, das nicht allgemein werden kann); „und eine solche schadet dem Ganzen mehr als sie ihm nützt, weil sie das Christenthum der Mehrheit widrig und verhaßt macht."

**) Vgl. Sack, Polemik, S. 304. ff.

Christenthums durch die Menschheit hin kann er bei aller seiner energischen Regsamkeit und wohlberechnenden, mitunter recht diplomatischen Betriebsamkeit doch keine weltgeschichtlichen Wirkungen hervorbringen. Ist die Idee der Sittlichkeit oder der Humanität bereits bestimmt aufgegangen, und das Bewußtsein um die unantastbare Würde derselben bereits zur Kraft gekommen, und soll nun nichts desto weniger diesem Bewußtsein gegenüber noch die Frömmigkeit rein als solche festgehalten werden: so kann dieß nicht anders geschehen als zusammen mit der ausdrücklichen Herabsetzung des an sich Sittlichen und der an sich sittlichen Entwickelung der Menschheit in der Geschichte, wie sie eben dem Pietismus charakteristisch ist. Davon ist nun die Folge auf der Seite des Pietismus selbst das extreme Urgiren des Satzes von dem natürlichen Sündenverderben und der von ihm zunächst dependirenden Lehrpunkte, unter Zurückdrängung der im christlich frommen Bewußtsein zu dieser Nachtseite, die in ihm allerdings nicht fehlen darf in ihrer unabgeschwächten Dunkelheit, wesentlich mit hinzugehörigen Lichtseite*) — auf der Seite derer aber, welchen der Pietismus fremd ist, die eigenthümliche Erbitterung gegen denselben. Denn in einer Zeit, in der die Idee der Humanität lebendig ist, und die den absoluten Werth des Sittlichen erkennt, wenigstens mit dem Gefühl, muß allerdings eine religiöse Richtung einen tiefen Widerwillen hervorrufen, welche die Humanität als heidnisch verachtet oder doch mit Mißtrauen ansieht, die Idee der vollendeten sittlichen Welt für eine Ausgeburt des von Gott entfremdeten Weltsinns hält, und die historische Entwickelung des menschlichen Lebens, in der sie nur das immer offnere Hervortreten des antichristischen Geheimnisses der Bosheit sieht, abschneiden möchte, wenn anders sie es könnte. Je lebendiger in der christlichen Welt nach und nach das sittliche Bewußtsein wird, desto greller nimmt sich natürlich der Pietismus aus, und desto ausgesprochener und bewußtvoller muß er, wenn er sich nicht aufgeben will, alle an sich in ihm liegenden Konsequenzen wirklich vollziehen. In seiner völligen Konsequenz ist er aber allerdings Schwärmerei und Fanatismus (§. 495., vgl. §. 501.). Auch von dieser Seite her verschiebt der Pietismus dem Individuum seine richtige Stellung zu der

*) Vgl. Der deutsche Protestantismus, S. 236—238.

menschlichen Gemeinschaft auf eine höchst bedenkliche Weise; überhaupt aber liegt bei ihm die eigentliche Klippe darin, daß bei der Stellung, die er der Frömmigkeit zur Sittlichkeit gibt, jener das eigenthümliche Element verschlossen ist, aus dem allein sie die Stoffe schöpfen kann, von denen sie, sie in ihr eigen Saft und Blut umsetzend, sich nähren mag. So setzt er die Frömmigkeit selbst der Gefahr nicht nur der Abmagerung, sondern auch der ernstesten Erkrankung aus, einer Gefahr, die etwa nur innerhalb ganz einfacher Lebensverhältnisse zurücktritt. Er ist daher beinahe unvermeidlich in irgend einem Maße (positiv) falsche Frömmigkeit, und die vier Hauptformen dieser: die Andächtelei, der Orthodoxismus, die Gewissenspeinlichkeit und die Scheinheiligkeit (§. 724.), mischen sich deßhalb nur zu leicht ihm bei. Der Pietismus ist in der That eine eigenthümlich protestantische religiöse Krankheit. Vor dem geschichtlichen Wendepunkt, den die Reformation bezeichnet, war er eine Unmöglichkeit. Denn er konnte nicht früher entstehen, bevor man nicht die Bedeutung, welche das Sittliche an sich selbst und dann insbesondere auch für das Christenthum hat, würdigen gelernt hatte. Grade wie eben dasselbe auch von dem religiös indifferentistischen Moralismus zu sagen ist. Insofern ist allerdings der ganze Katholicismus Pietismus*), als in ihm durchgängig das Sittliche als solches für nicht berechtigt gilt. Allein eben schon dieserhalb würde in ihm von dem Pietismus als einer besonderen, und zwar apokryphischen und krankhaften religiösen Richtung nicht die Rede sein können. Aber auch überhaupt nicht vom Pietismus kann in ihm die Rede sein, da es in ihm als solchem ein Bewußtsein um die christliche Berechtigung des Sittlichen als solchen und der Humanität überall gar nicht gibt, der eigentliche Pietismus aber eben auf der ausdrücklichen Opposition gegen dieses Bewußtsein beruht. Wollte man übrigens auch den Katholicismus wegen seiner ausschließenden Anerkennung des Religiösen rein als solchen für Pietismus gelten lassen, so müßte man doch hinzufügen, daß er bloß formaliter Pietismus sei, materialiter aber der grade Gegensatz desselben. Denn vermöge der durchgängigen Versinnlichung der christlichen Frömmigkeit im Katholicismus ist dieser, als

*) Aehnlich Schwegler, Nachapostol. Zeitalter, II., S. 227.

Pietismus betrachtet, ein durchaus versinnlichter und veräußerlichter, nie völlig mechanisirter und versteinerter, kurz ein ganz verweltlichter, eben damit aber ein materialiter antipietistischer Pietismus. Wenn infolge des allgemeinen Umschwungs des Geistes durch die Reformation allerdings theilweise auch in die katholische Welt das Bewußtsein um die sittliche Idee als solche eingedrungen ist, so hat doch die katholische Kirche selbst dasselbe nie anerkannt, sondern von ihm gar keine Notiz nehmend, es der Freiheit ihrer einzelnen Angehörigen anheimgegeben, wie sie sich zu demselben stellen wollen, und dabei in der Praxis dem religiös indifferentistischen Moralismus unbedenklich konnivirt. Diejenigen Katholiken aber, welche sich im vermeintlichen Interesse der Frömmigkeit in bewußte Opposition gegen die sittliche Idee setzen, und so allerdings die pietistische Richtung einschlagen, werden doch in ihrer Kirche auf einen Pietismus geführt, der ein wesentlich anderes Ansehen hat als der protestantische. Denn da im Katholicismus das Bloß religiöse durchweg die positive und objektive Form des Kirchlichen angenommen hat, so wird in ihm die Richtung auf die Frömmigkeit rein als solche bestimmt zur Richtung auf das Kirchliche, und so erhält sie einen entschieden objektiven Charakter, gegen den die Subjektivität des protestantischen Pietismus stark absticht Namentlich ist in der katholischen Kirche das Mönchsleben ein weiter Abzugskanal für die bei uns als pietistische auftretenden Bedürfnisse und Tendenzen. Wenn so der Pietismus eine eigenthümlich protestantische religiöse Krankheit ist, so ist er doch zugleich ein Zeichen der hohen geschichtlichen Stellung des Protestantismus. Was den Pietismus allein überwinden kann, ist die klare Einsicht in das wesentliche Verhältniß zwischen der Frömmigkeit und der Sittlichkeit; mit ihr fällt aber zugleich mit dem Pietismus auch der religiös indifferente Moralismus. So lange es an jener Einsicht, im Allgemeinen wenigstens, immer noch fehlt, sind beide unvermeidliche Krankheiten. Bei diesem Stande der Dinge ist es ganz natürlich, daß da, wo die Frömmigkeit lebendig wird, die Neigung zum Pietismus eintritt, da aber, wo die positive Idee der Sittlichkeit als solcher auflebt, die Neigung zum Moralismus oder religiösen Indifferentismus. Bei unseren gegenwärtigen Verhältnissen muß jeder Einzelne, der nicht in der Taufgnade verharrt (§. 769.),

wenn anders in ihm die Frömmigkeit zum Leben erwacht, in den Pietismus hineingerathen, da ja die religiöse Heiligung ihrem Begriffe selbst zufolge (§. 784.) in ihrem Beginne überwiegend religiöse Heiligung lediglich als solche ist. Aber ebenso bestimmt liegt es auch im Begriffe dieser Heiligung, daß sie, je weiter sie fortschreitet, desto vollständiger religiös=sittliche Heiligung wird. (Vgl. auch §. 563. 564.) Der Pietismus darf daher für das Individuum nur ein Durchgangspunkt sein, und erst dadurch, daß dasselbe sich in ihm bleibend fixirt, wird er tadelhaft. In unseren Tagen muß ihm, wo er in dem Individuum auftritt, um so mehr ein günstiges Vorurtheil zu gute kommen, als er zu dem allgemeinen Charakter der christlichen Religiosität der Gegenwart gehört, sofern diese in ihrer Entstehung bestimmt auf eine Reaktion gegen die unfromme moralistische Richtung der nächsten Vergangenheit zurückgeht. Denn auch die Dinge im Großen und Ganzen angesehen, ist die natürliche Form jeder Reaktion gegen die Unfrömmigkeit des Moralismus zunächst Pietismus. Aber es wird freilich Zeit, daß die Gegenwart bei sich darüber zur Klarheit komme, daß bei dem Pietismus nicht stehen geblieben werden darf, und daß er eine durchaus inadäquate Form des evangelischen Christenthums ist.*) Dieß um so mehr, je edlere und bewunderungswürdigere christliche Kräfte unserem Pietismus einwohnen. Denn in der That, die wärmste und beschämteste Bewunderung verdient die außerordentliche und aufopferungsvolle Thätigkeit des Pietismus für die christlich religiösen Interessen in allen Beziehungen, für die äußere und innere Mission, sein thatkräftiges Anliegen, die wahre, d. h. die christliche Frömmigkeit, ihr Heil und ihren Trost, an die ihrer so bedürftige Menschheit in ihrer ganzen Ausdehnung zu bringen, und insbesondere auch an die am meisten leidenden und von der

---

*) de Wette. Das Wesen des christl. Glaubens, S. 379.: „Die beste Art von Christen unter uns sind ohne Zweifel diejenigen, die man im gemeinen Leben Pietisten, Momiers, Methodisten nennt, die sich zu den Bibel-, Missionsgesellschaften und anderen frommen Vereinen halten, sich in besonderen Andachtsstunden versammeln, und fleißig in der Kirche und zu Hause der Andacht pflegen. Sie sind die besten Christen durch ihre Entschiedenheit, ihren Eifer und Ernst, und weil sie Gemeinschaft haben. Und doch haben wir mit Grund vieles an ihnen auszusetzen, und können sie nicht für wahre Jünger Christi halten."

politischen Gesellschaft am wenigsten beachteten Klassen, aus reiner innig theilnehmender religiöser Liebe.*)

Anm. 1. Dem ebenso unverantwortlichen als gedankenlosen Mißbrauch, der noch immer mit dem Namen „Pietismus" getrieben wird, soll natürlich das hier gesagte in keiner Weise zur Rechtfertigung dienen. Ueberdieß redet der Paragraph durchgängig von dem Pietismus in seiner ausgesprochenen Konsequenz, von den (sehr mannigfach abgestuften) empirischen Erscheinungen desselben gelten also die obigen Behauptungen in sehr verschiedenem Maße. In den wenigsten Fällen entwickeln sich in dem pietistischen Individuum die Konsequenzen des Pietismus mit einiger Vollständigkeit, besonders in einer Zeit wie die unserige, deren allgemeine Atmosphäre so durchaus antipietistisch ist.

Anm. 2. Es ist allerdings nicht unbegründet, wenn man dem jetzigen („modernen") Pietismus nachsagt, daß er einseitig an der ersten historischen Form des Protestantismus festhalte. Da nämlich der Pietismus grundsätzlich nichts wissen will von einer geschichtlichen Fortbildung des Christenthums, so hält er zähe über dem status quo desselben in seiner (des Pietismus) Entstehungsepoche. Dieß aber um so mehr, da die damalige Auffassung des Christenthums in ihrem einseitigen Supranaturalismus seiner eigenen Richtung grade auf eigenthümliche Weise entspricht.**) Wozu dann auch noch seine natürliche Neigung zum Orthodoxismus kommt.

§. 988. Hiernach bestimmt sich auch der rechte Religionseifer***) Denn eine tugendhafte Frömmigkeit kann es freilich nicht

---

*) S. die ebenso warme als gerechte Würdigung des Pietismus nach dieser Seite hin in dem Deutschen Protestantismus, S. 245—249.

**) Vgl. Der deutsche Protestantismus, S. 238 f.

***) Vgl. Reinhard, a. a. O., III., S. 805—809. Er definirt den „christlichen Religionseifer" als „die angestrengte Bemühung, dem echten Evangelio Jesu durch alle zweckmäßigen Mittel, die man in seiner Gewalt hat, immer mehr Einfluß auf Erden zu verschaffen." Nach Reinhard ist derselbe rein in seiner Quelle, denn er entspringt aus wahrer Liebe gegen Gott und Menschen, — frei von parteisüchtigem Interesse für die eigene besondere Konfession (Phil. 1, 12—18), — gewissenhaft in der Wahl seiner Mittel, — und bedient er sich auch der würdigen Mittel ohne alle Zudringlichkeit und beleidigende Anmaßung, mit aller Sanftmuth, ohne die Regeln der Klugheit aus dem Auge zu verlieren, und ohne verzagt und müde zu werden, wenn der Erfolg nicht sogleich seinen Wünschen entspricht.

ohne Religionseifer geben, d. h. nicht ohne das aufrichtige und thätige Anliegen, die wahre (christliche) Frömmigkeit, so weit es in dem Vermögen des Individuums steht, zu fördern, beides in der extensiven und in der intensiven Richtung. Allein ein wahrhaft pflichtmäßiger kann dieser Religionseifer nur sein, sofern er auf der Grundlage der richtigen Einsicht in das Verhältniß zwischen der Frömmigkeit und der Sittlichkeit, und zwar theils wie es an und für sich ist, theils wie es sich in dem jedesmaligen geschichtlichen Moment eigenthümlich stellt, ruht, und auf der Anerkenntniß, daß das Christenthum wesentlich nicht bloß Frömmigkeit ist, sondern Frömmigkeit und Sittlichkeit in ihrer absoluten Einheit.

§. 989. Endlich wird zur tugendhaften Frömmigkeit noch erfordert die tugendhafte Tüchtigkeit des Individuums zur kirchlichen Gemeinschaft, und zwar zu ihr wie sie jedesmal durch den grade gegebenen geschichtlichen Stand und Zustand der Kirche bedingt ist, d. h. die tugendhafte Kirchlichkeit. Indem die tugendhafte Kirchlichkeit angegebenermaßen die richtige Berücksichtigung der jedesmaligen Stellung der geschichtlichen Entwickelungsverhältnisse der christlichen Gemeinschaft wesentlich mit einschließt, so gehört es durchaus mit zur Gesundheit des lebendigen kirchlichen Gemeinsinns und Eifers, der gefordert werden muß, daß er sich innerhalb der Schranken des unter den jedesmal gegebenen geschichtlichen Umständen richtigen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat halte, und die Lebendigkeit des (tugendhaften) politischen Sinnes nicht abkühle, wohl aber sie religiös beseelen helfe. Der Gegensatz hiervon ist der Hierarchismus. Da die letzte Basis der Kirche der Kultus ist (§. 414.), und sich folglich das kirchliche Gemeinschaft halten ganz vorzugsweise durch die Theilnahme am Kultus bethätigt: so bewährt sich die tugendhafte Kirchlichkeit namentlich durch die Liebe zum Kultus und die aufrichtig freudige Antheilnahme an ihm. Die Kirchlichkeit kann immer nur Qualifikation für die Theilnahme an einer bestimmten besonderen (partikularen) Kirche sein, seitdem die christliche Kirche nur noch als eine Vielheit von konfessionell verschiedenen, ja sogar einander relativ entgegengesetzten christlichen Partikularkirchen besteht. Der Eifer für diese besondere Kirche ist aber ein tugendhafter nur wenn er die Stellung der letzteren in dem Ganzen der christlich-kirchlichen Gemeinschaft, ja

der christlichen Gemeinschaft überhaupt richtig würdigt, und sich durchdringt mit der Tendenz auf eine allgemeine Annäherung und liebevolle Verschwisterung der vielen von einander getrennten christlichen Partikularkirchen, jedoch ohne Synkretismus, vielmehr durch den Verkehr ihrer Glieder auf dem neutralen und ihnen allen gemeinsamen Gebiete der christlichen Sittlichkeit. Zwischen diesen beiden Tendenzen, der auf die eigene besondere Kirche und der auf das Ganze der kirchlichen und überhaupt der christlichen Gemeinschaft, kann es eine große Vielheit von Mischungsverhältnissen geben, welche alle tugendhaft sind, nach Maßgabe der Verschiedenheit theils der Individualitäten, theils der geschichtlichen Konstellationen; nur darf keine von beiden jemals ganz fehlen.*) Der Grad des konfessionellen Religionseifers kann demnach in Verschiedenen, ohne Beeinträchtigung ihrer Tugend, ein sehr verschiedener sein; aber er darf nach der einen Seite hin nie auf Null, d. h. bis zum konfessionellen Indifferentismus herabsinken, und nach der anderen Seite hin nie in Unduldsamkeit oder doch wenigstens Kälte gegen die übrigen Partikularkirchen ausarten. (Der Hierarchismus ist wesentlich intolerant.) Die tugend-

---

*) Vgl. Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 580.: „Müssen wir also sagen, Die Vollkommenheit eines jeden Mitgliedes einer Gemeinschaft der religiösen Darstellung ist der Religionseifer: so ist das nur in einer gewissen Beschränkung zu verstehen und vorzutragen, in der nämlich, daß der Religionseifer nur insofern rein ist, als er das wirkliche Verhältniß einer bestimmten kleinen Organisation zu ihrem Ganzen ausdrückt. Aber das bleibt ausgemacht, daß es verschiedene Gradationen desselben geben kann. Er erscheint größer, wenn er sich mehr auf das Interesse an der Partialkirche bezieht, muß aber auch immer auf das Interesse an der Einheit der ganzen Kirche bezogen werden, und beide Beziehungen müssen sich gegenseitig in den richtigen Schranken erhalten." Ferner Beil., S. 87.: „Die Anhänglichkeit an die Konfession ist nur Sektengeist, wenn das Bewußtsein der Einheit der Kirche dabei verloren geht. Das Leben in der Einheit der Kirche ist nur Indifferentismus, wenn die Anerkennung der Konfessionen in ihrem Gegensatze dadurch ausgeschlossen wird." (Vgl. S. 409. f.) „Wenn in der Kirche ein Gegensatz sich allmählich auflöst, ist das Leben geschwächt, und wir sehen dieß nur als einen Uebergang an zur Entwickelung eines Neuen. So gehört es auch zur religiösen Entwickelung des Einzelnen, den Gegensatz lebendig in sich zu tragen, weil er sonst nur im schwächeren Leben der Kirche lebt, zugleich aber auch über demselben zu stehen, indem er das Correspondirende beider Glieder und ihre gemeinsame Unterordnung anerkennt."

hafte Kirchlichkeit schließt insbesondere auch die Tüchtigkeit zur kirchenreformatorischen Wirksamkeit mit ein. Denn die Reformation kann in der Kirche nie völlig still stehen; nur dann aber kann sie regelmäßig verlaufen, wenn alle Glieder der Kirche an ihr den verhältnißmäßigen Antheil nehmen, nach Maßgabe theils ihrer kirchlichen Stellung, theils ihrer individuellen Begabung. Allerdings kann diese reformatorische Wirksamkeit unter Umständen für das Individuum pflichtmäßigerweise Veranlassung werden zum Austritt aus seiner besonderen Kirche, und da ohne Antheil an einer bestimmten Kirche Keiner seiner darf, so lange es noch einer Kirche bedarf, — zur Stiftung einer neuen kirchlichen Vergesellschaftung, — wobei die möglichst friedliche Ablösung der neu sich bildenden Gemeinschaft von der älteren, aus der sie ausscheidet, die Aufgabe ist. Aber auch ein Konfessionswechsel kann für das Individuum im Zusammenhange mit seinen kirchenreformatorischen Bestrebungen und überhaupt bei seiner Selbsterziehung zur tugendhaften Tüchtigkeit für die kirchliche Gemeinschaft pflichtmäßigerweise unumgänglich werden. Die Geburt und die Erziehung in einer bestimmten Partikularkirche darf nämlich für sich allein nicht darüber entscheiden, welcher Kirche wir anzugehören haben. Allerdings begründet es gegen dieselbe ebenso pflichtmäßigerweise als natürlich eine aufrichtige Pietät, zumal wenn wir in ihr und durch ihre Vermittelung und Hülfe wirklich Christum gefunden haben.*) Allein gesetzt, wir erkennen in ihr eine depravirende Auffassung der christlichen Frömmigkeit und des Christenthums überhaupt, oder wir fänden auch nur eine andere Kirche auf, in welcher wir eine wesentlich reinere und vollkommnere Auffassung derselben anerkennen müßten, so bliebe uns pflichtmäßigerweise nichts übrig als jene zu verlassen und uns dieser anzuschließen.**) Die Gleichgültigkeit

---

*) Vgl. Harleß, Chr. Ethik, S. 247.

**) Harleß, a. a. O., S. 251. f.: „Die kirchliche Genossenschaft wird, weit entfernt von Gleichgültigkeit gegen dieselbe, unmittelbares Gewissensanliegen dem Einzelnen werden, und es wird ihn die Mitgliedschaft einer bestehenden Kirche nicht ruhen lassen, wenn er in dem Bekenntniß einer anderen Kirche das treuere Bekenntniß erkannt hat; sondern es wird ihm Beharren bei der untreueren Kirche wider bessere Erkenntniß dem Abfall von Christo und von seiner Bekennerpflicht selbst gleichkommen."

dagegen, welcher Kirche wir angehören, müßte ja in jedem Fall pflichtwidrig sein. Allerdings werden wir schon durch die Geburt jeder einer besonderen Kirche zugetheilt; aber wir dürfen es nicht als etwas indifferentes betrachten, welche Kirche dieß ist, und müssen mit uns auf's ernstlichste darüber zu Rathe gehen, ob sie uns wirklich gewähren könne, was wir für unsere Frömmigkeit bedürfen.*) Zunächst lebt freilich Jeder lediglich deßhalb in seiner besonderen Kirche, weil er in ihr geboren ist. So lange wir noch unmündig sind, kann dieß nicht anders sein; daher ist es auch so lange sittlich völlig in der Ordnung. Allein in demselben Verhältniß, in welchem wir überhaupt mündig werden, sollen wir auch kirchlich mündig werden, d. h. auch in diesem Stücke uns klare Rechenschaft geben lernen, und demgemäß auf selbstständige Weise unseren Entschluß fassen. Was denn allerdings auch dadurch mitbedingt ist, daß wir von anderen Kirchen außer der unserigen eine genauere Kenntniß, wo möglich auch eine unmittelbare Anschauung erhalten.**) Unter diesem Verlaufe ihrer Entwickelung zur Selbstständigkeit kann nun allerdings unsere Frömmigkeit in entschiedenen Konflikt gerathen mit unserer heimathlichen Kirche, und von hier ab müssen wir das Recht haben, die Kirche zu wechseln, sobald unsere religiöse Entwickelung uns aus der unserigen heraus und über dieselbe hinausführt.***) Wo dieser Konflikt ein wirklicher ist, da

*) Vgl. Reinhard, a. a. O., V., S. 9. f.

**) Schleiermacher, Chr. Sitte, Beil., S. 156.: „Im Entstehen" (der Kirchentrennung) „kann derjenige ein gutes Gewissen haben, der die Trennung befördert (Luther), nur muß er sie nicht willkürlich gemacht haben; und derjenige, der sie zu hemmen sucht (Erasmus), nur muß er nicht das Unvollkommene als solches beschützen." (Vgl. S. 577. f.) „Diese Duplicität zieht sich auch in das Fortbestehen hin, und ihr Maximum ist, wenn einer in einer Partialkirche nur bleibt, weil er darin geboren und erzogen ist. Auch dieß ist statthaft, wenn a) keine Indifferenz gegen Christenthum überhaupt darin ist, und b) wenn ihm die Kenntniß des Unterschiedes nicht lebendig inwohnt. Daher ist auch Uebertritt sittlich möglich, wenn einer erst nach der Aufnahme die andere Kirche kennen lernt und von ihr ergriffen wird. Wer aber nach einem besonnenen Leben in einer Kirche erst zur anderen ausgeht, hat einmal unsittlich gehandelt." Vgl. unten Anm. 2.

***) Schleiermacher, Chr. Sitte, Beil., S. 42.: „Wenn aber ein Einzelner nur während der Entwickelung seines religiösen Gefühles im Allgemeinen einer bestimmten Sphäre angehört hat: so muß er das Recht haben, durch die

beschränkt er sich nicht auf einen bloßen Widerstreit unserer Individualität mit der unserer Kirche. Ein solcher ist vielmehr überhaupt nicht möglich. Denn sofern die verschiedenen Kirchen in der That verschiedene Individualitäten repräsentiren, sind diese große Kollektivindividualitäten, nämlich nationale; wer daher einer Kirche angehört, die in seinem Volke national geworden ist, der muß sich unzweifelhaft mit seiner Individualität in ihr zurecht finden können, wenn anders er den specifischen Entwickelungsstand seiner christlichen Frömmigkeit in ihr vorfindet. Eben auf der Differenz in der letzteren Beziehung beruht aber die Differenz der Kirchen, weßhalb sie auch immer zugleich, wiewohl in sehr verschiedenem Grade, Entgegengesetztheit ist. Diejenigen Kirchen, welche wirklich verschiedene sind, wie die griechisch-, die römisch-katholische und die protestantische, repräsentiren nichts geringeres als wesentlich verschiedene Entwickelungsstufen der christlichen Frömmigkeit, von denen der Natur der Sache nach jedesmal die höhere für denjenigen, der sie einnimmt, die niedere als eine überwundene und aufgehobene ausschließt. Wer auf der höheren angelangt ist, kann demnach ohne Unwahrheit und irgend eine Verläugnung der Wahrheit nicht länger in der Kirche verharren, der er durch die Geburt oder wodurch sonst immer angehört, wenn diese eine niedrigere Entwickelungsstufe der christlichen Frömmigkeit darstellt. Augenscheinlich könnte er ja jedenfalls nur unter der Bedingung in ihr bleiben, wenn sie ihm eine reformatorische Wirksamkeit auf sie selbst in seinem Sinne gestattete, und zwar eine öffentliche und ehrliche; eine solche kann aber die grundsätzlich auf der niederen Stufe zurückbleibende Kirche eben als solche schlechterdings keinem ihrer Mitglieder erlauben.*) Wenn also der Katholik

bestimmtere Entwickelung desselben in eine andere Sphäre geführt zu werden. Denn es geht in ihm selbst nur der nämliche Proceß vor, der mit allen vorging, welche aus dem ungeschiedenen Zustande des Ganzen bei Entwickelung zweier entgegengesetzter Sphären sich für die eine erklärten."

*) Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 211.: „Wenn es nun in dem Ganzen der christlichen Kirche einen Ort gibt, wo das schon völlig organisirt ist, was in dem anderen erst als Opposition auftritt: was ist denn da das Richtige? Denken wir uns z. B. in der katholischen Kirche einen Einzelnen, der dieselbe Ueberzeugung hat als die evangelische Kirche, und auch darum weiß, daß seine Ueberzeugung schon in der evangelischen Kirche realisirt ist: so hat

sich zur Stufe der evangelischen Frömmigkeit erhebt, so ist es einfach seine Pflicht, aus seiner Kirche aus und in die evangelische einzutreten; denn in dieser letzteren sieht er ja eine kirchliche Gemeinschaft, wie er sie jetzt grade bedarf für seine Frömmigkeit, sich dargeboten. Ein Hinübertritt aus einer Kirche, welche eine höhere Entwickelungsstufe der christlichen Frömmigkeit repräsentirt, in eine andere, die einer niedrigeren religiösen Entwickelungsstufe korrespondirt, müßte pflichtwidrig sein als ein ausdrücklicher Rückschritt in der Frömmigkeit. Der Uebertritt aus dem Protestantismus zum Katholicismus läßt sich daher nur unter der Voraussetzung eines Verfalls des ersteren rechtfertigen, durch den derselbe völlig unkenntlich geworden wäre. Ein ganz anderer Fall ist es dagegen, wenn wir in unserer Partikularkirche Mißstände bemerken, die nur Unwesentliches betreffen oder auf bloßen Mißbräuchen beruhen, ohne daß unser Vertrauen zu ihrem allgemeinen Princip erschüttert wird. Diese Entdeckung kann unseren Austritt nicht motiviren; sie verpflichtet uns nur einerseits zu der sorgsamsten Vorsicht gegen die schädlichen Einflüsse, welche jene Fehler und Mängel der kirchlichen Organisation und Praxis auf unsere Frömmigkeit haben können, und andererseits zur ernsten und klugen Bemühung um die Abstellung und Verbesserung derselben.*) Unter allen Umständen ist bei der Beurtheilung des Konfessionswechsels in sittlicher

---

er zwei Wege vor sich. Denn er könnte die katholische Kirche verlassen und in die evangelische eintreten, er könnte aber auch sagen Ich will es ebenso machen wie die Reformatoren, die aus ihrer eigenen Kirche ein Ganzes zu gewinnen suchten. Was soll er thun? Jedes Handeln muß suchen, ein organisches zu werden. Wenn also in der evangelischen Kirche kein auf die katholische Kirche gerichtetes Handeln bestände: so wäre es die Pflicht jenes Katholiken, in seiner Kirche zu bleiben, um auf sie zu wirken. Von der anderen Seite steht fest, daß jedes reformatorische Handeln den Charakter der Oeffentlichkeit haben muß, denn ohne das könnte es nicht auf das Ganze gerichtet sein. Wenn also die katholische Kirche ein öffentlich hervortretendes reformatorisches Handeln ihrer Glieder duldete: so wären diese auch verpflichtet, ihre Ueberzeugung auf sittliche Weise in ihrer Kirche geltend zu machen. Sie duldet es aber nicht; ihre Mitglieder sind also von dieser Seite, wenn sie zur Ueberzeugung der Evangelischen gelangen, nicht gebunden, so daß sie gar nicht in die sonst üble Lage kommen, sich aller Theilnahme am Kultus entziehen zu müssen, weil sie doch an dem bestehenden nicht wahren Antheil nehmen können."

*) Vgl. Reinhard, a. a. O., V., S. 9. f.

Beziehung in dem einzelnen Falle die höchste Behutsamkeit nöthig. Denn ohne die genaueste Kenntniß der individuellsten Verhältnisse und Momente muß man hierbei unvermeidlich fehlgreifen.*) Je weiter die geschichtliche Entwickelung in der christlichen Welt vorschreitet, und je mehr daher die Kirche, hinter den Staat zurücktretend, aufhört, die alleinige oder doch die hauptsächliche Sphäre der christlichen Gemeinschaft zu sein, desto seltener müssen natürlich die Fälle werden, in denen, der Konfessionswechsel dem Individuum mit unmittelbarer Dringlichkeit nahe tritt. Denn in demselben Maße wird die christliche Gemeinschaft, ja selbst die Gemeinschaft der christlichen Frömmigkeit (nur freilich nicht rein als solcher, sondern an der christlichen Sittlichkeit), in geringerem Grade durch die kirchliche Gemeinschaft bedingt, und es kann daher das Zurückbleiben desjenigen, dessen christliche Frömmigkeit in ihrer Entwickelung den Standpunkt seiner Kirche überschritten hat, in eben dieser Kirche nur den Sinn haben, daß er für seine christliche Frömmigkeit überhaupt nur ein Minimum von kirchlich-christlicher Gemeinschaft bedürfe, und sich dafür desto stärker an die nicht-kirchliche christliche Gemeinschaft halte. Indeß auch dann muß doch dieser Sinn unseres Zurückbleibens jedenfalls ausdrücklich kund gegeben werden; und selbst, wenn dieß geschieht, involvirt doch ein solches Verhalten immer einen kirchlichen Indifferentismus, insbesondere auch einen Indifferentismus in Betreff der Theilnahme am Kultus, der um so unbedenklicher zu mißbilligen ist, da er mehr oder minder auf religiösen Indifferentismus als seine Quelle zurückgeht. Ueberdieß kann die Einhaltung einer solchen Maxime die ruhige Abwickelung der kirchlichen Verhältnisse, die unter der bezeichneten geschichtlichen Konstellation ohnehin mit so vielen Hindernissen zu kämpfen hat, nur noch mehr erschweren und verwirren. In demselben Maße, in welchem jener Fortschritt der ge-

*) Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 583.: „Auf eine allgemeine Weise ist also über die Sittlichkeit der Fälle dieser Art nicht zu entscheiden, sondern nur über jeden Fall besonders, und nur aus der genauesten persönlichen Bekanntschaft mit dem, dessen Verfahren beurtheilt werden soll. Wo das aus dem Auge gelassen wird, wird oft getadelt, der gelobt werden sollte, und umgekehrt; oder Billigung und Tadel werden doch nicht auf das bezogen, worauf sie zu beziehen sind. Es wird z. B. so mancher des Uebertritts wegen getadelt, der nur getadelt werden sollte, weil er nicht längst übergetreten ist."

schichtlichen Entwickelung des Christenthums hervortritt, wird aber freilich auch überhaupt die tugendhafte Tüchtigkeit für die kirchliche Gemeinschaft immer schwieriger. Denn es nimmt damit die Versuchung immer mehr überhand, entweder in kühle Gleichgültigkeit gegen die Kirche oder in eine beschränkte und blinde Leidenschaftlichkeit für sie zu verfallen, welche beide gleich fern bleiben müssen von dem wahrhaft Kirchlichen. Den direkten Gegensatz zur tugendhaften Tüchtigkeit für die kirchliche Gemeinschaft bildet die Unkirchlichkeit, in ihrer ausgesprochenen Entschiedenheit der Separatismus*), der entweder der indifferentistische ist, der seiner Natur nach keine eigentlich positive Opposition gegen die Kirche macht, — oder der eigentlich oppositionelle, der pietistische. Zu jenem steigert sich die Unkirchlichkeit bei abnormem Zurückbleiben des Interesses für die Frömmigkeit überhaupt, zu diesem bei abnormer Stärke der Richtung des religiösen Interesses auf die Frömmigkeit rein als solche. Der pietistische Separatismus hat die Anlage dazu, schwärmerisch und fanatisch zu werden, weßhalb er für die Kirche besonders gefährlich ist; an sich aber sind beide Formen des Separatismus gleich entschiedene Krankheiten der kirchlichen Gemeinschaft und der Frömmigkeit selbst. Es gibt aber auch einen fälschlich so genannten Separatismus, der nur der frisch erwachende Trieb zu neuen kirchlichen Bildungen ist, entweder ein eigentlich reformatorischer oder der Trieb zu specielleren Individualisirungen des kirchlichen Lebens innerhalb der Kirche selbst, welche freilich mit dieser auf vorübergehende Weise in Konflikt gerathen können.

Anm. 1. Ueber die Abgestuftheit des konfessionellen kirchlichen Eifers als eine sittlich wohl berechtigte sind die Aeußerungen Schleiermachers zu vergleichen, Die chr. Sitte, S. 578.: „Unbeschadet der christlichen Sittlichkeit wird der Eifer für die individuelle Organisation ein sehr verschiedener sein können, in dem einen ein sehr mächtiger, in dem anderen ein sehr zurücktretender, ohne daß man Ursache hätte, den einen ohne weiteres zu verdammen oder den anderen ohne weiteres zu loben. Einer wird daher auch sagen können, Wenn einmal eine Zeit käme, wo die individuellen Organisationen sich wieder unter

*) S. über denselben die gediegene Erörterung von Nitzsch, Prakt. Theol. I., S. 197—200. 472—475.

einander mischen wollten, so würde ich das begünstigen; ein anderer, Käme eine solche Zeit, ich würde darauf bedacht sein müssen, das Zusammenfließen zu hindern und die gegenwärtige Trennung zu erhalten. Aber die letzte Ansicht darf sich nicht bis zu einer absoluten Behauptung erheben; denn das Eigenthümliche, das innerhalb eines größeren Ganzen entstanden ist, kann auch wieder vergehen. Und die andere auch nicht; sie darf nicht so dargestellt werden, Ich bin jetzt schon meiner Gesinnung nach darin begriffen, die Wiedervereinigung zu bewirken, ich bin nur äußerlich daran gehindert. Denn so wie die individuelle Organisation ein Recht hat, zu entstehen: so hat sie auch ein Recht, ihre Zeit auszuleben, und das darf ihr nicht verkürzt werden. Beide Ansichten sind nothwendig. Die eine repräsentirt auf eine stärkere Weise das individuelle Princip, die andere das sich selbst gleichbleibende Leben des Ganzen." Deßgleichen S. 579.: „In jeder Partialkirche kann der Eifer für dieselbe als solche in den Einzelnen sehr verschieden sein, ohne daß ihnen deßhalb ein Vorwurf zu machen wäre."

Anm. 2. Die allerdings wichtigen Bedenken gegen jeden Konfessionswechsel überhaupt stellt v. Ammon, a. a. O., II., 1, S. 285—294., zusammen. Doch erkennt er (S. 294—297.) selbst an, daß in einzelnen Fällen der Konfessionswechsel zur Pflicht werden kann. Ueber den Grundsatz, daß man in der Kirche bleiben solle, in der man geboren ist, vgl. die eindringenden Bemerkungen Schleiermacher's, Chr. Sitte, S. 581—583.: „Man hört oft die Behauptung, der Einzelne gehört seiner bestimmten Religionsgesellschaft an durch die Geburt, und es ist Unrecht, wenn er sie verläßt. Wäre er also in einer anderen geboren: so dürfte er sie eben so wenig verlassen. Hier sehen wir eine Mischung von Indifferentismus und Religionseifer, und beide scheinen, von der einen Seite angesehen, falsch zu sein, der Religionseifer nämlich, weil er nur auf einem äußeren Grunde beruht, der Indifferentismus, weil er gar nicht beruht auf dem Verhältnisse der untergeordneten Organisation zur ganzen Kirche. Und insofern ist diese Maxime allerdings zu tadeln. Aber man muß dann auch beide Glieder gleichmäßig tadeln, und sagen, Wenn einer, der protestantisch geboren ist, sagt, Wäre ich katholisch geboren: so wäre ich mit demselben Eifer katholisch als ich jetzt protestantisch bin: so ist sein Eifer so verwerflich als sein Indifferentismus; er ist eigentlich gar kein Protestant. Von der anderen Seite angesehen, scheint sich die Sache anders zu stellen. Nicht alle nämlich

können gleichmäßig thätig sein in dem Momente, in welchem eine individuelle Organisation entsteht; also können auch nicht alle gleichmäßig theilnehmen an der theilenden Bildung. Folglich müssen wir auch zugeben, daß in einer Religionsgesellschaft der Eifer in verschiedenen Gliedern sehr verschieden sein kann, ohne daß der getadelt werden könnte, in welchem er nur gering ist, vorausgesetzt, daß dieses sittlich motivirt ist, d. h. also wenn das Individuelle seiner Kirche seiner ganzen Stellung gemäß schwächer in ihm ausgebildet ist. Je mehr die Ueberzeugung schwach ist und doch eine Entscheidung gefaßt werden muß, desto mehr müssen äußere Gründe zu Hülfe genommen werden. Sagt also Jemand, Ich bleibe protestantisch, weil ich innerhalb der protestantischen Kirche geboren bin; wäre ich aber innerhalb der katholischen Kirche geboren, so würde ich katholisch bleiben, wie ich jetzt protestantisch bleibe: so gibt er zu erkennen, daß er gar keine Entscheidungsgründe in sich habe, sondern sich lediglich durch äußere bestimmen lasse, weil einmal eine Bestimmung nöthig sei. Und je mehr klar ist, daß eine starke Ueberzeugung zugleich eine größere Kenntniß von der Eigenthümlichkeit beider Kirchen erfordert, und diese nicht denkbar ist ohne die Kenntniß des geschichtlichen Lebens derselben: desto begreiflicher ist auch, daß in jeder Kirche immer Viele in dem Falle sein werden, von äußeren Gründen bestimmt zu sein, wenn gleich nur Wenige sich dessen bewußt und geneigt sein werden, es zuzugeben. Wenn nun diese Eifer zeigen, so ist derselbe freilich jedenfalls ein falscher, weil er nicht sittlich motivirt ist; aber auch das ist deutlich, daß es Lagen im menschlichen Leben geben kann, wo der Indifferentismus gegen die individuelle Organisation, der in dem beschriebenen Zustande zu Tage liegt, ein ganz natürlicher ist und in dem Maße keinen Tadel verdient, als er nicht von einem Indifferentismus gegen das Christenthum überhaupt tingirt ist. Worauf kommt es denn hierbei eigentlich an? Wo Mitglieder beider Kirchen in demselben Raume neben einander sind, da kann jeder von dem eigentlichen Sein und Leben derselben eine Anschauung gewinnen, und sich ein Urtheil darüber bilden, in welchem Grade er von jeder angezogen wird oder abgestoßen. Ist das aber nicht der Fall, so hat auch der Einzelne, der von der geschichtlichen Kenntniß ausgeschlossen ist, keine Gelegenheit, zu einer anschaulichen Kenntniß vom Wesen und der Art zu sein der anderen Kirche zu gelangen. Er muß also fühlen, daß sein Bleiben in der einen nur in der Unkenntniß von der anderen beruht; er kann folglich auch sagen, Wäre ich in der anderen mit derselben Un-

kenntniß von meiner jetzigen: so würde ich in jener auf dieselbe Weise bleiben, wie jetzt in dieser. Wer aber in jenem anderen Falle ist, daß er das Wesen und die Art zu sein der anderen Kirche anschauen kann, der ist sittlich verpflichtet, sich hinlängliche Kenntniß von derselben zu erwerben, um eine Ueberzeugung darüber zu gewinnen, in welchem Grade das individuelle Princip seiner Kirche mächtig in ihm ist, und ob und in welchem Maße er sich der anderen Form nähert. Hieraus wird zugleich deutlich, daß und unter welchen Umständen der Uebertritt aus einer individuellen Organisation in eine andere sittlich möglich ist. Denn ist Jemand, der seiner eigenthümlichen Natur nach einer bestimmten Form angehört, in einer anderen erzogen und in diese aufgenommen, ehe er von jener eine anschauliche Kenntniß hatte: so ist es ihm nicht zu verargen, wenn er übertritt, sobald er zu klarem Bewußtsein und zu sicherer Ueberzeugung darüber gelangt ist. Anders aber ist es, wenn einer zu einer anderen Kirchengemeinschaft übertritt, nachdem er sie längst gekannt und dem ohnerachtet in der ihm ursprünglichen auf besonnene Weise gelebt hat. Denn dann ist offenbar eins von beiden unsittlich, entweder das, daß er so lange in derselben geblieben ist, oder das, daß er zur anderen übertritt." Vgl. auch die oben mitgetheilte Stelle: Beil., S. 156.

Anm. 3. In der Beurtheilung des Verhältnisses zwischen den konfessionell verschiedenen christlichen Partikularkirchen gehen wir entschieden mit Schleiermacher auseinander. Ihm sind diese verschiedenen christlichen Konfessionskirchen bloß verschiedene Individualisirungen des Christenthumes, unter die sich die Einzelnen nach Maßgabe des eigenthümlichen Grundtypus ihrer Individualität zu vertheilen haben. Sie sind ihm demgemäß auch alle — und zwar nicht etwa bloß jede für einen bestimmten geschichtlichen Zeitabschnitt — wohlberechtigt. Die natürliche Folge davon ist dann, daß namentlich der Katholicismus und der Protestantismus völlig auf den gleichen Fuß behandelt werden. S. besonders Christ. Sitte, S. 212. Dem müssen wir entschieden widersprechen. Nur innerhalb des Protestantismus erkennen auch wir eine Vielheit verschiedener Individualisirungen derselben geschichtlichen Entwickelungsstufe des Christenthumes an.*) Aber auch nur im Protestantismus ist ein solches Auseinandergehen der Kirche in eine Mehrheit von Individualitäten, die in

*) Weiter will wohl auch Tholuck nicht gehen: Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit, I., S. 152. f.

letzter Beziehung Volksindividualitäten sind, möglich, eben weil in ihm die Kirche schon gebrochen und von dem an sich sittlichen oder politischen Princip zurückgedrängt ist. Die Unhaltbarkeit der Vorstellung Schleiermacher's verräth sich auch darin, daß er bei sich über das Princip jener vielen angeblichen Individualisirungen des Christenthumes nicht zur Klarheit kommen konnte. Der Herausgeber seiner „Christlichen Sitte" bemerkt sehr richtig (S. 589.): „Schleiermacher hat immer den Gegensatz des universellen und des individuellen als konstituirend aufgefaßt und durchgeführt, aber er hat ihn nicht immer zu begründen versucht, sondern oft nur als einen gegebenen angenommen und behandelt, und auch wenn er ihn zu begründen unternommen hat, ist er im Schwanken darüber geblieben, ob das individuelle mehr nur in der menschlichen Natur zu suchen sei, so daß der christliche Geist, als überall und immer derselbige, es nur zu heiligen habe und zu durchdringen, oder mehr in dem christlichen Geiste selbst, so daß es auch diesem wesentlich sei, sich abgesehen von allen natürlichen Differenzen in verschiedenen individuellen Formationen darzustellen. Am meisten entgegengesetzt sind sich in dieser Beziehung die Vorlesungen $18^{22}/_{23}$ und $18^{24}/_{25}$ (s. oben Allg. Einleit. S. 55—68.)." *) Wenn man freilich von der Voraussetzung ausgeht, daß das Christenthum seine wirkliche Realisirung in der Kirche habe, so muß einem bei der gegenwärtigen Lage der Dinge die Schleiermachersche Ansicht sehr nahe treten.

Anm. 4. Ueber den Separatismus entnehmen wir aus Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 402. u. 403. folgende Bemerkungen: „Die Unzufriedenheit mit dem Bestehenden in der Kirche kann niemals mit Recht so allgemein sein, daß sie zu einer Absonderung von ihr berechtigte: sie fordert den Besonnenen und Rechtschaffenen immer nur zum Streben auf, zu seiner Verbesserung mitzuwirken. Es liegen in dem Separatismus aber immer hochmüthige Meinungen und Plane. — — Uebrigens ist es gewiß, daß der Separatismus immer in dem kleinen Kreise, in welchen er sich retten will aus der verdorbenen Kirche, alle die Mängel wieder findet, welche ihm dort verhaßt waren, und noch Vieles mehr von Menschlichkeiten, was entweder unzertrennlich ist von solchen Vereinen, oder wozu die Kleinheit, und vielleicht auch die Verborgenheit desselben so leicht veranlaßt oder förderlich ist." Natürlich gilt dieß alles nur von

---

*) >Vgl. auch Erziehungslehre, S. 708 f.<

dem von uns sogenannten pietistischen Separatismus; denn der indifferentistische hält sich lediglich fern von der Kirche, ohne selbst kleine kirchliche Vereine zu bilden. Er findet die Befriedigung seines Gemeinschaftsbedürfnisses schon in der an sich sittlichen Gemeinschaft vollständig.

§. 990. Das reinigende Verfahren bei der Selbsterziehung zu tugendhafter Frömmigkeit geht ganz im Allgemeinen auf die vollständige Ausscheidung alles deßjenigen in dem Individuum, was es von Gott trennt (§. 476. 500.) und zum Gegenstande des göttlichen Zorns macht (§. 478.), mithin aller Unheiligkeit (Profanität, §. 482.), also auf die vollständige Aufhebung theils aller Entfremdung von Gott, theils aller feindseligen Opposition wider Gott (§. 466.) in ihm. Mehr im Einzelnen kommt es hierbei von der einen Seite betrachtet an auf die Reinigung des religiösen Gefühles von allem Schuldgefühle, des religiösen Sinnes von aller Scheu vor Gott, des Gewissens von allem bösen (und stumpfen) Gewissen (von allen Gewissensbissen und allem Gewissensschlafe) und der göttlichen Mitthätigkeit von allem religiösen Unvermögen (§. 475.). Von einer anderen Seite her ist die Aufgabe die vollständige Reinigung des Individuums von allen in ihm vorhandenen Formen der natürlichen religiösen Depravation, folglich einmal von aller bloß negativen Unfrömmigkeit, theils als religiöser Schwäche, und zwar Beides als religiöser Stumpfheit und als religiöser Trägheit, theils als religiöser böser Lust, und zwar Beides als Aberglauben und als Theurgie, theils endlich als religiöser Sucht, und zwar Beides, als Schwärmerei und als Fanatismus (§. 495.), — und für's andere von aller positiven Unfrömmigkeit, wiederum theils als irreligiöser böser Lust, und zwar Beides als Unglaube und als Gottesvergessenheit, theils als irreligiöser Sucht, und zwar Beides als Gottesverläugnung und als Gottesverachtung (§. 496.). Wiederum nach einer anderen Seite hin handelt es sich dabei um die Ausreinigung des Individuums theils von aller Charismenlosigkeit einerseits und falschen Charismenhaftigkeit andererseits, theils von aller Gottesbegeisterungslosigkeit einerseits und falschen Gottbegeistertheit andererseits. Noch nach einer anderen Seite hin kommt es dabei an auf die vollständige Aufhebung des (allezeit nur relativen) Auseinanderfallens der Frömmigkeit und der Sittlichkeit

in dem Individuum, Beides ihrer Richtung und ihrem Umfange nach (§. 477. 501.), und im Zusammenhange damit auf die vollständige Ausreinigung desselben von allem Moralismus oder religiösen Indifferentismus, von allem Pietismus, von allem Hierarchismus und von aller Unkirchlichkeit oder resp. allem Separatismus (§. 987—989.). Oder alles zusammengefaßt geht das reinigende Verfahren auf die vollständige Ausreinigung des Individuums einerseits von aller Irreligiosität, und zwar in ihren vier Hauptformen: der Frivolität*), der Ungläubigkeit, der Gewissenlosigkeit und der Frevelhaftigkeit, — und andererseits von aller falschen Frömmigkeit, und zwar wiederum in ihren vier Hauptformen: der Andächtelei, dem Orthodoxismus, der Gewissenspeinlichkeit und der Scheinheiligkeit (§. 680. 724.), — so wie auch von aller Unerbaulichkeit oder resp. Aergerlichkeit (§. 720.). In irgend einem Maße, wenn gleich in einem unendlich verschiedenen abgestuften, finden sich bei Jedem alle diese mannigfaltigen Mängel und Verderbnisse der Frömmigkeit, und von ihnen allen hat daher Jeder sich durch seine Selbsterziehung auszureinigen. Das ausbildende Verfahren geht auf die vollständige Hervorbildung der tugendhaften Frömmigkeit in dem Individuum in ihren vier Hauptformen: der Demuth (devotio, — welche die Andächtigkeit mit einschließt), der Gläubigkeit, der Gewissenhaftigkeit und der Folgsamkeit gegen Gott (§. 651.), — so wie auch der Erbaulichkeit (§. 647.). Bei der Hervorbildung jener vier religiösen Haupttugenden kommt es zugleich wesentlich auf ihre vollständige Ineinsbildung an, so daß sie sich je länger desto vollständiger gegenseitig durchdringen. Die Ausbildung dieser Tugenden kann nur mittelst der Ausbildung des religiösen Gefühles, des religiösen Sinnes, des Gewissens und der göttlichen Mitthätigkeit geschehen. Denn die Demuth ist ja eben die Virtuosität des religiösen Gefühles, die tugendhafte Tüchtigkeit für das Andächtigsein und Kontempliren, — die Gläubigkeit, die Virtuosität des

---

*) Fichte, Grundzüge des gegenw. Zeitalters, S. 250. (B. VII. d. S. W.): „Leichtsinn und Frivolität — und zwar je höher sie steigen, desto mehr — sind untrügliche Kennzeichen, daß im Innern des Herzens etwas ist, das nagt, und welchem man gern entfliehen möchte, und sie sind grade dadurch unverwerfliche Beweise, daß die edlere Natur in diesen noch nicht ausgestorben."

religiösen Sinnes, die tugendhafte Tüchtigkeit für das Theosophiren und Weissagen, — die Gewissenhaftigkeit die Virtuosität des Gewissens, die tugendhafte Tüchtigkeit für das Beten und Seligsein — und die Folgsamkeit gegen Gott die Virtuosität der göttlichen Mitthätigkeit, die tugendhafte Tüchtigkeit für das Heiligen und religiöse Verdienen.

XVI.

§. 991. Zu allen diesen besonderen Selbstpflichten kommt noch, sofern die Tugend lediglich nach ihrer formalen Seite in's Auge gefaßt wird, wo sie dann der tugendhafte Charakter ist (§. 629—634.), die Pflicht des Individuums hinzu, sich selbst zum vollendeten tugendhaften Charakter zu erziehen. Diese Selbstpflicht ist die Selbstpflicht überhaupt in ihrer rein abstrakten Fassung. Sie ist nicht sowohl eine einzelne besondere Selbstpflicht als vielmehr der Inbegriff aller besonderen Selbstpflichten rein formal ausgedrückt. Eben dieß ist diejenige Selbstpflicht, welche an sich und für sich allein betrachtet asketischer Natur ist, und es sind daher in dieser Beziehung auf sie die obigen Cautelen (§. 861. ff.) schlechterdings nothwendig.

§. 992. Da der tugendhafte Charakter nichts anderes ist als die Individualität des Individuums, wie sie von diesem selbst in normaler Weise sittlich gesetzt ist durch seine Persönlichkeit, also wie sie durch sein eigenes selbstbewußtes und selbstthätiges Handeln bestimmt, kurz wie sie das Werk seiner eigenen Selbstbestimmung ist (§. 629.): so kommt es bei der Selbsterziehung des Individuums zum vollendeten tugendhaften Charakter in letzter Beziehung auf die richtige sittliche Behandlung und Bearbeitung der Individualität an. Und da die kausale Basis der Individualität das Naturell und näher das Temperament ist, mithin der Charakter in seiner Eigenthümlichkeit wesentlich durch diese bedingt ist (§. 632.): so wird dazu vor allem die richtige sittliche Bearbeitung des Naturells und des Temperamentes erfordert. Und zwar in beiden Weisen, nicht bloß in der ausbildenden, sondern auch in der reinigenden. Denn da die abnorme sittliche Entwickelung eben als abnorme zugleich in irgend einem Maße eine Verkehrung der ursprünglichen Naturanlage zum Charakter ist, so

ist die Hervorbildung des vollendet tugendhaften Charakters wesentlich mitbedingt durch die Wiederzurückführung des widernatürlich verstimmten Naturells und Temperamentes auf seine ursprüngliche Stimmung. Nichts wäre demnach verkehrter als ein „geniales" Sich gehen lassen.*) (Vgl. §. 781.) Die Gefahr hierbei wäre um so größer, da in Jedem leider mit dem, was in ihm das Beste ist, grade seine schwachen Seiten auf's engste zusammenhangen, und zwar schon der natürlichen Anlage nach; denn jedes Temperament führt wie die bestimmte Disposition zu gewissen Tugenden, so auch die zu gewissen Untugenden mit sich.**) Da ist denn die Sache der Selbsterziehung zugleich und in Einem jene zu kultiviren und diese zu unterdrücken. Die sog. Temperamentstugenden sind daher noch gar keine wirklichen Tugenden, sondern nur erst natürliche Anlagen zu solchen, zugleich aber auch zu den ihnen verwandten Untugenden.***) Dasselbe gilt von dem „guten Herzen" oder der natürlichen Gutartigkeit.†) Es ist eine natürliche sinnliche Prädisposition zur Liebe, und so freilich eine nicht genug zu schätzende Mitgift für unseren sittlichen Haushalt; aber

---

*) Vgl. J. Müller, Die chr. Lehre von der Sünde, I., S. 26—28. (2. A.) Vortrefflich heißt es hier: „Dem allgemeinen, überall gleichen Ansehen und der heiligen Nothwendigkeit des sittlichen Gesetzes gegenüber macht der Mensch im Bösen ein Princip des subjektiven Beliebens und der schrankenlosen Willkür geltend. Auch wird diese Willkür dadurch um nichts besser, daß sie sich gelegentlich hinter die Prätensionen einer moralischen Genialität versteckt, welche gleichsam ein Ausnahmegesetz und einen privilegirten sittlichen Gerichtszustand für sich in Anspruch nimmt. Nicht aus einer starken Gesinnung, sondern aus einer schwächlichen Vergötterung der bloßen Kraft entspringt jene Forderung, die in unseren Tagen oft an das sittliche Gesetz gestellt wird, es solle bescheiden zurücktreten vor der unbeschränkten Berechtigung gewaltiger Naturen, mächtiger Leidenschaften, verwickelter geschichtlicher Verhältnisse. Das ist wahre Stärke, dem ungestümen Drange der eigenen Natur und der Verhältnisse zum Trotze den Willen unter das erkannte Pflichtgebot zu beugen. Man thut dem Menschen wahrlich eine schlechte Ehre an, wenn er in letzter Instanz derselben Regel folgen soll, die in dem Zusammenstoße der Naturgewalten entscheidet, dem Rechte des Stärkeren."

**) Vgl. Flatt, a. a. O., S. 735., Hirscher, a. a. O., I., S. 257. f.

***) Schwarz, a. a. O., II., S. 295.: „Die sogenannte Temperamentstugend verdient erst ihren Namen, wenn sie in der Begleitung aller andern Tugenden erscheint." In der That eine sehr sachgemäße Probe.

†) Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 223., Beil., S. 115.

sich selbst überlassen, degenerirt es wie alle sittlichen Anlagen, und wird die fruchtbare Mutter eigenthümlicher Untugenden.*)

Anm. Ueber das „gute Herz" vgl. Reinhard, a. a. O., II., S. 74. f. Er schreibt hier: „Eine natürliche Anlage zur Menschenliebe ist das sog. gute Herz. So nennt man die natürliche Empfindsamkeit, nach welcher man von den Zuständen Anderer leicht gerührt und zu einer Lebhaftigkeit hingerissen wird, die mehr thut und wagt als die kalte Ueberzeugung rathsam finden würde. An sich betrachtet ist diese Eigenschaft kein Verdienst (!), weil sie fast ganz von der Organisation und dem Alter des Körpers abhängt, und daher etwas Unwillkürliches ist. Eben dieser Reizbarkeit wegen kann das gute Herz auch leicht in die gröbsten Laster gerathen, in einen Mangel an Charakter und Selbstständigkeit ausarten und von der Bosheit Anderer auf das Schändlichste gemißbraucht werden. Zu einer desto größeren Vollkommenheit kann es sich aber auch bilden, desto reicher kann es an guten und großmüthigen Handlungen werden, wenn die Bewegungen desselben unter einer immerwährenden Aufsicht der Vernunft stehen, nach festen Grundsätzen sich richten, und zu einer wahren christlichen Menschenliebe veredelt werden." S. auch ebendas. S. 441. f. Hier wird das gute Herz beschrieben als „eine Disposition zum Wohlwollen, die ihren Grund gemeiniglich in der Beschaffenheit des Körpers, in der Mischung des Blutes und in dem zarten Gewebe der Nerven zu haben pflegt." (S. 441.) Dann wird sehr richtig hinzugesetzt: „Man mißbraucht diesen Ausdruck, wenn man ihn von der Schwachheit träger und unthätiger Menschen sagt, die keinen eigenen Willen haben, und entweder ihres blöden Verstandes oder der Schwerfälligkeit ihres Körpers wegen gern Jedermann nachgeben und sich alles gefallen lassen; oder wenn man die Benennung des guten Herzens den Fehlern der Weichlichkeit und Empfindelei beilegt." (S. 441. f.) Endlich: „Für Jeden, der es" (das gute Herz) „besitzt, ist es Pflicht, es sorgfältig zu bilden." (S. 442.)

§. 993. Indem so die Selbsterziehung zum tugendhaften Charakter die tugendhafte sittliche Bearbeitung der natürlichen Individualität

---

*) Schwarz, a. a. O., II., S. 52.: „Es ist nur eine verfeinerte Art, es mit sich leicht zu nehmen, wenn sich ein gutes Herz, eine sog. schöne Seele, ein gebildetes sittliches Gefühl so gehen läßt. Grade da soll man sich am meisten mißtrauen, wo man sich so recht edelsinnig und rein vorkommt. Der himmlische Sinn, wo er wirklich ist, sucht sich fortwährend zu reinigen."

des Individuums ist, ist sie wesentlich durch diese gebunden (vgl. §. 632.). Der Einzelne darf sich keinen anderen Charakter (und wenn er an sich der vortrefflichste wäre) anerziehen als den in seiner natürlichen Individualität ausdrücklich angelegten; er soll aber auch diesen vollständig heraus entwickeln aus der natürlichen Anlage. Die Selbsterziehung zum tugendhaften Charakter ist so wesentlich zugleich Selbsterziehung zur tugendhaften sittlichen Eigenthümlichkeit.

§. 994. Im engsten Zusammenhange mit dem Charakter steht das System der sittlichen Grundsätze (§. 806.), welches ja nichts anderes ist als der organische Komplex der Formeln, in welchen sich das specifisch individuelle der Sittlichkeit, d. h. eben der Charakter, in der Weise des distinkten Gedankens für das Selbstbewußtsein ausspricht. Der Charakter kommt deßhalb nicht anders wahrhaftig zu Stande als mittelst der Fixirung des Systems der Grundsätze. Denn erst dadurch, daß sich das Specifische der individuellen Sittlichkeit für das eigene Selbstbewußtsein des Individuums klar und deutlich objektivirt, stellt es sich auch wahrhaft fest. Insbesondere kann es ohne dieses keine Entschiedenheit des Charakters geben. Die Selbsterziehung zum tugendhaften Charakter geht deßhalb wesentlich auch ausdrücklich auf die Gewinnung tugendhafter sittlicher Grundsätze und ihre Verknüpfung unter einander zu einem immer vollständigeren und immer einheitlicher in sich geschlossenen Systeme. Ein vollendetes System vollendet tugendhafter sittlicher Grundsätze ist nach der theoretischen Seite hin die Krone ihrer Arbeit.*) Da indeß bei Jedem seine frühere abnorme sittliche Entwickelung bereits in irgend einem Maße verkehrte sittliche Grundsätze abgesetzt hat, so muß bei dieser Seite der sittlichen Selbsterziehung dem positiven oder ausbildenden Verfahren allemal das negative oder reinigende zur Seite gehen, die Bekämpfung und allmähliche Ausrottung der schon eingenisteten schlechten und bösen Grundsätze und die Wiederauftrennung des verkehrten und ver-

*) Dieß ist die eigentliche Meinung Fichte's mit dem Wort: „Erkenntniß meiner Pflicht muß der Endzweck aller meiner Erkenntniß, alles meines Denkens und Forschen[illegible] Sittenl. S. [illegible] (B. IV.)

derblichen Systems, zu welchem sie sich schon mehr oder minder fest zusammengesponnen haben im Individuum.

Anm. Wie sehr wir Ursache haben, unsere Grundsätze unter sorgfältiger Zucht zu halten, darüber s. Reinhard, a. a. O., V., S. 247—252.

§. 995. Der tugendhafte Charakter ist wesentlich Harmonie der einzelnen besonderen Tugenden; die Erzielung dieser ist mithin gleichfalls eine ausdrückliche besondere Aufgabe bei der Selbsterziehung zum tugendhaften Charakter. Dieser ist wesentlich ein in sich harmonischer, und zwar bei reicher Mannigfaltigkeit seiner besonderen Seiten. Auch in dieser speciellen Beziehung ist bei unserer Selbstpflicht das negative oder reinigende Verfahren unentbehrlich neben dem positiven oder ausbildenden, weil durch die frühere abnorme sittliche Entwickelung in dem Individuum unvermeidlich unter die einzelnen Tugenden in irgend einem Maße Disharmonie und Verwirrung gekommen ist. Da die Frömmigkeit als die wesentlich centrale Tugend allen übrigen die harmonische Stimmung gibt (§. 979.), so kann die volle Harmonie des Charakters nur aus seiner gleich sehr beides, tiefen und warmen Religiosität entquellen.

Anm. Auch für den Verkehr in der sittlichen Gemeinschaft sind das die peinlichsten Charaktere, welche Mischungen der entgegengesetztesten Eigenschaften sind.

§. 996. Da der Charakter wesentlich einerseits sittliche Gesinnung und andererseits sittliche Fertigkeit ist, so begreift unsere Selbstpflicht näher in sich die Selbsterziehung zu vollendeter tugendhafter sittlicher Gesinnung und Fertigkeit (§. 622.), und zwar im möglichst vollständigen Ineinandersein beider (§. 628.). Eben damit trägt sie es denn auch auf die möglichst genaue Verhältnißmäßigkeit zwischen beiden, der tugendhaften sittlichen Gesinnung und der tugendhaften sittlichen Fertigkeit an, d. h. auf die möglichst große einerseits Lauterkeit und andererseits Kräftigkeit der Tugend (§. 627.). Es kommt dabei darauf an, daß das Streben gleich unbedingt auf beide gerichtet sei, und keine von beiden irgendwie um der andern willen benachtheiligt werde. Es kann allerdings nie im wirklichen Interesse einer von beiden liegen, daß die andere ihr hintan gesetzt werde; denn beide

stehen und fallen schlechterdings miteinander. In demselben Maße, in welchem von der Lauterkeit nachgegeben wird, wird eben damit die Kräftigkeit in ihrer Wurzel vergiftet, und in demselben Maße, in welchem die Kräftigkeit nachläßt, verliert die Lauterkeit jede Schutzwehr gegen ihre Verunreinigung. Nichts desto weniger meinen die Menschen oft genug, um die Lauterkeit der Tugend überhaupt nicht ängstlich sein zu dürfen, in der doch grade ganz vorzugsweise die Stärke derselben steht. Charaktere namentlich, welche sich durch Energie in der Verfolgung ihrer Zwecke hervorthun, sind nicht immer, auch wenn diese Zwecke die edelsten sind, peinlich in der Wahl ihrer Mittel, und besonders geneigt, eine gewisse vermeintlich kluge Politik zu Hülfe zu nehmen*), eine feine Schlauheit und List und die Kunst, sich bei denen zu insinuiren, auf welche und durch welche sie wirken wollen. Und dennoch wie zweckwidrig sogar ist diese Methode! Wodurch die Wahrheit und das Gute in der Welt stark sind, das ist ihre Lauterkeit; nur dieser vergebe der nichts, der ihnen dienen will. Meinen wir es redlich mit dem Guten, so muß unser Interesse in Ansehung desselben vor allem dahin gehen, es rein zu erhalten und immer mehr zu reinigen von allem dem Unlautern, das sich immer wieder von Neuem an dasselbe ansetzt. Nur in seiner ungetrübten Reinheit strahlt das Gute in dem ihm eigenen weltüberwindenden Glanze. Wie mag doch der nur selbst glauben können, eine gute Sache zu haben, der für sie schlechte Mittel anwendet? So reell schadet man einer guten Sache durch nichts, als wenn man sich für sie schlechter Mittel bedient. Denn wer zu schlechten Mitteln greift, hat damit selbst unwiderruflich den Stab über sich gebrochen und über die Art, wie er subjektiv die Zwecke aufgefaßt hat, die er verfolgt, wenn diese auch objektiv angesehen noch so edel sein mögen. Dieß gilt von den Parteien ebenso wie von den Individuen. Zum tugendhaften Charakter gehört daher schlechterdings die äußerste Strenge bei der Wahl der Mittel nicht minder als bei der Wahl der Zwecke. Der Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige,**) ist ihm

*) Dieß bestätigt sich sogar an dem Apostel Paulus, dem ein leichter Anflug von „Politik" nicht fremd ist. Vgl. Ap.-G. 23, 6 ff.

**) Ueber denselben vgl. [illegible] Wirth, Specul. Ethik, I., S. 178—181, und Marheineke, Theo[illegible] S. 212. f. [illegible] Letztere sagt sehr wahr:

ein Gräuel. Dieser Grundsatz schließt schon einen ausgesprochenen Widerspruch in sich; denn das an sich selbst Böse kann seinem Begriffe selbst zufolge nie Mittel für das wirklich Gute sein. Es liegt in dem Begriffe des Verhältnisses zwischen dem Guten und dem Gute im engeren Sinne des Worts (s. oben §. 87., Anm. 1. §. 104.), daß es durchaus kein anderes Gut im engeren Sinne des Wortes, d. h. eben kein anderes wirkliches Mittel für die Förderung des sittlichen Zweckes gibt als das Gute. Jener Grundsatz hat einen Sinn nur im Munde des sittlichen Unglaubens, der kein anderes Gute anerkennt als das selbstsüchtige Interesse des Individuums; dann aber ist er in der That nur eine Ironie, weil nur die positive Läugnung des Guten und der Sittlichkeit überhaupt. Wie er lautet, ist er auch so Widersinn. Bedeutung dagegen gewinnt er da, wo der sittliche Unglaube zugleich religiöser Aberglaube ist, wie er denn auch, historisch betrachtet, religiöser Abkunft ist, ein Kind der Schwärmerei und des Fanatismus (§. 495.). (Daher auch der Ausdruck „Heiligen.") Denn allerdings, wem die Frömmigkeit das einzige wirkliche Gute ist, und zwar, was darin schon mitliegt, die Frömmigkeit rein als solche, wem mithin das Sittliche ein an sich werthloses ist, und für wen es ein Sittlichgutes gar nicht wirklich gibt, — dem gelten konsequenterweise für den einzigen Zweck, den er anerkennt, den religiösen, die Mittel, sofern sie nicht selbst in die Kategorie des Unmittelbar religiösen fallen, alle gleich, und einer Beurtheilung in Ansehung ihres sittlichen Werthes, den es für ihn gar nicht gibt, können sie in seinen Augen nicht unterliegen. Daher neigt sich auch der Pietismus, wenn gleich ohne deutliches Bewußtsein, ganz unwillkürlich immer einigermaßen zu der in Rede stehenden Maxime hin, namentlich in der ihm nicht so selten geläufigen schleichenden Taktik, die nirgends widerlicher erscheint als grade an ihm. Diesem allem gegenüber ist es ein Grundzug in dem wahrhaft tugendhaften Charakter, schlechterdings an gar keine andere Macht in der Welt zu glau-

---

„Wahrheit hat dieser Satz nur, indem er tautologisch genommen wird, und so viel sagen will als: ein heiliger Zweck mache auch die Mittel heilig. Denn das Mittel ist alsdann nichts für sich und hat allein in dem Zweck seinen Werth und seine Bestimmung."

ben, als an die des Guten. Dieß allein heißt wirklich an Gott glauben. Wehe dem, der in der Welt keine anderen wirksamen Potenzen kennt, als immer nur die Mittelursachen, und überdieß auch unter diesen nur die allernächsten, allerhandgreiflichsten und allererbärmlichsten! Diese feine, verschlagene Klugheit, wie sie sich selbst dünkt, ist in Wahrheit die kurzsichtigste Bornirtheit.

Anm. Vortreffliche Bemerkungen über den Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige, s. bei Hegel, Philos. des Rechts (B. VIII. der S. W.), S. 195. f. Es heißt hier unter Anderm: „An diese Stelle gehört auch der berüchtigte Satz: der Zweck heiligt die Mittel. So für sich zunächst ist dieser Ausdruck trivial und nichts sagend. Man kann ebenso unbestimmt erwidern, daß ein heiliger Zweck wohl die Mittel heilige, aber ein unheiliger Zweck sie nicht heilige. Wenn der Zweck recht ist, so sind es auch die Mittel, ist insofern ein tautologischer Ausdruck, als das Mittel eben das ist, was nichts für sich, sondern um eines andern willen ist, und darin, in dem Zwecke, seine Bestimmung und Werth hat, — wenn es nämlich in Wahrheit ein Mittel ist. Es ist aber mit jenem Satze nicht der bloß formelle Sinn gemeint, sondern es wird darunter etwas Bestimmteres verstanden, daß nämlich für einen guten Zweck etwas als Mittel zu gebrauchen, was für sich schlechthin kein Mittel ist, etwas zu verletzen, was für sich heilig ist, ein Verbrechen also zum Mittel eines guten Zweckes zu machen, erlaubt, ja auch wohl Pflicht sei. Es schwebt bei jenem Satze einerseits das unbestimmte Bewußtsein von der Dialektik des vorhin bemerkten Positiven in vereinzelten rechtlichen oder sittlichen Bestimmungen, oder solcher ebenso unbestimmten allgemeinen Sätze vor: wie: du sollst nicht tödten, oder: du sollst für dein Wohl, für das Wohl deiner Familie sorgen. Die Gerichte, Krieger haben nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, Menschen zu tödten, wo aber genau bestimmt ist, wegen welcher Qualität Menschen und unter welchen Umständen dieß erlaubt und Pflicht sei. So muß auch mein Wohl, meiner Familie Wohl höheren Zwecken nach- und somit zu Mitteln herabgesetzt werden. Was sich aber als Verbrechen bezeichnet, ist nicht so eine unbestimmt gelassene Allgemeinheit, die noch einer Dialektik unterläge, sondern hat bereits seine bestimmte objektive Begränzung. Was solcher Bestimmung nun in dem Zwecke, der dem Verbrechen seine Natur benehmen sollte, entgegengestellt wird, der heilige Zweck, ist nichts anderes als die sub-

jektive Meinung von dem, was gut und besser sei." Wir fügen noch einige andere hierher gehörige Bemerkungen anderer Ethiker hinzu. Zunächst folgende Stelle Daub's, Theol. Moral, II., 2, S. 254. f.: „Aber wie konnte der Mensch nur auf eine solche Maxime kommen? Höchst wahrscheinlich durch die Erfahrung und aus ihr, welcher zufolge in der Welt nie etwas Rechtes, Tüchtiges zu Stande gekommen ist, ohne daß großes Unrecht vorausging. Wie in der Wissenschaft nicht nur der Irrthum und der Zweifel, sondern sogar das Unrecht selbst das Mittel ist zur Förderung der Erkenntniß oder der Wissenschaft selbst, wie in ihr der Gedanke durch die Unwahrheit hindurch muß, so ist's auch im Leben. Wohin man blickt in der Geschichte unseres Geschlechtes, bestätigt sich die Bemerkung, daß ohne das Unrecht es nie zum Rechte und zur Ausführung desselben gekommen sei. Daraus geht leicht die Meinung hervor, es dürfe Jeder, wenn er nur des Zweckes als eines guten versichert wäre, das Mittel zur Erreichung desselben wählen. Aber diese Meinung ist ein Mißgriff. Nämlich das Unrecht oder das Böse ist nicht in der Menschen Gewalt oder Macht, sondern in der Macht Gottes das Mittel zur Hervorbringung des Guten, und wo bei diesem Mittel die Menschen thätig waren, da sündigten sie und gingen unter darin. Ein so gefährliches Werkzeug für die Erreichung des guten Zweckes, wie das Unrecht ist, hat die ewige Liebe dem Menschen nicht anvertraut. Die christliche Lehre ist in diesem Punkte sehr einfach. Vgl. z. B. Röm. 3, 8. C. 6, 1. 15." Dann aber auch Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 204. f.: „Das, wodurch derselbe" (der Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige), „sich doch immer einen Schein der Wahrheit erhalten hat, ist die Aehnlichkeit mit dem einleuchtend wahren Grundsatze, daß Alles auf Gesinnung und Beweggrund ankomme, wenn die Handlungen gut sein sollten. Aber a) kann dieses nicht auf die gesetzwidrigen Handlungen bezogen werden, und es ist unmöglich, ja ungereimt, böse Handlungen als Aeußerungen einer guten und edlen Gesinnung zu denken; b) werden sehr deutlich bei jener verderblichen Maxime die Absichten, welche nach außen gerichtet sind, mit Gesinnung und Beweggrund verwechselt. Und dabei haben sich noch andere rohe Begriffe gehäuft. Erstlich hat man den äußeren Erfolg nicht nur für einen wirklichen, erreichbaren Menschenzweck gehalten (aber die Erfolge liegen in Gottes Hand, und dem Menschen gehört nur das Streben, die That), sondern sogar für das Wesentliche, für die Hauptsache, welcher das Innere ganz untergeordnet werden müßte;

daher denn auch selbst der Sprachgebrauch bei dieser Ansicht die Handlungen nur als Mittel zum Zwecke bezeichnet. Und in der That scheinen die Vertheidiger derselben zum großen Theil entweder die Realität der sittlichen Grundsätze in Zweifel gezogen zu haben, oder auf die Geringschätzung derselben wenigstens hingeführt worden zu sein. Dann aber sprechen sie auch die Meinung aus, daß das Gute, das sittlich Gute, durch das Böse bedingt sei, gefördert werden könne. Aber auch hier zeigt es sich gar bald, daß das Gute, von welchem die Rede gewesen ist, immer nur ein selbstsüchtig gewünschter Erfolg war."

§. 997. Da es im Begriffe des Charakters liegt, daß in ihm das Individuum, was es ist, ausdrücklich durch seine eigene Selbstbestimmung ist (§. 629.), und mithin, daß der wahrhaft Charaktervolle durchweg aus schlechthiniger Selbstbestimmung handelt; so fällt bei dem vollendeten Charakter alle bloße Legalität schlechthin weg, und es gehört daher wesentlich mit zu unserer Selbstpflicht, daß das Individuum sich je länger desto mehr über alle bloße Legalität hinaus erziehe zu völliger Moralität. Die bloße Legalität — im Unterschiede von der Moralität — beruht nämlich auf der bei dem Handeln stattfindenden Möglichkeit, daß bei ihm die innere Seite und die äußere nicht kongruiren. Es kann folglich das Aeußere einer Handlung normal sein, das Innere derselben aber abnorm, und umgekehrt. In dem ersteren Falle ist dann die Handlung eine bloß legale, wobei es gar keinen wesentlichen Unterschied macht, in Beziehung auf welche Norm in dieser Hinsicht jenes beides, die Normalität der einen Seite und die Abnormalität der anderen, zusammen stattfindet, ob in Beziehung auf das bloß bürgerliche Gesetz oder in Beziehung auf das eigentliche Sittengesetz. So lange nun das Individuum noch erzogen wird, also so lange es noch nicht schlechthin sich selbst bestimmt und auch noch nicht schlechthin sich selbst bestimmen darf, sondern in letzter Beziehung durch eine andere menschliche Persönlichkeit bestimmt wird und bestimmt werden soll, so lange liegt es unmittelbar im Begriffe seiner sittlichen Stellung selbst, daß sein Handeln in irgend einem Maße — das freilich kontinuirlich abzunehmen hat — ein bloß legales sein muß und sein soll. Mit dem Abschluß seiner Erziehung da[illegible] soll der Einzelne allerdings zu

einem Handeln aus voller Selbstbestimmung befähigt sein, und von da an soll also allem seinem Handeln wirkliche Moralität eignen. Allein da er, wenn gleich jetzt seine Erziehung im engeren Sinne des Wortes ihre Endschaft erreicht hat, nichts desto weniger vermöge seines Verhältnisses zu der großen sittlichen Gemeinschaft in ihrer Totalität und in ihren besonderen Sphären noch fortwährend in einem Erzogen werden in einem weiteren Sinne des Wortes durch die Gemeinschaft begriffen bleibt: so bleibt auch während seines Lebens als Erwachsener vollkommen ordnungsmäßiger Weise in seiner Tugend allezeit noch etwas von bloßer Legalität zurück, in demselben Maße, in welchem diese letztere Erziehung an ihm noch ihren Fortgang hat. Ja innerhalb des Pflichtverhältnisses überhaupt kann der Natur dieses letzteren zufolge ein solcher Rest von bloßer Legalität in seinem Handeln überhaupt nie ganz verschwinden. Nur darauf freilich, daß derselbe, sich auf ein immer geringfügigeres Minimum reducire, in stetigem Fortschritt, muß die Selbsterziehung zum tugendhaften Charakter unausgesetzt bedacht sein. Je weiter sie nach dieser Seite hin ihr Werk fortführt, desto mehr fällt auch in dem Handeln alle innere Unwahrheit und alle Heuchelei hinweg. Der Natur der Sache nach bezieht sich die obige Forderung ganz vorzugsweise auch auf das Handeln des Individuums in seinem Verhältniß als Mitglied des Staates, also dem politischen Gesetze und der politischen Ordnung gegenüber.

Anm. Den Unterschied zwischen der bloßen Legalität und der wirklichen Moralität der Handlungen hat bekanntlich zuerst Kant mit durchgreifendem Nachdruck hervorgehoben. Nach ihm pflegt man denselben in der Art anzugeben, daß die Legalität in der Uebereinstimmung der Handlung mit dem Gesetz bestehe, die Moralität in der Uebereinstimmung der ihr zum Grunde liegenden Gesinnung mit eben demselben. Diese Definitionen können wir freilich nicht adoptiren. Denn auf der einen Seite ist uns die Handlung das Ganze der sittlichen Funktion nach allen ihren Momenten, nicht die That für sich allein, — auf der anderen Seite aber befaßt die Gesinnung uns nicht die Totalität der inneren Momente der Handlung, sondern nur die dem Selbstbewußtsein zugehörigen, während es doch in der hier fraglichen Beziehung wesentlich auch auf die der Selbstthätigkeit an=

gehörenden ankommt. Vgl. auch oben §. 731, Anm. 2. Uebrigens kommt der Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität eine weit geringere Bedeutung zu als man ihr eine Zeit lang beizulegen pflegte. Vgl. überhaupt oben §. 856, Anm. 1.

§. 998. Dem angegebenen Begriff des Charakters zufolge hat er beim Handeln seinen wesentlichen Ort in dem **Bestimmungsgrunde**. Wie es mit diesem bestellt ist, in quantitativer und qualitativer Hinsicht ebenso steht es mit dem Charakter. Die sittliche Kultur desselben muß daher ein Hauptaugenmerk sein bei der Selbsterziehung zum tugendhaften Charakter. Das Individuum muß dahin arbeiten, aus einem wahrhaft charaktervollen und zwar vollendet tugendhaft charaktervollen Bestimmungsgrunde handeln zu lernen. Charaktervoll ist der Bestimmungsgrund beim Handeln, sofern dieses ein Handeln wirklich aus und kraft der vollen Selbstbestimmung des handelnden Subjektes ist. Hiermit ist aus dem tugendhaften Bestimmungsgrund ausgeschlossen die Rücksicht auf Strafe und Lohn, die Furcht vor jener und die Hoffnung auf diesen. Denn indem wir uns durch diese bestimmen lassen, bestimmen wir uns eben nicht selbst, sondern verhalten uns passiv, werden bestimmt durch etwas uns, d. h. unserer Persönlichkeit, **fremdes**. Allerdings aber findet dieß nur in dem Falle statt, wenn jene Furcht und Hoffnung sich auf **sinnliche** einerseits Uebel und andererseits Güter bezieht, also eine Furcht und Hoffnung des sinnlichen und des selbstsüchtigen Hanges in uns ist, — nicht aber wenn sie einerseits das **Sittlich** böse und andererseits das **sittliche** Gut (beides als das Gute und das Gut im engeren Sinne) zum Objekt hat; denn das Sittliche ist nichts unserer Persönlichkeit fremdes, sondern macht grade ihr eigenstes Wesen aus. Diese Furcht vor dem **sittlichen** Schaden*) (beides als individuellem und universellem) und diese Hoffnung auf das **sittliche** Gut (wiederum beides als individuelles und universelles) sind also weit entfernt, den tugendhaften Bestimmungsgrund zu verunreinigen; vielmehr beruht die Lebendigkeit desselben wesentlich mit grade auf ihnen. Indeß auch die sinnliche und selbstsüchtige Furcht und Hoffnung ist doch **nur relative**

---

*) Matth. 10, 28. C. 16, 26. >Phil. 2, 12.<

auszuschließen aus dem Bestimmungsgrunde. Nämlich nur in dem Maße, in welchem in dem Individuum die Macht der Selbstbestimmung bereits actu vorhanden ist, also in welchem es nicht mehr unter der Erziehung steht. In demselben Maße hingegen, in welchem es noch erzogen werden muß, muß, eben weil es noch relativ außer Stande ist, sich selbst zu bestimmen, auch durch sinnliche Furcht und Hoffnung mit eingewirkt werden auf seine Selbstbestimmung. Als Erziehungsmittel sind beide nicht nur völlig untadelig, sondern auch durchaus unentbehrlich, insbesondere auch zu dem Behuf, um den Zögling davon zu überführen, daß, was er als für ihn unmöglich betrachtet, sein Vermögen nicht wirklich übersteigt.*) Freilich aber muß bei der Erziehung die Anwendung dieses pädagogischen Mittels in demselben Verhältniß immer mehr zurücktreten, in welchem sie sich der vollständigen Lösung ihrer Aufgabe annähert. Eben nur um sich selbst allmählich überflüssig zu machen, dürfen sinnliche Furcht und Hoffnung als Erziehungsmittel in Bewegung gesetzt werden. Nun entwächst aber das Individuum der Schule der Erziehung nie ganz und gar (s. den vorigen Paragraphen), und so können, ja dürfen denn auch für den Erwachsenen, nämlich in seinem Verhältniß zur sittlichen Gemeinschaft, sinnliche Furcht und Hoffnung nie schlechthin wegfallen. Soweit ihm die volle Macht der Selbstbestimmung noch abgeht, soweit kann auch der Erwachsene jener noch nicht entbehren. Sie sind ihm freilich nur elende Krücken; aber es wäre ein unverantwortlich leichtsinniger Verrath an sich selbst, wenn er sie im Uebermuth früher wegwerfen wollte, als er ohne Stütze sicher einherzugehen im Stande ist. Nur muß allerdings sein Absehen entschieden dahin gerichtet sein, über das Bedürfniß solcher leidiger Nothbehelfe immer völliger hinaus zu kommen, also die in ihm als Motiv mitwirkende sinnliche Furcht und Hoffnung je länger desto vollständiger zur sittlichen zu erheben und zu verklären. Weiter muß nun aber der wirklich charaktervolle Bestimmungsgrund auch ein tugendhafter sein. Und dieß ist er

---

*) Schleiermacher, Chr. Sitte, Beil., S. 117. (s. unten S. 408.) Ebendas., S. 235.: „Und der Fall kommt allerdings nicht selten vor, daß man sich selbst täuscht, und da Mangel an Kräften voraussetzt, wo nichts ist als Mangel an gutem Willen, daß man also durch Strafe und Belohnung den Beweis führen kann, was der Mensch könnte, wenn er wollte."

in der That, wenn er durchweg sittliche Furcht und Hoffnung geworden ist. Der vollkommen charaktervolle Bestimmungsgrund ist allerdings schon unmittelbar auch der vollkommen tugendhafte. Wie schon oben bemerkt wurde (§. 626, Anm.), gibt es überhaupt keine besonderen Motive neben der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit, und der wahrhaft tugendhafte Bestimmungsgrund ist eben die tugendhafte Gesinnung und Fertigkeit und nichts weiter.*) Das Bewußtsein der sittlichen Aufgabe und der Wille, sie zu lösen, dieß, und sonst nichts, soll der Bestimmungsgrund beim Handeln sein. Aus der vollen Idee des sittlichen Zweckes, beides als des universellen und des individuellen, und der vollen Energie des ganz und rein auf diesen rein und klar erkannten sittlichen Zweck gerichteten Willens heraus handeln, das heißt aus dem vollendet tugendhaften Motive handeln.**) Lösen wir dasselbe in seine beiden Momente, den Beweggrund und die Triebfeder (§. 227.) auf, so ist der tugendhafte Beweggrund der geistige (sittliche) Affekt, die gerührt-entzückte Gemüthserhebung für den sittlichen Zweck (immer nach seinen beiden wesentlichen Seiten), — die tugendhafte Triebfeder das Interesse für eben denselben (vgl. §. 192.). Diese beiden, der geistige Affekt und das Interesse für den sittlichen Zweck, in ihrer Vollendung und eben damit zugleich in ihrer vollendeten Einheit, konstituiren den vollendet tugendhaften Bestimmungsgrund des Handelns. Nach diesem allem ist es deutlich, in welchem Sinne die Selbsterziehung zum tugendhaften Charakter es darauf anzutragen hat, daß der Bestimmungsgrund bei unserem Handeln stetig je länger desto tugendhafter werde.

Anm. Ueber die tugendhaften Motive zum Handeln vgl. besonders die Erörterung von Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 205. bis 212. Viel Wahres liegt allerdings in der Bemerkung, die hier S. 208. gemacht wird: „Es ist umsonst, eine Vermittelung zwischen

---

*) Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 205. ff.

**) Es stimmt damit zusammen, wenn Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 207., fordert, daß wir „gut handeln sollen, um gut zu sein." Nur bedarf das der Verbesserung, daß [illegible]er Formel der sittliche Zweck einseitig nur als individueller in's A[illegible]

dem puristischen und eudämonistischen Systeme zu suchen. Gestattet man einmal dem Menschen, bei dem guten Handeln auf Glückseligkeit hinzusehen, welche er sich verdienen könne, so helfen dann auch edlere Formeln nichts, in welche man diesen Gedanken etwa kleiden möchte, es wird sich der Mensch, welcher uns hört, immer an den unmittelbaren Sinn desselben halten, und jene Formeln mildern alle nur scheinbar." Allein dieser nicht vollständig auszuschließende Mißbrauch in der Praxis kann doch nichts ändern an dem, was, weil es in der Sache selbst liegt, die Theorie behaupten muß. Diese nämlich kann unmöglich zugeben, daß man zwischen sinnlicher Furcht und Hoffnung und sittlicher nicht unterscheide, und eben damit zugleich beide vollkommen auf gleichem Fuße behandle, indem man die letztere ganz ignorirt. Man kann z. B. Fichte*) und Schleiermacher**) völlig beistimmen in ihrer Polemik gegen Furcht und Hoffnung als Motive des Handelns; aber da sie beide ausdrücklich immer nur als sinnliche behandeln, so folgt daraus noch gar nichts für die Würdigung beider, sofern sie sittliche sind, d. h. sobald sie aus dem Absehen auf den sittlichen Zweck als solchen, und zwar nicht bloß als individuellen, sondern ebenmäßig auch als universellen, entspringen. Dem Richtigen kommt sehr nahe die Auseinandersetzung

*) S. besonders Syst. d. S.-L., S. 314. (B. IV. d. S. W.): „Es kann dem moralisch Gesinnten nicht einfallen, durch Zwangsmittel, durch Ankündigung von Belohnungen oder Strafen, die er entweder selbst, etwa als Staat oder sonst übermächtiger Gebieter, zufügen will, oder die er im Namen eines allmächtigen Wesens, als sein Vertrauter, verheißt und androht, die Menschen zur Tugend zu bringen. Alle Handlungen, die durch etwas von dieser Art motivirt sind, haben schlechthin keine Moralität." Dieß wird dann S. 314. bis 316. weiter ausgeführt. Unter anderm heißt es dabei noch (S. 316.): „Jede Handlung aus Hoffnung des Lohnes oder Furcht der Strafe ist absolut unmoralisch."

**) Die chr. Sitte, Beil., S. 117.: „Durch Furcht und Hoffnung wird nur das Verhältniß verschiedener sinnlicher Richtungen gegen einander gemessen, nicht die Kraft des Willens." (Als ob dieser keinen Zusammenhang hätte mit unserer sinnlichen Natur!) „Gestärkt aber kann diese noch weniger werden, sondern nur der Einfluß von Furcht und Hoffnung wird gestärkt, welche ebenso oft dem Geiste widerstreben können, als sie demselben beistehen. Das einzige, was dadurch deutlich gemacht wird, ist, daß das für unwiderstehlich Gehaltene nicht unwiderstehlich ist. Nur aus diesem Gesichtspunkte also könnten sie hierher gehören." Vgl. S. 234—237. Hier heißt es unter anderm (S. 234.): „Furcht und Hoffnung sind selbst sinnliche Motive, und diese sollen ja eben bekämpft werden. Sie sind gewaltige Kräfte, aber nie sittliche."

Marheineke's, Theol. Moral, S. 214—221., der den Streit zwischen dem Purismus und dem Eudämonismus durch die Forderung „der Unterordnung des sinnlichen Bestimmungsgrundes unter den moralischen, so daß eben diese Unterordnung die Einheit beider ist.“ (S. 216.) schlichtet. Diese Formel bleibt nur insofern immer noch mangelhaft, als sie scheinbar den sinnlichen Bestimmungsgrund als solchen fortbestehen läßt, was allerdings sittlich angesehen unstatthaft ist.

§. 999. Bei der wesentlichen Beziehung, in welcher die Neigungen und die Vermögen zum Charakter stehen (§. 622., Anm. 3, §. 628, Anm. 1), ist die sittliche Kultur derselben gleichfalls eine wesentliche Seite an der Selbsterziehung zum tugendhaften Charakter. Je tugendhafter beide, unsere Neigungen und unsere Vermögen werden, desto lieber und desto leichter handeln wir pflichtmäßig, und desto sicherer und vollständiger vollbringen wir mithin auch unsere tugendhaften und pflichtmäßigen Absichten und Entschlüsse. Aus ganzer Neigung und mit voller Leichtigkeit die Pflicht zu thun, ist eine wesentliche Vollkommenheit der Tugend, und die Vollendung des tugendhaften Charakters besteht grade darin.

Anm. In diesem Punkte stellt die kantische Philosophie eine denkwürdige Verirrung dar.

§. 1000. Die eigenthümlichen Kennzeichen der Annäherung des tugendhaften Charakters an seine Vollendung, d. i. der tugendhaften Reife des Charakters, sind seine Entschiedenheit, — seine Gediegenheit und Tüchtigkeit (Wackerheit), — seine Schlichtheit — und sein Adel. Die Entschiedenheit liegt schon im Begriffe des Charakters selbst (§. 631.). Sie schließt keineswegs die Schroffheit und Sprödigkeit mit ein, sondern besteht vielmehr grade nur mit voller Weichheit und Elasticität recht zusammen. Ebenso wenig gehört zu ihr vordringlicher und blinder Ungestüm. Man kann ein sehr entschiedener Charakter sein ohne zu rumoren und zu poltern. Die Entschiedenheit ist überhaupt in dem reifen Charakter durchgängig mit herzlicher Milde in der Beurtheilung und Behandelung Anderer, aber ohne schlaffe Nachsicht, gepaart. Wo sich eine derartige Entschiedenheit findet, kann auch die Gediegenheit, die Tüchtigkeit und

die Wackerheit nicht leicht fehlen. Diese Gediegenheit des Charakters zeigt sich vor allem in dem gründlichen Widerwillen gegen alles in sich leere Handeln, d. h. gegen alles Handeln, das keine positive Wirkung hat, und wenigstens für uns individuell ohne eigentlich sittlichen Gehalt ist, — gegen alle leeren Geschäftsformalien (wie bei dem Vereinswesen u. dergl.), gegen alle lüderliche Arbeit, gegen allen geschäftigen Müßiggang, der das Leben (des Einzelnen und des Ganzen) vielleicht noch tiefer aushöhlt als der offenbare, und gegen alles Spielen und Tändeln*) und alles Verspielen und Vertändeln des so kostbaren Lebens. Dem gediegenen und tüchtigen Charakter wird es wirr in seinen Sinnen, und es schwindelt ihn bei der unendlich vielen und so unruhigen, hastigen und lärmenden Bewegung um nichts in der Welt um ihn her. Dieß nichtige sich aufspreizende Wesen der Eitelkeit betäubt ihn und ekelt ihn an, — dieses beständige Celebriren des Alltäglichsten, als würde es etwas durch die schönen Prädikamente, die man ihm beilegt, ohne daß jemand an sie glaubt, — dieses endlose Feste feiern, das, auch wenn es einmal einer wirklich erheblichen Sache gilt, dieselbe nur in's Kleinliche und Lächerliche herabzieht, und das edle Leben, das zu etwas Besserem da ist, in Kindereien vergeudet. Den wirklichen, den gemüthvollen Frohsinn weiß er überaus sehr wohl von diesem läppischen Wesen zu unterscheiden und unbefangen zu würdigen, selbst den ausgelassen überwallenden. Es erfüllt ihn eine tiefe Abneigung gegen alles, was das Leben weitläuftiger und umständlicher macht, weil es in Wahrheit das Leben abkürzt. Sein Grundsatz ist, kurzer Hand zu leben, so viel nur immer möglich, ohne alle unnützen konventionellen Firlefanzereien. Den, dessen Leben erst durch sie einen (scheinbaren) Inhalt erhält, muß er beklagen; er selbst möchte sein unersetzliches Leben nicht verkomplimentiren und verdiskurriren. Wie wohl ist er daran, daß er keine Zeit behält, seine Gedanken auf Nichtigkeiten zu richten! Er lebt so still als nur immer möglich, und läßt sich seine Cirkel so wenig als möglich von Anderen

*) Fichte, Grundzüge des gegenw. Zeitalt., S. 249. (B. VII. d. S. W.): „Kinder mögen von Natur gern spielen, weil ihre Kräfte ernsthafteren Geschäften noch nicht gewachsen sind; wenn aber Erwachsene nichts mögen als spielen, so geschieht es nicht um des Spielens willen, sondern weil sie über dem Spiele etwas anderes vergessen wollen.“

turbiren. Aber diese Stille sucht er nicht, um ungestört narcissisch sich selbst zu genießen, sondern um für die sittliche Welt thätig zu sein. Denn wonach ihn verlangt, das ist eine wirkliche Wirksamkeit, die eben schlechterdings nicht zusammenbesteht mit jenem Seifenblasen machen. Darum ist er auch rüstig und rasch in seinem Thun und Lassen, und hält sich bei keinen Nebendingen auf, so bunt und schön sie auch in's Auge fallen. Darin besteht eben seine Wackerheit.*) So ein wackerer, ordentlicher Mensch hat nicht Zeit durch das Leben zu schleichen. Ueberhaupt hat er zu unzählig vielen Dingen, mit denen die Andern sich eifrig bemühen, gar keine Muße, so daß sich schon hierdurch alle Fragen wegen ihrer Erlaubtheit für ihn ganz von selbst erledigen. Er fragt nicht groß nach den Erfolgen seiner Wirksamkeit, sondern ist nur darum bemüht, daß sein Wirken ein würdiges und treues sei. Was dabei herauskommen mag, das überläßt er blindlings seinem lieben Gott, wohl wissend, daß nach seiner heiligen und weisen Ordnung die beste Wirksamkeit eines jeden Menschen die mittelbare ist. Dem tüchtigen Wirken kann ja ein reeller Erfolg nicht entgehen. Diese Gediegenheit des Charakters bringt nun auch eine anspruchslose Schlichtheit in das ganze Wesen und Leben des Tugendhaften. Um seiner Person willen macht er möglichst wenig Unruhe in der Welt. Es widerstrebt seinem Gefühle innerlichst, die kleinen Privatbegebenheiten in dem eigenen Leben (und freilich auch in dem der Anderen) mit so viel Wichtigkeit zu behandeln, wie es die Art der großen Menge ist. Sein Sinn geht dahin, daß doch alles Löbliche in möglichst schlichten, anspruchslosen, unfeierlichen Formen geschehen möge. Erst so kann er eine reine Freude daran haben. Könnte er doch nur alle die Flitter-, Lappen- und Puppenwerke, alle die albernen Festons herunterreißen, mit denen die Menschen das Gute in der Welt und diese selbst herausputzen zu sollen glauben! [illegible] die Spielereien eines illusorischen Luxus und einer oft mehr als kindischen Eitelkeit! Nichts ist für ihn unerträglicher und beleidigender, als wenn man sich an seine Eitelkeit wendet, wenn man ihm zutraut, er berausche sich gern in dem Dufte einer Verehrung, die [illegible]

*) Kant, Ueber Pädagogik (W. 10. d. W.), S. 436.: „Ein Wackerer (strenuus) ist, der Lust zum Wo

ziemlich zu gleichen Theilen aus spießbürgerlicher Beschränktheit und aus halb unredlicher Schmeichelei gemischt ist. Nein, er mag nicht venerirt sein! So wohl ihm die Hochachtung thut, ebenso peinlich ist es ihm, sich veneriren zu lassen; denn es veneriren nur die, deren einfache Achtungsbezeugung der Natur der Sache nach nicht viel gelten kann. Dem Applaus eines Winkelpublikums aber geht der tüchtige Mensch aus dem Wege. Er findet ihn ebenso anmaßlich als nichts bedeutend. Von aller Eitelkeit wenigstens ist er frei, wenn auch nicht von allem Stolze. Ein gewisses Selbstgefühl ist allerdings unzertrennlich vom Charakter, eben weil der charaktervolle Mensch wirklich auf sich selbst steht (nämlich in dem §. 209. angegebenen Sinne); allein es liegt zugleich im Wesen des Charakters, daß dieses ihn begleitende Selbstgefühl das richtige ist. Eben damit ist es aber nothwendig zugleich ein bescheidenes. Der wirklich Charaktervolle weiß nichts von einem Profession machen von seiner Vortrefflichkeit, es kommt ihm kein Gedanke daran, zur Elite zu gehören, in welcher Gattung auch immer. Ja auch jenes Selbstgefühl muß bei den Allermeisten ganz in den äußersten Hintergrund zurückweichen, so daß es im gewöhnlichen Laufe des Lebens völlig erloschen scheint, und nur dann vorübergehend auflodert, wenn es von Seiten Anderer durch ungerechte Verkennung angegriffen wird. Denn, wenn die Eitelkeit aus dem Spiele bleibt, so ist ein einigermaßen lebhaftes Selbstgefühl nur bei dem quantitativen Talent möglich, namentlich auch bei starkem Gedächtnisse, bei der Leichtigkeit in allem, was Arbeiten heißt, u. s. w., bei ihm aber sogar im Falle des Fehlens jedes qualitativen Talentes. (Vgl. §. 664.) Trotz dieser Schlichtheit trägt der vollendete Charakter nichts desto weniger das unverkennbare Gepräge des Adels. Nämlich des wirklichen Adels, — nicht der bloßen Ritterlichkeit, — ohne alle Abenteuerlichkeit und Fantasterei. Dieser Adel liegt in der Tendenz auf das Ideale, aber in ihrer innigen Verbindung mit der nüchternen Besonnenheit, welche die jedesmal vorhandene Wirklichkeit richtig würdigt, und unter aufrichtiger Achtung des Bestehenden und Anbequemung an die gegebenen Umstände, nicht nach Unmöglichem strebt.*) Dieser Zug in dem tugendhaften

---

*) Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 367. f.: „Es wird hier

Charakter ist es vorzugsweise, der zu reformatorischer Wirksamkeit befähigt.

§. 1001. Unter den Charakteren der menschlichen Einzelwesen sind bereits in natürlicher Weise specifische Unterschiede gesetzt, welche die Selbsterziehung zum tugendhaften Charakter unbedingt anzuerkennen hat in ihrer Berechtigung, und statt sie zu verwischen, vielmehr in ganzer Schärfe und Reinheit hervorbilden soll. Dahin gehört vor allem die eigenthümliche Differenz zwischen den Charakteren der beiden Geschlechter, die schon von Natur ausdrücklich angelegt ist (§. 305.),

---

zuletzt noch als Eigenschaft der guten Wirksamkeit aufgeführt, zugleich in die Umstände gefügt, und doch auch ideal und erhaben in seinem Streben zu sein. Die Vereinigung dieser beiden Anforderungen bedarf keiner besonderen Bemühung, sie ist dem guten Willen leicht und natürlich; aber die bedeutendsten Verirrungen des menschlichen Lebens, besonders des größeren und weiteren, liegen in der einseitigen Richtung auf eines oder das andere von Beiden. Die uneingeschränkte Fügsamkeit in die Umstände und Verhältnisse gibt ein dürftiges, mechanisches Streben, und auf dem äußeren Lebensgebiete eine jüdische Werktugend. Das unbegründete und bestimmungslose Streben in das Ideale hinaus gibt entweder eine fantastische Wirksamkeit, durch welche nur zerstört oder verwirrt werden kann, oder den stolzen, weltverachtenden Sinn, welcher sich niemals mit der Tugend verträgt. Aber es gibt nichts Thörichteres als den Widerspruch gegen die Ideale des Lebens, welcher zum Theil durch diese falschen Bestrebungen unterhalten wird, zum Theil aber auch das Ideal mit falschen oder verzogenen Bildern verwechselt, welche ein Einzelner träumerisch verfolgt. Doch ist jenes falsche Streben eigentlich immer mit solchen Irrungen verbunden. Neben dem Allgemeinen und Höchsten, welches als letzter Gegenstand des Strebens wie in einem vorleuchtenden Bilde aufgeht, das Ideal heißt, neben dem also, was als Anforderung der Vernunft in uns liegt, soll unsere Wirksamkeit immer theils zunächst auf unsere unmittelbare Umgebung gerichtet sein (unter den Menschen also auf diejenigen, welche durch die Natur oder durch unsere Stellung im Leben uns die Nächsten sind), theils soll sie immer das zunächst denken und beabsichtigen, was für die Zeit, die Umstände und die Verhältnisse paßt." Ferner ebendas. S. 368.: „Das Meiste und Bedeutendste aber macht eine eigene Tugend aus, diejenige, welche wir hier dem idealen Streben an die Seite setzen. Eine ihrer allgemeinsten und wichtigsten Aeußerungen ist die Achtung des Bestehenden, als desjenigen, an welches sich, als einen festen Anhaltpunkt, das vernünftige Streben anknüpfen könne, worin ferner Menschen leben und worin es ihnen wohl ist; was endlich immer seine gewisse Begründung in der Geschichte und in dem Zustande derselben hat. In dieser Achtung [illegible] die allgemeine Tugend in die besondere, vornehmlich in die Bü[illegible]er." Vgl. auch S. [illegible].

und deren allgemeinster Grundzug darin besteht, daß bei dem Manne die universelle Humanität vorherrscht, bei dem Weibe die Individualität (ebendas.). Infolge davon schließt sich das Weib in sich und in seinen unmittelbaren Lebenskreis, die Familie zusammen, der Mann aber schließt sich auf für die Welt. Stiller und bescheidener Familiensinn und Häuslichkeit ist der Charakter des Weibes*), politischer Sinn (im weitesten Begriffe) und öffentliches Leben der des Mannes. Eben deßhalb herrscht in dem Weibe die centripetale Richtung entschieden vor, und die Frömmigkeit tingirt daher seinen Charakter in hervorstehenderer Weise als den des Mannes, so daß allerdings die Frömmigkeit auf eine eigenthümliche Weise zur weiblichen Tugend gehört, ohne daß sie damit übrigens irgendwie als zur männlichen Tugend entbehrlich betrachtet werden dürfte. Der Mann kann nur noch eher einen nothdürftigen Halt gewinnen ohne Frömmigkeit als das Weib.**) Weil in dem Weibe das Gefühl vorwiegt vor dem Verstande, mithin die Schönheit die eigentliche Sprache ist, auf die es gewiesen ist für die Darstellung seines Selbstbewußtseins, so gehört es wesentlich mit zu seinem Charakter, gefallen zu wollen, — aber freilich nicht etwa bloß oder doch vorzugsweise den Männern, sondern allen überhaupt, mit denen es irgend in Berührung kommt. Das Gefallen wollen in diesem Sinne kann mit der vollkommenen Freiheit von Gefallsucht zusammen bestehen, und so gehört es ausdrücklich wesentlich mit zu den Tugenden des Weibes. Ebenso ist schon natürlich angelegt die Differenz zwischen den individuell gestellten Charakteren und den universell

---

*) Fichte, Naturrecht, S. 347. (B. III): „Nur auf ihren Mann und ihre Kinder kann eine vernünftige und tugendhafte Frau stolz sein, nicht auf sich selbst; denn sie vergißt sich in jenen."

**) Schwarz, a. a. O., II., S. 307. f.: „Daß bei allem dem die Frömmigkeit des männlichen Geschlechtes der des weiblichen gleich stehe, liegt in der Bestimmung des Menschen überhaupt, und grundfalsch ist die Meinung, als ob das Weib grade frömmer sein sollte als der Mann. Nur das ist wahr, daß die Religion in diesem äußerlich schwächer dastehenden Geschlechte besonders als die innere Stärke durchscheinen soll, da sie in dem äußerlich stärkeren Geschlechte besonders als die mäßigende Kraft im Innern wirken muß, die weniger in die Augen fällt. Die Treue der Frauen erhält ihre Krone in der unerschütterlichen Glaubenskraft, während der mehr bewegte Mann sie durch schwerere Kämpfe erringen muß."

gestellten.*) Jene sind die überwiegend weiblichen, diese die überwiegend männlichen Charaktere. Nichts desto weniger sind beide in beiden Geschlechtern wohlberechtigt; nur wollen beide jeder in anderen Beziehungen mit Vorsicht behandelt sein. Der individuell gestellte Charakter ist in hohem Grade der Gefahr ausgesetzt, in's Kleinliche auszuarten, der universell gestellte der, sich selbst in sicherer Nachlässigkeit sittlich gehen zu lassen. Ueber dem erhebenden Bewußtsein, einem großen sittlichen Ganzen anzugehören, und über dem Interesse für die Förderung der Sittlichkeit desselben dürfen wir ja nicht vergessen, daß wir auch für unsere eigene individuelle Sittlichkeit sorgen, und auf sie etwas halten müssen. Ihre Kultur macht sich keineswegs von selbst, schon vermöge des Ganzen, dem wir angehören, wenn sie gleich an diesem einen durchaus unentbehrlichen Anhaltpunkt hat. Wir dürfen auch gar nicht befürchten, daß wir unser Interesse für das Ganze zurücksetzen müßten, indem wir die Privatangelegenheiten unserer eigenen Sittlichkeit besorgen.**) Denn die Anderen leben ja auch mit

---

*) Schleiermacher, Syst. d. S.-L., S. 387.: „Man denke sich ein fortwährendes Achten auf alles in der Person vorgehende mit der Tendenz, dieß zu ethisiren: so wird in der sittlichen Bildung das Individuelle dominiren. Man denke sich ein Achten auf die sittlichen Sphären und was die Person von ihrem Orte darin thun könne: so wird das Universelle dominiren.“ Ebendas. S. 393.: „Es ist eine andere Form sittlicher Bildung, wenn man überwiegend die ethische Sphäre ansieht als Organ für das individuelle Sein, welches das Uebergewicht der individuellen Seite ist, oder sich als Organ der ethischen Sphäre, welche das überwiegende der universellen.“ Desgl. Martensen, Moralphilos., S. 82. f.: „Gleichwie es Individuen gibt, welche vorzugsweise die individuelle empirische Menschenliebe ausgebildet haben, und deßhalb in der Familie und den speciellen persönlichen Verhältnissen ihre eigentliche Sphäre finden, so gibt es Individuen, welche beseelt sind von einer hohen intellektuellen Liebe zum Geschlechte, die sie durch selbstaufopfernde Thätigkeit für die Ideale der Kunst und der Wissenschaft, des Staates und der Kirche an den Tag legen, welche aber nicht in demselben Maße das Interesse für Personen ausgebildet haben. Das christliche Streben nach dem Reiche Gottes enthält die gleichmäßige Ausbildung bei den hier bezeichneten Seiten.“

**) Vgl. Tholuck, Stunden chr. Andacht, S. 51. f.: „Keine Lüge ist offenbarer, als wenn sie sich immer vorsagen, daß sie da sind, um für Andere zu wirken. O ihr Heuchler, wie könnt ihr die Anderen wahrhaft lieben, die ihr euch selbst so wenig liebt! — — Geht nun so des betrogenen Menschen Blick immer nur auf das Wirken, auf das Wirken für Andere, da kommen denn auch die Klagen, daß Gott einem „den Weg mit Dornen vermacht habe“,

von der sittlichen Atmosphäre, die wir zunächst für unseren eigenen Hausbedarf bereiten.

§. 1002. Eigenthümliche Modifikationen erleidet der tugendhafte Charakter auch nach der Verschiedenheit der Lebensalter. Es gehört wesentlich mit zur Selbsterziehung zum tugendhaften Charakter, daß jedes Lebensalter sich streng innerhalb seiner eigenthümlichen Grenzen halte. Insbesondere kann es der Jugend nicht dringend genug anempfohlen werden, doch ja nicht altklug den Jahren voranzueilen, sondern unbefangen des schönen Frühlings des Lebens froh zu sein, so lange er währt. Es gehen auch jedem Lebensalter eigenthümliche Untugenden sowohl als Tugenden nach; uns in Beziehung auf beide sorgsam zu überwachen, ist deßhalb ebenfalls ein wesentliches Stück unserer Selbstpflicht. So kann denn erst das Ende unseres sinnlichen Lebens der Schluß unserer Arbeit an der Herausbildung unseres Charakters zu voller Tugend sein. Es bringt aber zugleich eine Probe derselben. Der wahrhaft edle und schöne Greisencharakter ist die unzweideutige Bewährung unserer gesammten sittlichen Selbsterziehung. Eine desto unzweideutigere, je schwieriger die Tugend sich unter den positiven Hindernissen aufrecht erhält, welche der sinnliche Naturorganismus, der nun beinahe völlig unbrauchbar geworden ist zum Werkzeuge der Persönlichkeit, jetzt dem sittlichen Leben, in dessen Dienst er früher stand, von allen Seiten her entgegenstellt. Der sittlich verdorbene Charakter steht nirgends widerwärtiger in seiner ganzen Blöße und Häßlichkeit da als im hohen Alter*), der tugendhafte aber ebenso nie so ehr- und liebenswürdig wie in dem freundlichen Greise, der sich für seine letzten irdischen Tage aus der Unruhe und dem Geräusche des Lebens in friedliche Stille zurückgezogen hat, zu tiefer

---

daß er einem die Hände gebunden habe, daß man vergeblich lebe, weil man müßig am Markte stehen müsse. O warum vergißt grade hier der Mensch, was er sonst so wohl behält, daß Jeder sich selbst der Nächste ist! Wahrlich, das größte Feld des Wirkens ist eben das, was uns am nächsten liegt, das in unserem eigenen Innern."

*) Vgl. Hirscher, a. a. O., S. 456. f. („Dem Alter ist der eigentliche Schmutz und Bodensatz der Sünde vorbehalten.") 483. f. Desgl. Schwarz, a. a. O., II., S. 310. („Der Fluch des Alters ist der mit alt gewordene Weltsinn.")

Sammlung in sich selbst und um das noch lebensfrische Geschlecht nicht zu belästigen und zu hindern in seinen Arbeiten und Genüssen, nichts desto weniger aber noch, wenn gleich geräuschlos, warmen Antheil nimmt an allen Interessen desselben, — der sich unter allen den drückenden Beschwerden des hohen Alters seine Zufriedenheit und Heiterkeit unverkümmert zu bewahren weiß durch frisches, liebevolles Wohlwollen zu der Welt um ihn her und glaubensfreudigen Hinausblick über die Gegenwart, und der noch einmal jugendlich wieder auflebt in begeistertem Vorgefühl der zukünftigen Welt.*)

§. 1003. Da innerhalb des Bereiches des Pflichtverhältnisses die tugendhafte Charakterbildung nie rein von vorn anfangen kann, sondern immer bereits eine mehr oder minder vorgeschrittene untugendhafte Charakterentwickelung zu ihrer Basis hat: so kann die Selbsterziehung zum tugendhaften Charakter sich nie und in keiner Beziehung auf das positive oder ausbildende Verfahren für sich allein beschränken, sondern muß mit demselben allezeit und in allen Beziehungen das negative oder reinigende Verfahren verbinden. Je mehr dabei beide Methoden in Einem gesetzt sind, desto pflichtmäßiger ist natürlich auch nach dieser besonderen Seite die sittliche Selbsterziehung. Das reinigende Verfahren geht, abgesehen von den bereits im Bisherigen ausdrücklich zur Sprache gekommenen Punkten, auf die vollständige Ausreinigung des Individuums, ganz allgemein ausgedrückt, von allem untugendhaften Charakter und von der der Untugend wesentlich anhaftenden (relativen) Charakterlosigkeit (§. 687., vgl. §. 629.), — näher von aller untugendhaften Habitualität oder aller (relativen) Knechtschaft unter der Sünde (§. 685. 686.), sei es nun auf ihrer bloß natürlichen Potenz, also auf der der sittlichen Rohheit, oder auf ihrer geistigen Potenz, also auf der der Bösheit (§. 689.), und sei es derselben als sinnlicher (Leichtsinn) oder als selbstsüchtiger (Starrsinn (§. 688.), — von aller bloßen Untugend (§. 695.), sei es nun als Schwachheit oder als Fehler (§. 697.), eben sowohl als von allem

---

*) Vgl. Schwarz, a. a. O., II., S. 309—312. Sehr wahr heißt es hier (S. 312.): „Nehmt die Greise und di[illegible] aus der Gesellschaft weg, und ihr werdet sehen, wie viel das Lek[illegible] Vgl. auch [illegible]nkranz, Syst. d. Wissensch., S. 387. f.

Laster, sei es nun als viehischem oder als teuflischem (§. 698.) und als bloß einzelnem Laster oder als wirklicher Lasterhaftigkeit (§. 699.), — von aller untugendhaften sittlichen Gesinnung und aller untugendhaften sittlichen Fertigkeit (§. 681. ff., vgl. auch §. 691.), namentlich von aller Schwäche einerseits und Verderbtheit (Verkehrtheit) andererseits der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit (§. 682. 701.), im Zusammenhange hiermit aber auch von aller sittlichen Unlauterkeit und von aller sittlichen Schwäche (§. 627., Anm. 2.) Insbesondere trägt das reinigende Verfahren es auch an auf die vollständige Ausscheidung der Grundkrankheiten der Persönlichkeit, d. i. der beiden Granduntugenden, der Unvernünftigkeit, und zwar als Beides, Gefühllosigkeit und Dummheit, und der Unfreiheit, und zwar ebenfalls als Beides, Apathie und Schwäche (§. 709. 711.). Aber auch die sittlichen Neigungen und die sittlichen Vermögen sind, da sie infolge des natürlichen sündigen Hanges in Jedem sündig verunreinigt sind, und zwar alle, Objekt dieses Reinigungsprocesses. So ist denn das Geschäft bei demselben ein in hohem Grade komplicirtes; besonders aber auch noch wegen der wesentlichen Untheilbarkeit der Untugend (§. 729.), infolge welcher in jedem untugendhaften Subjekte alle besonderen Untugenden, wiewohl keineswegs alle in gleichem Maße, zusammengesetzt sind. Nach dieser Seite hin ist das Gelingen dieses Reinigungsgeschäftes wesentlich durch die Ermittelung der dominirenden speciellen Untugend (§. 734.) und die Koncentrirung aller Bemühungen auf ihre Exstirpation bedingt. Das ausbildende Verfahren geht im Allgemeinen auf die vollständige Hervorbildung der beiden Grundtugenden der Persönlichkeit in dem Individuum, der Vernünftigkeit, und zwar als Beides, Genialität und Weisheit, und der Freiheit, und zwar als Beides, Originalität und Stärke, und dieß näher in der Art, daß diese vier Kardinaltugenden in dem Individuum je länger desto vollständiger, bei stetig anwachsendem Maße jeder einzelnen, unter einander im Gleichgewichte stehen (§. 638. 639.). Damit setzt es sich denn zugleich die Ausbildung des Individuums zur vollständigen Allheit der Tugenden, und zwar in ihrer vollständigen Harmonie (§. 659—662.), unter den Modifikationen, welche dabei die Talente auferlegen (§. 663—665.), vor.

Zweiter Abschnitt.

Die Socialpflichten.

§. 1004. Auch für die Socialpflicht kann das Subjekt nur der Christ, also nur der Bekehrte oder doch in der Bekehrung Begriffene sein. Auch für diesen gibt es aber eine Socialpflicht nur, sofern die Gemeinschaft, welcher er angehört, unter dem Einfluß der Erlösung steht, und eine im Erlöstwerden begriffene ist. Natürlich kann es eben auch nur in dieser so qualificirte Subjekte geben, wie wir sie eben für die Socialpflicht fordern mußten. Stände der bekehrte Christ außerhalb einer schon *irgendwie* christianisirten Gemeinschaft, also in der *reinen, bloßen* Welt, so gäbe es für ihn nur Eine Socialpflicht, die Pflicht, die Welt zu bekehren, Missionär zu werden.

Anm. In diesem letzteren Falle waren die Apostel. Daher für sie solche Forderungen wie die Luc. 9, 59—62.

§. 1005. Ein socialpflichtmäßiges ist das Handeln vermöge seiner teleologischen Beziehung auf die menschliche (religiös-sittliche) Gemeinschaft, nämlich näher auf die Realisirung ihres Zweckes oder, was damit gleichbedeutend ist, ihrer absoluten Vollendung. Es ist socialpflichtmäßig, sofern es das möglichst zweckgemäße Wirken hierfür ist. Die allgemeine Formel für die Socialpflicht ist demnach: Handle so, daß dieses dein Handeln mitwirkt zur möglichst geförderten stetig fortschreitenden Realisirung des *universellen* sittlichen Zweckes, d. i. des *universellen* höchsten Gutes. Da nun das vollendete universelle höchste Gut in concreto eben die vollendete (normale) sittliche (nämlich immer *religiös-sitt*[illegible] Gemeinschaft, diese aber wieder näher das vollendete Reich G[illegible] [illegible]risto i[illegible] [illegible]sagt jene Formel

für die Socialpflicht näher: Handle so, daß dein Handeln im größtmöglichen Maße dazu mitwirkt, daß die sittliche Gemeinschaft stetig kraft der Erlösung immer vollständiger sich normalisire und ihrer Vollendung entgegenreife, eben damit aber stetig immer mehr zu einer vollständig christlichen oder wiedergebornen, d. h. zum Reiche Gottes in Christo sich entwickele und vollende. Die Aufgabe für das socialpflichtmäßige Handeln ist sonach die stetige Wirksamkeit für die Förderung der Entwickelung der menschlichen Gemeinschaft zum Reiche Gottes in Christo. Auf diesen Zweck muß alles socialpflichtmäßige Handeln gerichtet sein, und kein Handeln überhaupt ist ein socialpflichtmäßiges, das nicht wesentlich Wirksamkeit für die Vervollkommnung der christlichen Gemeinschaft ist. Wenn die Formel für die Selbstpflicht lautete: Werde stetig immer tugendhafter, d. h. immer christlicher (§. 860.), so lautet die Formel für die Socialpflicht: Wirke stetig immer tugendhafter, d. h. immer christlicher.

§. 1006. Das socialpflichtmäßige Handeln wird seinem Begriffe zufolge durch die Beziehung auf den jedesmal gegebenen Zustand der Gemeinschaft bestimmt. Da nun dieser bis zu ihrer Vollendung hin in jedem Moment ein relativ abnormer ist, so muß das durch die Beziehung auf ihn bestimmte Handeln, um ein pflichtmäßiges zu sein, allemal mit der Tendenz auf die Förderung seiner Entwickelung bestimmt auch die andere auf seine Reinigung von der ihm anhaftenden Abnormität verbinden. Auch das socialpflichtmäßige Handeln hat folglich wesentlich diese beiden Seiten, die reinigende und die ausbildende, und seine Vollkommenheit beruht in dieser Beziehung auf dem Ineinandersein dieser beiden Seiten. Innerhalb des Umfanges des Pflichtverhältnisses kann dieses Ineinandersein zwar immer nur ein relatives sein; allein nur sofern es eine stetige Approximation an die Absolutheit desselben zur Folge hat, ist das Handeln ein pflichtmäßiges.

§. 1007. Da das pflichtmäßige Handeln ein socialpflichtmäßiges ist vermöge seiner Abzweckung auf die stetige Förderung der Normalisirung und eben damit zugleich der Vollendung der sittlichen Gemeinschaft, diese aber ihrem Begriff nach eine Vielheit besonderer Kreise in sich schließt, und dieß, je vollkommner sie ist, in desto voll-

Zweiter Abschnitt.

Die Socialpflichten.

§. 1004. Auch für die Socialpflicht kann das Subjekt nur der Christ, also nur der Bekehrte oder doch in der Bekehrung Begriffene sein. Auch für diesen gibt es aber eine Socialpflicht nur, sofern die Gemeinschaft, welcher er angehört, unter dem Einfluß der Erlösung steht, und eine im Erlöstwerden begriffene ist. Natürlich kann es aber auch nur in dieser so qualificirte Subjekte geben, wie wir sie eben für die Socialpflicht fordern mußten. Stände der bekehrte Christ außerhalb einer schon irgendwie christianisirten Gemeinschaft, in der reinen, bloßen Welt, so gäbe es für ihn nur Eine Socialpflicht, die Pflicht, die Welt zu bekehren, Missionär zu werden.

Anm. In diesem letzteren Falle waren die Apostel. Daher [illegible] sie solche Forderungen wie die Luc. 9, 59—62.

§. 1005. Ein socialpflichtmäßiges ist das Handeln vermöge [illegible] teleologischen Beziehung auf die menschliche (religiös-sittliche) [illegible] schaft, nämlich näher auf die Realisirung ihres Zweckes [illegible] damit gleichbedeutend ist, ihrer absoluten Vollendung. [illegible] pflichtmäßig, sofern es das möglichst zweckgemäße Wirken [illegible]. Die allgemeine Formel für die Socialpflicht ist demnach: [illegible] daß dieses dein Handeln mitwirkt zur möglichst geförderten [illegible] schreitenden Realisirung des universellen sittlichen [illegible] des universellen höchsten Gutes. Da nun das vollendete [illegible] selle höchste Gut in concreto eben die vollendete (universelle) (nämlich immer religiös-sittliche) Gemeinschaft, die [illegible] näher das vollendete Reich Gottes in Christo ist, so be[illegible]

Gemeinschaft mit ihm halte wesentlich und ausdrücklich aus dem alles beherrschenden Gesichtspunkte der Förderung des universellen sittlichen Zweckes, d. h. der Vollendung der sittlichen Gemeinschaft (nämlich vermöge ihrer immer vollständigeren Christianisirung) auf dem Wege stetiger Annäherung. Die Socialpflicht, ganz allgemein gefaßt, löst sich daher in die beiden Hauptgebote auf: 1) Halte die größtmögliche Gemeinschaft, und 2) Wirke durch dein Gemeinschafthalten in größtmöglichem Maße mit zur Förderung des jedesmaligen Gemeingeistes, beides, in reinigender und in ausbildender Weise. Die so ausgedrückte Forderung fällt vollkommen mit der anderen zusammen: Halte christliche Gemeinschaft, und zwar halte alle deine Gemeinschaft immer mehr als christliche, aber dieß bestimmt zu dem Zweck der immer vollständigeren Christianisirung des Gemeingeistes und somit der menschlichen Gemeinschaft selbst.

§. 1009. Zuerst also stellt sich an Jeden die Forderung, mit dem Nächsten Gemeinschaft zu halten so viel als möglich. Erkenne die sittliche Gemeinschaft als das höchste sittliche Gut an, und wolle sie als dieses.*) Gib dich der sittlichen Gemeinschaft hin durch deine freie That!**) Nur Eine That ist noch größer als diese, aber von ihr unzertrennlich, die, durch welche du dich Gott hingibst. „Du bist dich selbst der Gemeinschaft schuldig", ist für Jeden unverbrüchliches Gesetz.***) Hierdurch ist sofort das Mönchsthum aus-

*) Schleiermacher, Ueber die wissenschaftl. Behandl. des Pflichtbegriffs (S. W., III., 2.), S. 390.: „Die Anerkennung des sittlichen Gemeinschaftszustandes kann selbst nur als eine pflichtmäßige Handlung zu Stande kommen, und ist also nur möglich unter der Form der subjektiven Ueberzeugung, die Anerkennung des sittlichen Gemeinschaftszustandes mit allem, was nur die zeitliche Entwickelung derselben ist, sei ein für allemal das sittlich größte, was der einzelne Mensch thun kann."

**) Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 117.: „Ein Einfluß der Gesammtheit auf die Einzelnen muß von diesen immer auch gewollt sein. Es kann hier keinerlei Zwang geben."

***) Fichte, Sittenl., S. 234. f. (B. 4.): „Jeder soll absolute Uebereinstimmung mit sich selbst außer sich, in allen, die für ihn da sind, hervorbringen, denn nur unter der Bedingung dieser Uebereinstimmung ist er selbst frei und unabhängig. Also — zuvörderst, jeder soll in der Gesellschaft leben und in ihr bleiben, denn außerdem könnte er keine Uebereinstimmung mit sich hervorbringen, welches ihm doch absolut geboten ist. Wer sich absondert, der gibt

geschlossen, außer inwiefern es ausdrücklich eine gemeinnützige Richtung nimmt*), was allerdings, falls es nur nicht das reine Eremitenleben ist, sondern das Könobitenleben, keineswegs außerhalb der Möglichkeit liegt. Die Bedingung davon ist nur, daß es seine ursprüngliche rein religiöse Tendenz (nicht aber etwa auch die Religiosität selbst) aufgebe, und sich den an sich sittlichen Interessen zuwende, namentlich den Interessen der Wissenschaft und denen der Barmherzigkeit übenden Liebe, die ohnehin beide eine Institution wie das Mönchsleben je länger desto weniger entbehren können. Freilich aber müßte es auch diese beiden Interessen durchweg verbinden, wenn es sittlich gedeihen und sein Geist nicht entweder, wofern es sich der Wissenschaft allein widmete, verweichlichen oder, wofern es der erbarmenden Liebe allein diente, in Rohheit versinken soll. Mit jener Hinwendung zu dem An sich sittlichen verschwänden dann an dem Mönchswesen ganz von selbst alle die Mißstände, um welcher willen die Reformation das Verwerfungsurtheil über dasselbe aussprechen mußte**), und sein asketischer Charakter. Die Resignation auf die Ehe und das Familienleben müßte freilich auch dieses moralische Mönchsthum als Bedingung der Theilnahme fordern; allein dieß könnte kein Argument gegen seine Berechtigung sein, da es ja

---

seinen Zweck auf, und die Verbreitung der Moralität ist ihm ganz gleichgültig. Wer nur für sich selbst sorgen will in moralischer Rücksicht, der sorgt auch nicht einmal für sich; denn es soll sein Endzweck sein, für das ganze Menschengeschlecht zu sorgen. Seine Tugend ist keine Tugend, sondern etwa ein knechtischer lohnsüchtiger Egoismus. Es ist uns nicht aufgetragen, Gesellschaft zu suchen, und selbst hervorzubringen; wer in einer Wüste geboren wäre, dem wäre es wohl erlaubt, darin zu bleiben; aber jeder, der mit uns nur bekannt wird, wird durch diese bloße Bekanntschaft unserer Sorge mit aufgetragen, er wird unser Nächster, und gehört zu unserer Vernunftwelt, wie die Objekte unserer Erfahrung zu unserer Sinnenwelt gehören. Wir können ihn ohne Gewissenlosigkeit nicht aufgeben."

*) Hirscher, a. a. O., II., S. 318. f., stellt grade eben dieß als den eigenthümlichen Sinn des katholischen Mönchsthums dar, daß der Einzelne es als seine christliche Aufgabe betrachte, „nicht selbstsüchtig für sich, sondern für den großen Gemeinzweck der Menschheit zu arbeiten, und seine Einzelkraft der Idee des Ganzen zu unterwerfen." Hierzu ist das Mönchsthum jedenfalls ein unnöthiger Umweg.

**) Vgl. Thiersch, Katholicismus und Protest., II. S. 340.

jedenfalls thatsächlich Viele gibt, die *unfreiwillig* auf das eheliche Leben zu verzichten haben, sei es nun für immer oder nur auf vorübergehende Weise, überdieß aber eine *unbedingte* Verpflichtung zur Ehe nicht statt findet (s. unten.) Die *Gelübde* würden bei diesem neuen Mönchsleben ganz von selbst wegfallen, weil sie ja an sich sittlich unstatthaft sind (§. 882.), wohl aber müßte es sich einer festen, nur natürlich möglichst wenig willkürlichen *Regel* unterwerfen. In dieser Umgestaltung hätte das Mönchsthum aufgehört ein *kirchliches* Institut zu sein, und wäre ein *politisches* geworden. Daß es ebendamit auch jede Art der Opposition gegen das an sich sittliche oder allgemein menschliche Leben und insbesondere gegen das Familienleben principiell aufgegeben hätte, versteht sich von selbst. Und ein solches *neues* (modernes) Mönchsthum wird wohl auch in der evangelischen Christenheit auf die Länge nicht zu umgehen sein, da auf der einen Seite es nie völlig an entschieden monastisch organisirten Individualitäten fehlt*), und auf der anderen Seite in der sittlichen Gemeinschaft immer unübersehbarere Bedürfnisse hervortreten, die sich schwerlich durch andere Mittel werden befriedigen lassen als durch monastische Institute.**) >Vgl. unten §. 1109.<

Anm. 1. *Schleiermacher* hat bei seiner Polemik gegen das Mönchswesen immer nur das katholische und kirchliche im Auge, das hier angedeutete treffen seine Verwerfungsgründe nicht. Chr. Sitte, Beil., S. 187. schreibt er ganz richtig: „Eremitische Tendenz geht gegen den Naturbildungsproceß, hebt sich aber auch, wenn sie vom christlichen Princip ausgehen soll, selbst auf.“ In derselben Schrift geht er dann genauer ein auf das Mönchswesen. S. 366. schreibt er: „Die katholische Kirche läßt das Eremitenleben immer noch zu, und selbst ihr Klosterleben ist nichts als ein erweitertes Eremitenleben.

---

*) Wenn die Thatsächlichkeit hiervon bezweifelt werden wollte, so würde der Verfasser dieses keinen Anstand nehmen, sich auf sich selbst als auf einen Erfahrungsbeweis dafür zu berufen. Er weiß sich als eine entschieden monastisch organisirte Individualität, um so gewisser, je erfolgloser alle seine immer wieder von Neuem wiederholten Versuche, seine schon von der frühesten Kindheit her ihm anhangende Mönchsnatur auszuziehen, geblieben sind. Ein *weltliches* Mönchsthum, das würde sein wahres Element sein.

**) >Vgl. *Neander*, Katholicismus und Protestant., S. 180.<

Woher wohl dieser Wahn? Man hatte die ganz nichtige Vorstellung, die bürgerliche Gesellschaft sei eine unheilige. — — Wenn selbst Protestanten dem klösterlichen Leben das Wort geredet haben wegen der Wohlthätigkeitsanstalten, die damit verbunden waren, und wegen der Muße zu wissenschaftlicher Beschäftigung, die darin gegeben war, so ist dieß ein tiefes Mißverständniß. Es bedarf der klösterlichen Zucht nicht, um Wohlthätigkeitsanstalten zu gründen und zu erhalten; es ist Thorheit, die Erziehung denen anzuvertrauen, die sich in Opposition stellen zum Familienleben, und das klösterliche wissenschaftliche Leben hat nie producirt, sondern nur reproducirt." Sodann S. 398.: „Daß die protestantische Kirche diese vom Familienleben abgesonderte Geselligkeit verwirft, beruht nicht auf politischen oder anderen ihr fremden Gründen, sondern auf der rein religiösen Maxime, daß dem Hauswesen als einer natürlichen und sittlichen Organisation ein Uebergewicht zukommt, und daß ein bloßes Aggregat von Einzelnen nicht geeignet ist, eine feste Institution für die Sitte und deren Wirksamkeit zu bilden. Was auch ganz zusammenstimmt mit der Art, wie wir uns die Einheit der Kirche denken. Denn ist das klösterliche Leben nichts, wenn nicht klösterliche Sitte und Sitte des geselligen Lebens in der Welt einander entgegengesetzt sind; verliert das Institut der Klöster sofort seinen Charakter, wenn es seine Sitte der Weltsitte nähern will, und beruht es deßhalb wesentlich auf dem Gelübde, ehelos zu bleiben: so ist uns mit demselben eine Duplicität des sittlichen Princips und damit eine Aufhebung der Einheit in der Kirche gesetzt." Schleiermacher fühlt jedoch selbst, daß die diesem Raisonnement zum Grunde liegende Prämisse wohl angefochten werden kann. Deßhalb schreibt er S. 413. von den Ordenscorporationen: „Die ersten freilich haben wir gleich verworfen, insofern sie eine Opposition bilden gegen die Sittlichkeit im christlichen Hauswesen; aber wir werden doch gestehen müssen, daß sie sich auch denken lassen, ohne grade auf dieser Opposition zu beruhen."

Anm. 2. Wenn man ein protestantisches Klosterthum auf der Basis des religiösen Interesses als solchen, also wiederum ein kirchliches, zu gründen versucht, wozu allerdings schon Anfänge gemacht sind, und worauf auch Thiersch (Kathol. und Prot., II., S. 341 — 343.) es absieht: so wird dieß unserer festen Ueberzeugung nach, wenigstens in dem evangelischen Deutschland, keinen irgend nachhaltigen Erfolg haben.

§. 1010. Die pflichtmäßigerweise zu haltende Gemeinschaft muß beides sein, innere und äußere. Die Aufgabe ist, daß beide Seiten der Gemeinschaft, die innere und die äußere, sich vollständig decken; innerhalb des Pflichtverhältnisses muß es aber bei der bloßen stetigen Annäherung hieran bewenden. Daher kann rechtmäßigerweise die innere Gemeinschaft weiter reichen als die äußere, und umgekehrt, sofern nur die Tendenz auf die Ausgleichung dieser Inkongruenz zugleich mit vorhanden ist. Die Gemeinschaft kann entweder als innere anheben, und sich dann weiterhin auch als äußere vollziehen, oder umgekehrt. Zur Vollendung der Gemeinschaft kann es nur dann kommen, wenn die auf sie gerichtete Tendenz von beiden Seiten her zugleich an ihr Werk geht. Dieß Letztere ist deßhalb Bedingung der Socialpflichtmäßigkeit des Handelns.

§. 1011. Die Gemeinschaft muß, um die pflichtmäßige zu sein, die extensiv und intensiv möglichst große sein. Es darf aber weder die Größe ihrer Extension die ihrer Intensität beeinträchtigen, noch umgekehrt diese jene. Denn allerdings können beide Richtungen, die auf die Ausdehnung der Gemeinschaft und die auf ihre Innigkeit, sich gegenseitig ausschließen. Die sittliche Forderung ist aber grade umgekehrt, daß sie sich gegenseitig fördern sollen, und nur insoweit sie dieß thun, sind beide Richtungen pflichtmäßige. Eben zu dem Ende, um durch Herbeiziehung der in ihm noch fehlenden Mittelglieder zwischen den Einzelnen in unserem bereits bestehenden Gemeinschaftskreise den Zusammenhang zwischen den ihm angehörigen immer vollständiger zu einem wirklich gliedlichen zu organisiren und so immer enger zu knüpfen, und in der Weise, wie es diesem Zweck angemessen ist, sollen wir auf die Ausbreitung unserer Gemeinschaftsverhältnisse ausgehen; und eben zu dem Ende, um in uns eine immer vollere und gediegenere Kraft zu sammeln für die Erweiterung unseres Gemeinschaftsverkehrs in immer umfassenderen Sphären, sollen wir nach der immer höheren Steigerung der Innigkeit unserer Gemeinschaft mit denen streben, mit welchen wir bereits verbunden sind.

§. 1012. Schon hierin liegt es, daß der Forderung des vorigen Paragraphen ungeachtet, das Gemeinschaft halten, um pflichtmäßig zu

sein, kein ungemessenes sein darf, sondern sein bestimmtes Maß haben muß. Die Tendenz auf die Gemeinschaft, wenn sie in's Ungemessene ginge, würde die Gemeinschaft gradezu vernichten. Zunächst hat sie ihre bestimmte Grenze schon an der Berechtigung der Individualitäten. Sie darf sich schlechterdings nicht in dem Maße vordrängen, daß diese darüber verkrüppeln. Unsere Zeit insbesondere kann nicht ernstlich genug hieran erinnert werden. Sodann aber verhält es sich in Ansehung des Maßes auch nicht auf die gleiche Weise mit der inneren Gemeinschaft und mit der äußeren. Unsere innere Gemeinschaft können wir nämlich allerdings nie zu weit ausdehnen. Ohne daß sich dafür irgend eine Grenze stecken ließe, sollen wir uns bemühen, in uns die Disposition und die Fähigkeit dazu zu steigern, uns selbst an die Anderen mitzutheilen und das Sich an uns mittheilen der Anderen aufzunehmen, also so viele innere Berührungspunkte mit den Anderen und innere Anknüpfungspunkte für sie als nur immer möglich in uns herzustellen. Unser Absehen muß in dieser Hinsicht vor allem darauf gehen, unsererseits uns mit unserem Innern in den Nächsten liebend hinein zu leben, ihn wahrhaft verstehen und lieb gewinnen zu lernen in seiner Eigenthümlichkeit auch wenn er seinerseits uns nicht versteht und auf den Verkehr mit uns nicht eingehen kann oder will. Es ist dieß freilich nur eine einseitige und deßhalb nur sehr uneigentlich so zu nennende innere Gemeinschaft, aber auch sie schon gewährt dem liebevollen Individuum eine hohe Befriedigung, und in einer Zeit der weitverbreiteten Mißverständnisse und der Parteiungen wie die unserige muß, wer ein lebendiges Bedürfniß nach Liebe hat, wenn ihm nicht gar bange werden soll, alles Ernstes auf ein solches einseitiges, aber dabei wirkliches Gemeinschaft halten sich einrichten, vor allem auf dem religiösen Gebiete. Noch befriedigender ist diese rein innerliche Gemeinschaft natürlich da, wo sie eine gegenseitige ist. Es ist dieß in der That eine ganz eigenthümlich süße Glückseligkeit, bei völliger äußerer Geschiedenheit von einander zuversichtlich zu wissen, daß man in seinem Innersten sich versteht und lieb hat, ohne daß eine gegenseitige Mittheilung darüber nöthig ist. Wer so seinerseits sich in seinem Herzen liebevoll zu den Andern gestellt findet, der setzt dann auch unwillkürlich in diesen, ohne einer äußeren Kundgebung von ihrer Seite zu bedürfen, die gleiche Herzens-

stellung gegen sich voraus, und findet sich so in einer nichts weniger als liebearmen Welt. Denn freilich wenn es in der Welt nur so viel Gemeinschaft gäbe, als sich ausdrücklich in ihr darlegt, dann wäre sie unendlich arm an Liebe. Wo solche innere Gemeinschaft sich findet, nämlich wo sie wirklich wahr ist, und wäre sie auch nur jene bloß einseitige, da ergibt man sich dann auch leichter in den Mangel der äußeren Gemeinschaft da, wo sie noch nicht realisirbar ist. Das ruhelose Drängen nach äußerer Gemeinschaft kommt sehr oft grade nur aus dem Mangel der inneren, und soll eben das peinliche Bewußtsein um denselben betäuben. Anders ist der Fall mit der äußeren Gemeinschaft. Sie hat ihre nothwendigen Beschränkungen, auch noch über die physisch nothwendigen hinaus. Mit ihr muß schlechterdings streng Maß gehalten werden, und zwar eben um des Interesses für die Gemeinschaft willen selbst. Nämlich im Interesse der wirklichen Gemeinschaft, damit nicht, was eine Förderung der Gemeinschaft sein will, thatsächlich eine Hemmung und Störung derselben werde. Soll die Gemeinschaft gedeihen, so muß der Einzelne in ihr seine Selbstständigkeit behalten, einen bestimmt abgegrenzten Spielraum und Wirkungskreis, in dem kein Anderer ihm in den Weg treten darf. Es ist ein seltsames Vorurtheil, daß die Gemeinschaft um so vollständiger sei, je mehr Alle sich in Einem Punkte zusammendrängen, gleich als könne man nicht Gemeinschaft pflegen ohne sich räumlich unmittelbar zu berühren (ohne „die Köpfe zusammenzustecken"), und das noch dazu möglichst ununterbrochen. Es muß ja vielmehr dieses Sich räumlich zusammenpressen vielfach ein Hinderniß der wirklichen Gemeinschaft, nämlich des thätigen Zusammenwirkens, werden, indem dadurch der Einzelne in seinem individuellen sittlichen Lebenswerk gestört und aufgehalten, wo nicht gar an demselben irre gemacht wird. Häufig kommt es grade, um eine friedliche und lebendige Gemeinschaft unter den Menschen herzustellen, lediglich darauf an, die Einzelnen in der gehörigen Distanz von einander zu halten. Individuen von einander entgegengesetzten Stimmungen und Richtungen, die, wenn sie sich unmittelbar berührten, unfehlbar unfreundlich an einander gerathen und einander entgegenwirken würden, können behutsam in angemessener Entfernung auseinander gebracht, sich freundlich vertragen und trefflich zusammenwirken. (Vgl. §. 291.) Das

Einander helfen wollen, das Gemeinsam die Hand an ein bestimmtes Werk legen, ist in sehr vielen Fällen das grade Gegentheil der wirklichen Hülfsleistung. Einem allein ist gar Vieles leicht, was ihm mit einem anderen zusammen unendlich schwer wird, — Beides, zu thun und zu leiden, — wenn die Beiden nicht recht zusammen passen. Passen sie zusammen, dann verhält es sich freilich grade umgekehrt. Ueberhaupt ist das Zusammenwirken wollen etwas sehr bedenkliches; in der Regel gelingt das Zusammenwirken am glücklichsten, wenn es sich unbeabsichtigterweise macht. In sehr vielen Fällen gehört gar nichts weiter dazu, als daß man nur gegenseitig sich nicht störe. Etwas erwirken, ein sittliches Gut produciren, das den Anderen wirklich zu Gute kommt, das ist die reellste Art, Gemeinschaft zu halten. Dazu aber bedarf es in der Regel wenig äußern Verkehr. In tiefster Einsamkeit und Abgeschiedenheit kann der thätige Mann in der lebendigsten und umfassendsten Gemeinschaft leben, und das reichste Leben für die menschliche Gemeinschaft führen. Und auch da, wo wir in einem wohlbegründeten äußeren Gemeinschaftsverhältnisse mit dem Nächsten leben, ist aus dem angegebenen Grunde eine besonnene Beschränkung unseres direkten Gemeinschaftsverkehres mit ihm die Bedingung des Gedeihens dieser Gemeinschaft. Dem Nächsten so wenig als nur immer möglich durch den äußeren Verkehr seine Cirkel (denn wir setzen voraus, daß er welche zu verzeichnen hat), zu turbiren, seine edle Zeit zu schonen, ihm nicht überlästig zu werden, sich jeder Zudringlichkeit zu enthalten, diese Unterlassungen sind dabei vielleicht das allerwichtigste, und bei der allezeit so großen Zahl der Müßiggänger, die dann doch ehrenhalber gern einen geschäftigen Müßiggang betreiben wollen, ist die Erinnerung daran gar nicht überflüssig. Selbst für die allernächsten Verhältnisse gilt sie. Die Aufgabe ist in dieser Beziehung die möglichst innige Gemeinschaft mit möglichst wenigen äußeren Vermittelungsanstalten, d. h. Umständen. Von allem dem, was sich billig für Jeden von selbst versteht in seinem Verhältnisse zu dem Andern, sollte gar nichts mehr zu geschehen brauchen im Zusammenleben der Menschen. Auch dieses gedeiht um so besser, je mehr in ihm der Grundsatz gilt, so viel als nur immer möglich kurzer Hand abzuthun. Unendlich viele lästige und zeitraubende Weitläuftigkeiten würden uns erspart werden, wenn wir bei

Allen, bis das Gegentheil bewiesen wäre, zuversichtlich wahre Theilnahme für uns ohne weiteres voraussetzen wollten, auch ohne die ausdrückliche Bezeugung derselben. Dem Liebevollen ist diese Voraussetzung ja so ganz natürlich. Und doch pflegen nicht einmal die Freunde auf diesem Fuße mit einander zu verkehren! Besonders bedarf es hierbei in unseren Tagen auch der Warnung vor dem gemeinsamen geschäftigen Müßiggange unter der Form gemeinsamer Thätigkeit, wohl gar gemeinnütziger. Von der unsäglich vielen „lüderlichen Arbeit", — d. h. von der Arbeit, die für die sittliche Welt kein reelles Resultat abwirft, wenigstens keins, das im Verhältnisse stände zu dem darauf gewendeten Maße von Zeit und Kraft, — ist bei weitem die größere Masse gemeinsame. Wo es ein kollegialisches Verfahren gibt, da fehlt es gewiß nicht an diesen leeren Geschäften, und ganz vorzugsweise sind sie in den freien Vereinen zu Hause.

§. 1013. Wenn so keineswegs jede mögliche äußere Gemeinschaft schon als solche auch eine pflichtmäßige ist, so muß bei der Anknüpfung bestimmter äußerer Verhältnisse jede nur immer mögliche Vorsicht und Umsicht gefordert werden. Es handelt sich um eine wirkliche, um eine ganze Gemeinschaft, deßhalb sollen wir uns vor der Anknüpfung aller halbwahren Verhältnisse, vor allen zweideutigen Sympathieen hüten. Nur keine halben Verhältnisse zu dem Nächsten, vollends unter der Firma von nahen! Lieber verzichten wir auf jedes bestimmte Verhältniß zu ihm! Wo sich nicht in voller Wahrheit Gemeinschaft anknüpfen läßt, da soll es auch nicht zum Scheine geschehen. Wo wir uns mit Anderen zusammenthun zu gemeinsamem Wirken, da geschehe es nur nie ohne die feste Gewißheit von der Einheit der Motive auf allen Seiten. Um diese haben wir vor allem übrigen besorgt zu sein bei unserem Zusammenhandeln mit Anderen, weit mehr als um die Einheit des unmittelbaren Zweckes. Diese letztere kann für sich allein nicht schon hinreichen als Basis für eine wahre Gemeinschaft. Denn wo die Einheit der Bestimmungsgründe (der Gesinnung, wie man sich auszudrücken pflegt), fehlt, da kann die Einheit des (wirklichen) Zweckes natürlich nur eine illusorische sein. Wer es mit der Reinheit der Mittel nicht genau nimmt, mit dem fliehen wir jede Gemeinschaft, welche schönen Namen

er auch immer den Zwecken geben möge, für die er sich mit uns verbünden will!

§. 1014. Eben deßhalb fordert die Pflicht auch die strenge Enthaltung von allem Parteiwesen, in welcher Gemeinschaftssphäre es auch immer sei. Denn in allen gibt es dergleichen, bevor ab in unseren Tagen. Ein Parteiverhältniß findet aber überall da statt, wo der Einzelne, indem er mit Mehreren zusammen handelt, im einzelnen Falle seine eigene Ueberzeugung der der Andern zum Opfer bringt, und somit in seinem Verhältnisse zu diesen seine sittliche Selbstständigkeit aufgibt. Den Parteien eben gilt der Zweck mehr als die Mittel ihnen gelten. Deßhalb scheuen sie sich nicht, Andern eine moralische Gewalt anzuthun und Taktiken anzuwenden zur Durchsetzung ihrer Zwecke. In der Partei sucht man durch die Verbündung sich gegenseitig aufzustiften in Beziehung auf eine bestimmte Tendenz. Die Neigung dazu beruht mehr oder minder auf dem Gefühle der Unsicherheit und der Schwäche des eigenen Triebes in der bestimmten Beziehung im Einzelnen, und auch darin gibt es sich kund, wie wenig die Partei eine wirkliche Gemeinschaft ist. Freilich wird, wer sich von den Parteien fern und frei hält, unfehlbar von ihnen zertreten. Aber laß es sein! Was verschlägt das? Die Leute, wie wir sie hier fordern müssen, beklagen sich darüber nicht.

§. 1015. Wer dem Parteiwesen fremd bleibt, dessen natürliches Loos ist es, in der Minorität zu sein. Hierauf muß sich überhaupt gefaßt machen, wer in pflichtmäßiger Weise Gemeinschaft halten will. In größeren Gemeinschaften, insbesondere auch in großen deliberativen Versammlungen, ist, wer scharfe, feine, reinliche und präcise Begriffe hat, schon eben um deßwillen von vorn herein verloren. Die ungeheuere Mehrzahl vernimmt seine Sprache gar nicht. Im Allgemeinen muß es mit Recht als eine Auszeichnung gelten, in der Minorität zu sein. Alles zu seiner Zeit ausgezeichnete kann keine andere Stellung einnehmen. Späterhin kommt schon unter die Massen, was bei seinem ersten Hervortreten isolirt stehen mußte. Alle republikanisch organisirten Gemeinschaften — denn in ihnen gelten eben die Majoritäten als solche, — bieten in dieser Beziehung besondere Schwierigkeiten für das pflichtmäßige Handeln dar. Freie Vereine, die nothwendig

diesen republikanischen Charakter haben, können deßhalb nicht Jedermanns Sache sein. Scharf ausgesprochene Individualitäten und Charaktere von nicht gewöhnlichem Schlage finden sich in ihnen auf einem für sie durchaus schlüpferigen Boden.

§. 1016. Auf pflichtmäßige Weise können wir nur dann Gemeinschaft halten, wenn wir sie in unserer Eigenthümlichkeit*) und unter unbedingtem Vorbehalte derselben**) mit dem Nächsten in seiner bestimmten Eigenthümlichkeit und unter unbedingter Respektirung derselben halten, dieß aber freilich so, daß wir dabei zugleich ausdrücklich darauf ausgehen, ihre Ausartungen zu korrigiren. Wir sollen also dem Nächsten uns selbst geben wie wir sind und ihn nehmen wie er ist, aber dieß so, daß wir dabei ausdrücklich darauf hinwirken, ihn in seiner Art auf alle Weise zu veredeln. Dieß Die Ausartungen der Individualität des Nächsten korrigiren ist kein Diese letztere selbst ummodeln wollen, was sich so häufig findet, und doch nicht minder widersinnig als verderblich ist. Aus einem solchen Herumbiegen an der Individualität des Nächsten, aus der Bemühung, dieselbe nach einem fremden Typus, natürlich meist nach unserem eigenen, zurecht zu stutzen, kann nichts anderes hervorgehen als eine gründliche Verpfuschung derselben. Laßt doch einem jeden seine specifische (individuelle) Eigenthümlichkeit! Freuet euch doch, daß die sittlichen Physiognomien nicht alle Einen Zuschnitt haben in langweiligem Einerlei! Ihr rühmt ja eben die eigenthümliche Gabe des Nächsten, und liebt ihn um ihretwillen: wie vergeßt ihr das doch so ganz bei seiner Behandlung? Ihr widersprecht ja so euch selbst, wenn ihr ihm zumuthet, daß er

---

*) Schleiermacher, Syst. d. S.-L., S. 475.: „Der Einzelne soll seine Eigenthümlichkeit in die Gemeinschaft mitgeben, damit jeder ihn auffassen kann. Jeder soll durch individuelle Aneignung sein eigenthümliches Dasein erweitern und erhöhen, nur um das Gebiet der Liebespflicht auszufüllen. Hat er die Richtung nicht auf Manifestation der Eigenthümlichkeit: so fehlt ihm die geistige Lebenswärme. Jeder soll in dem Maße als er eigenthümlich ist, alle Grade eigenthümlicher Gemeinschaft wollen, eben so sehr im organisirenden als im symbolisirenden Gebiete."

**) Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 118.: „Will das Ganze reinigend wirken auf den Einzelnen, ohne daß sich der Charakter der Gesammtheit in dem Einzelnen individualisirt: so will es etwas, was nicht zu rechtfertigen ist."

ebenso handle wie ihr, daß er thue, was er nicht thun kann, weil ihm dazu die Gabe fehlt, und daß er über diesen nothwendig vergeblichen Versuchen, euch nachzuahmen, das unterlasse, was nur er thun kann, und was ihr nicht vermögt, ihm nach oder an seiner Stelle zu thun!*) Auch hierbei darf man ja nicht vergessen, daß bei Jedem seine schwachen Seiten auf's engste grade mit dem zusammenhangen, was in ihm das eigenthümlich Gute und Ausgezeichnete ist. Heutiges Tages verlangen aber die Meisten von allen denen, mit welchen sie in Berührung kommen, daß sie direkt mitarbeiten sollen an dem bestimmten Werke, welches sie betreiben, ohne zu bedenken, daß sie sich grade hierdurch selbst der wirklichen Mitarbeiter berauben. Jenes vorhin erwähnte Verfahren streift schon nahe an den ausgesprochenen Egoismus an, der, indem er Gemeinschaft mit dem Nächsten zu suchen oder zu pflegen vorgibt, in der That diesen als Mittel für seine eigenen partikulären Zwecke gebrauchen will, womit dann die Gemeinschaft der Sache nach in ihr grades Gegentheil umschlägt. Die Annäherungen an diese eigentliche Widersittlichkeit sind leider etwas sehr gewöhnliches. Nur Wenigen ist es, wie es sich gebührt, ein Gegenstand heiliger Scheu, irgend Jemandem einen indirekten oder moralischen Zwang anzuthun, in welcher Sache und zu welchem Zwecke auch immer. Jeder mag also über sich selbst wachen, daß er sich nicht dabei betrete, nur an seinen eigenen, in diesem Falle, wenn er dem Namen nach auch noch so sehr ein universeller wäre, doch eben bloß partikulären, Zweck zu denken bei dem, was er Andern anmuthet, - und wäre es auch nur mit einer lediglich moralischen Nöthigung, — ohne volle Respektirung und zarte Berücksichtigung ihrer individuellen Zwecke. Wo die Zwecke der Einzelnen solcher Gestalt noch bloß neben einander (wenn auch nicht grade einander entgegen) stehen, da gibt es in Wahrheit überhaupt noch gar keine wirkliche Gemeinschaft, die ja wesentlich zu ihrer Voraussetzung hat, daß die Einzelnen, ihre individuellen Zwecke zunächst gar nicht ansehend, in dem gemeinsamen Interesse für den universellen sittlichen Zweck sich zusammen finden.

§. 1017. Zweitens stellt sich sodann an das Individuum die

*) Vgl. Schleiermacher, Monologen, S. 386. f. (S. W., Abth. III., B. 1.)

weitere Forderung, durch sein Gemeinschafthalten in größtmöglichem Maße mitzuwirken zur Förderung des jedesmaligen Gemeingeistes, Beides, nicht nur in ausbildender, sondern auch in reinigender Weise, also insbesondere auch zur Befreiung desselben von den ihm grade charakteristischen Fehlern. Die Vorbedingung dazu ist die richtige und klare Erkenntniß des jedesmaligen Geistes der Zeit, aber auch des jedesmaligen Zeitgeistes, und die richtige und sichere Auseinanderhaltung beider, — welches alles nichts leichtes ist, und doch in irgend einem Maße Jedem ohne Ausnahme zugemuthet werden muß. In jedem gegebenen Zeitpunkte wird nämlich in jedem relativ in sich geschlossenen Gemeinschaftsgebiete die Bewegung von einer bestimmten Richtung beherrscht, der Keiner sich völlig entziehen kann. Diese Richtung ist auf der einen Seite und ursprünglich das eigenthümliche Princip der Geschichte, welches jedesmal in Wirksamkeit tritt. Eben weil es eine wirkliche Geschichte gibt, einen wirklichen Entwickelungsproceß des sittlichen Zustandes der Menschheit, ist die Gestalt der sittlichen Gemeinschaft in fortwährender Abwandelung begriffen. In jedem besonderen Zeitlaufe geht daher die geschichtliche Bewegung einerseits auf die Erzeugung eines wesentlich Neuen aus dem in der Gegenwart gegebenen Bestande und, im engsten Zusammenhange hiermit, andererseits auf die Aufhebung und Ausstoßung eines Alten, das sich abgelebt hat. Dieses eigenthümliche Princip, das die jedesmalige geschichtliche Bewegung in letzter Beziehung bestimmt, dieser Geist der Geschichte auf der jedesmaligen Stufe seiner Entwickelung ist der Geist der Zeit. Er ist als solcher der Geist der göttlichen Weltregierung, der Geist Gottes selbst.*) Aber dieser Geist der Zeit kommt unmittelbar zur Erscheinung nur so, wie er von den menschlichen Einzelwesen aufgefaßt und aufgenommen, überhaupt in sich reproducirt wird, wie er in ihrem Selbstbewußtsein sich abspiegelt und in ihrer Selbstthätigkeit nachklingt. Er tritt also nur durch ein äußerst inadäquates Medium in die Erscheinung, und so ist seine Erscheinung zugleich seine Entstellung. Diese Verunstaltung erleidet er allerdings nicht überall in gleichem Maße. In denjenigen Individuum, welche, auf der Höhe ihrer Zeit stehend, in

*) Vgl. Hirscher, a. a. O., II., S. 191. f.

eigenthümlicher Weise für denselben empfänglich sind, bricht er überwiegend in seiner Reinheit und Ganzheit, also in seiner Wahrheit und Klarheit hervor, in den Massen dagegen scheint er nur als trübes und mißgestaltetes Zerrbild wieder. In dieser letzteren Form ist er der Zeitgeist. Dieser eben ist die andere Seite an der die jedesmalige geschichtliche Bewegung beherrschenden eigenthümlichen Grundrichtung. Und zwar, da er seinen Sitz in den Massen hat, die bei weitem am stärksten hervortretende Seite an derselben, ja die allein unmittelbar in's Auge fallende, — so sehr, daß allezeit Viele ihn allein wahrnehmen, und an einem von ihm wesentlich verschiedenen Geist der Zeit gar nicht glauben. Gleichwohl sind in der That diese beiden Geister nicht nur verschieden, sondern sogar einander entgegengesetzt, eben wie die Wahrheit und das positive Mißverständniß derselben, so daß der Geist der Zeit gar keinen erbitterteren und gefährlicheren Gegner hat als seinen gespenstischen, ja zum Theile dämonischen Affen und Doppelgänger, den Zeitgeist. Um so schwieriger ist es, jenen, also das, was der Geist der Geschichte jedesmal eigentlich will, rein und sicher zu ermitteln und scharf mit dem sich nur gar zu breit machenden Zeitgeiste aus einander zu halten. Völlig rein ist der jedesmalige Geist der Zeit in keiner geschichtlichen Erscheinung gegeben, in keinem einzigen Individuum, in keiner einzelnen Richtung der Zeit. Er ist immer nur durch alle besonderen Richtungen, wie sie die jedesmalige Zeit durchdringen, zusammen genommen, und zwar genau nach Maßgabe der bestimmten Spannung ihres Verhältnisses zu einander, ausgedrückt.*) Gegeben ist er immer nur mit

*) Hirscher, a. a. O., II., S. 191. f.: „In dem Gährungsprocesse, in welchem das Alte ausgestoßen und ein Neues an dessen Stelle gesetzt wird, treten sich immer zwei Extreme einander entgegen: das Bestandene und Bestehende widerstrebt dem Beweglichen und Umstürzenden, und umgekehrt. Aber weder in dem Einen noch in dem Anderen wird der eigentliche Geist der Zeit erschaut; vielmehr steht derselbe hinter und über diesem Kampfe und seinen Kämpfern. Er will Bewegung und ist in sofern zu finden in den Reihen der Bewegung, denn er will vorwärts; aber er will auch Erhaltung, — was ewig wahr und gut oder was wenigstens jetzt noch mehr Segen als Nachtheil gewährend ist, das schützt er, und in sofern ist er zu suchen in den Reihen der Konservativen. Am Ende des jedesmaligen Zeitkampfes kommt er in der Diagonale zum Vorscheine, die aus dem Stoße und Gegenstoße der sich befehdenden Zeitkräfte hervorgeht."

einer geringeren oder größeren Beimischung von Zeitgeist. Genau kann er daher nie durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werden, sondern immer nur durch einen sehr komplicirten Kalkul. Da kein Einzelner ihn völlig rein in sich trägt, so kann auch Keiner ihn völlig richtig und somit zugleich ganz erkennen. Wer das vermöchte, der wäre der unbedingte Meister seiner Zeit; und zwar dieß mit vollem Fuge, er dürfte zuversichtlich in Gottes eigenem Namen ihr gebieten. Denn der wirkliche Geist der Zeit oder der Geschichte ist allerdings, wie schon gesagt, der Geist Gottes selbst.*) Aber wer erkennt ihn rein? Innerhalb der Christenheit ist der jedesmalige Geist der Zeit, eben als der Geist der christlichen Geschichte selbst, schon als solcher auch ein christlicher, so wie auch auf der anderen Seite der Zeitgeist, in demselben Maße, in welchem er gegen jenen einen Gegensatz bildet, schon als solcher ein unchristlicher oder beziehungsweise widerchristlicher. Eine besondere Prüfung des jedesmal herrschenden Geistes in Ansehung seiner Christlichkeit ist also im Grunde nicht nöthig; sie fällt völlig zusammen mit dem Versuche einer Scheidung desselben in den Geist der Zeit und den Zeitgeist. Eine Untersuchung seiner Christlichkeit auf unmittelbarem Wege ist mißlichen Täuschungen äußerst ausgesetzt, besonders weil es den Meisten so schwer fällt, den christlichen Geist auch in seinen nichtreligiösen Formen als solchen anzuerkennen, und sie mithin nur die christliche Frömmigkeit für Christlichkeit halten, die christliche Sittlichkeit aber für Unchristlichkeit. Ist der jedesmal in der Gemeinschaft herrschende Gemeingeist richtig erkannt, so ergibt sich nun auch von selbst die richtige Stellung, die der Einzelne im Verhältnisse zu ihm einzunehmen hat. Blinde Widersetzlichkeit wider denselben und blinde Huldigung gegen ihn, bei der man sich gedankenlos von ihm fortreißen läßt, bevor man noch weiß, ob er der wirkliche Geist der Zeit sei oder der bloße Zeitgeist, ist Beides gleich thöricht und verkehrt.**) Weiß man erst klar, wie man mit ihm daran ist, so wird man nicht in Versuchung kommen, nach einer

*) In diesem Sinne ist das Vox populi vox Dei ein wahres Wort. Aber der populus ist eben doch zunächst die große Masse der Individuen, und von dieser verstanden ist jenes Wort die verderblichste Lüge, zumal wenn sie den Massen gepredigt wird.

**) Vgl. v. Hirscher, a. a. O., II., S. 178. f.

von beiden Seiten hin zu viel zu thun. Mit seiner Zeit im Allgemeinen überworfen zu sein, das kann schon darum nie in der Ordnung sein, weil dabei eine erfolgreiche Einwirkung auf dieselbe nicht möglich ist. Wer wirklich segensreich wirken will in seiner Zeit und auf sie, der muß mit dem Geist derselben wirken, aber freilich eben damit unmittelbar zugleich auch ihrem Zeitgeist entgegen. Er muß alles Gute in dem herrschenden Geiste treulich benutzen, indem er zugleich alles Verkehrte in demselben zu beseitigen und alles Ausschweifende desselben in die richtigen Grenzen zurückzulenken sich bemüht. Nur hüte er sich recht sorgsam, denn die Versuchung dazu liegt sehr nahe, jemals den schlechten Zeitgeist mit den eigenen Waffen desselben, die Unarten desselben durch eigenes Eingehen auf sie bekämpfen zu wollen. (Also z. B. die Vielschreiberei einer Zeit durch eigenes Vielschreiben, statt durch das grade Gegentheil.) Er würde in solchem Falle bald erfahren müssen, wie thöricht die vermeintliche Klugheit ist, die da wähnt, der Zweck heilige die Mittel. Wenn wir mit den Wölfen heulen, um sie zum Schweigen zu bringen, so wird das Geheul nur um so ärger. Zufriedenheit mit dem jedesmaligen Geiste der Zeit bei entschiedener Abneigung gegen den jedesmaligen Zeitgeist und trotz derselben gehört wesentlich zur tugendhaften Gemüthsstellung und ist deßhalb pflichtmäßig. Diese Zufriedenheit mit der jedesmaligen Zeit ist allerdings nicht die so oft vorkommende trivial genügsame, sondern die idealistische, die gläubig hoffnungsvolle, die auch in den embryonischen Mißgestalten bereits die künftigen schönen Bildungen voraus erkennt. Eine solche Zufriedenheit ist schon eine Sache der einfachsten Billigkeit. Denn mit den eigenthümlichen Vorzügen jeder Zeit muß man eben auch ihre eigenthümlichen Unarten mit in den Kauf nehmen. Es ist ja unvermeidlich, daß selbst die höchsten Tendenzen auf gemeinem Boden, in den Massen, in widerlicher Weise ausarten. Die wirklich geschichtlich bedeutenden Individuen sind unter anderem auch daran zu erkennen, daß sie nie über ihre Zeit klagen, während sie allerdings, wenn anders sie wahrhaft tugendhafte sind, zugleich dieselbe nachdrücklich anklagen.

§. 1018. Der allgemeine Charakter des unsere Gegenwart beherrschenden Geistes wird treffend als das Princip der Subjek-

tivität bezeichnet.*) Dieß Princip der Subjektivität bedeutet: Das Individuum hat das Bedürfniß, in den sittlichen Verhältnissen, welche es für sich gegeben vorfindet, sich als in durch sein eigenes vernünftiges Selbstbewußtsein und seine eigene freie Selbstthätigkeit gesetzten zu bewegen, also sie nach ihrer inneren sittlichen Nothwendigkeit klar zu verstehen, und sich mit seinem eigenen freien Willen persönlich bei ihnen zu betheiligen. Es will, die ihm objektiven sittlichen Ordnungen sollen ihm nichts Fremdes bleiben, keine bloß äußere Auktorität, sondern sie sollen von ihm innerlich aufgenommen, von ihm selbst aus eigener Ueberzeugung und auf freie Weise ausdrücklich sanktionirt werden. Dieses Princip der Subjektivität schließt wesentlich das Bewußtsein der Mündigkeit mit ein und das Verlangen der Einzelnen nach einem bestimmten persönlichen Antheil an den Lebensfunktionen des Organismus der Gemeinschaft. Die Idee der Sittlichkeit ist der Zeit aufgegangen, ihre Realisirung ist ihr als die eigentlich menschliche Aufgabe bewußt geworden, und ihre Auktorität allein gilt ihr. Und zwar ist diese Idee der Sittlichkeit der Zeit aufgegangen nicht bloß wie sie die Idee der individuellen Sittlichkeit ist, sondern auch, ja vorzugsweise, wie sie die Idee der universellen Sittlichkeit, die Idee der sittlichen Gemeinschaft ist, wie sie denn auch in der That erst von dieser Seite angeschaut in ihrer vollen Herrlichkeit strahlt. Ihr, der sittlichen Idee, und der Arbeit für ihre Verwirklichung will nun auch das Individuum leben, und bei ihrem Leben will es auch mit seiner Person dabei sein. Die Verrichtungen des sittlichen Lebens sollen sich nicht ohne das Individuum und seine bewußtvolle persönliche Mitwirkung vollziehen, wenn sie auch an sich noch so ordnungsmäßig verliefen, weil das Sittliche als ein bloß objektives seinem Begriffe nicht entspricht, sondern nur als ein zugleich subjektives. Indem das Individuum erkannt hat, daß das Menschliche wesentlich das Sittliche ist, dünkt nichts Sittliches es fremd (weil es

---

*) Vgl. die vortrefflichen Erörterungen Alex. Schweizer's in den Theol. Stud. und Krit., 1846, H. 2, S. 510. ff. Nur weniger scharf, aber im Wesentlichen gleichgeltend ist die Bezeichnung des die Gegenwart charakteristisch beherrschenden Princips als des Princips der Humanität bei Stahl, Phil. des Rechts, II., 1, S. 274. f., vgl. I., S. 282. f. (2. A.) Vgl. auch Petersen, Die Idee der Kirche, III., S. 595—621. 624. 678.

nichts Menschliches für sich fremd halten kann), und es ist ihm ein Bedürfniß, selbst mit dabei zu sein, mit seinem Antheil und seiner Mitwirksamkeit, bei der sittlichen Gemeinschaft und der Verrichtung ihrer Angelegenheiten, sich in seinem Verhältniß zu ihr nicht passiv zu verhalten, sondern aktiv. Infolge dieses Aufleuchtens der Idee der Sittlichkeit ist nun auch der christliche Geist in ein neues Stadium seiner Entwickelung eingetreten. Der christliche Geist hat die rein religiöse und eben damit zugleich kirchliche Form aufgegeben, und ist damit beschäftigt, seine sittliche Seite hervorzubilden; das Christenthum geht damit um, sich aus der reinen Frömmigkeit und damit zugleich aus der Kirchlichkeit in die Sittlichkeit hinüber zu übersetzen. Dadurch entsteht freilich für das ungeübte Auge der Anschein einer Unchristlichkeit der Zeit und die Täuschung, als habe die Wirksamkeit des Christenthums in der Menschheit abgenommen; den schärfer blickenden aber kann dieser Schein nicht blenden. Vielmehr beginnt grade jetzt eine neue, in eigenthümlicher Weise großartige Phase der Wirksamkeit des Christenthums, seine Richtung auf die Durchdringung des menschlichen Lebens in der Gesammtheit seiner besonderen Gebiete, seitdem es die Schranken der kirchlichen Form durchbrochen hat.*) Je einfacher und unentwickelter in einem Lebenskreise oder in einer Zeit die sittlichen Verhältnisse sind, desto leichter kann das Christenthum seine heiligenden Wirkungen in befriedigender Weise durchführen, und desto handgreiflicher ist folglich seine Wirksamkeit; aber deßhalb ist in solchen Kreisen und Zeiten die Kraft des christlichen Lebens keine größere als in dem jetzigen Leben der Christenheit, wie es im Großen und

*) Vgl. Fichte, Politische Fragmente, S. 602. (B. VII. d. S. W.): „Bisher hat das Christenthum, die Kirche, auf den Einzelnen, allgemein sittigend, Heiligung in ihm fördernd, noch nicht eigentlich staatbildend gewirkt." Vgl. die merkwürdige Stelle S. 608—613. Ehrenfeuchter, Entwickelungsgeschichte der Menschheit (Heidelb. 1845), S. 244. 246. f.: „Es gibt eine Rede unter den Menschen, welche die Zeiten des Christenthums für abgelaufen erklärt; wir aber sagen: für das Christenthum beginnen nun erst seine großen Zeiten in der Geschichte." — — „So wiederholen wir also noch einmal, daß grade recht eigentlich die Lebenskräfte des Christenthums zu wirken anfangen müssen, daß es nicht allein mehr gilt, sein kirchliches Dasein zu erhalten und in lauterer Kräftigkeit darstellen, sondern seine historischen Lebenskräfte zu entwickeln."

Ganzen gestaltet ist, mit seinen unübersehlich komplicirten sittlichen Verhältnissen, so häufig auch in dieser Beziehung die Religiösgesinnten Illusionen ausgesetzt sind bei ihrer Vergleichung unserer Gegenwart mit der Vergangenheit. Der so beschriebene Charakter des in unserer Zeit herrschenden Geistes ist nun an und für sich ein durchaus erfreulicher, ja er bezeichnet einen der entschiedensten Wendepunkte in der sittlichen Entwickelung unseres Geschlechtes und namentlich in der Entwickelung desselben durch das Christenthum und zu demselben. Soweit wir ihn bisher geschildert haben, ist er in der That der Geist unserer Zeit, und eben als solcher unbedingt in seinem Rechte. Allein unsere Schilderung ist noch keine vollständige. Jener Geist hat wesentlich auch eine noch nicht berührte Schattenseite, auf der eben der Zeitgeist ist. Indem wir ihre Zeichnung hinzufügen, wollen wir damit von dem Vorigen nichts zurücknehmen. Allerdings eignet unserer Zeit das Princip der Subjektivität und der Charakter der sittlichen Mündigkeit, aber vielmehr nur erst der Tendenz nach als schon thatsächlich. Das Princip der Subjektivität, so stark es auch in das Bewußtsein getreten ist, hat doch keineswegs bereits im Allgemeinen eine wahrhaft subjektive gute Sittlichkeit unter uns erzeugt, es ist keineswegs schon in dem Sinne durchgedrungen, daß für die Zeitgenossen oder auch nur für die Gebildeten unter ihnen im Allgemeinen die Fremdheit zwischen ihrer Person und den objektiven sittlichen Gestaltungen und Ordnungen hinweggefallen wäre. So bestimmt das Verlangen nach Mündigkeit sich Allen aufdrängt, so ist doch die dermalige Generation, im Ganzen genommen, noch sehr weit entfernt von wirklicher sittlicher Mündigkeit. Nur das Bewußtsein um ihr unantastbares Anrecht auf Mündigkeit, und zwar auf allen Gebieten des menschlichen Lebens und in allen Kreisen der menschlichen Gemeinschaft, lebt mächtig in ihr. Und selbst dieses Bewußtsein um den Anspruch auf Mündigkeit ist im Allgemeinen noch ein sehr unklares, ja sogar ein positiv verkehrtes. Denn indem die Einzelnen sich als zur Mündigkeit berechtigt fühlen, fühlen sie die Berechtigung im Durchschnitt nicht als eine Berechtigung wesentlich vermöge der Lebendigkeit der sittlichen Idee in ihnen. Sie meinen in der Regel, das Dringen auf Mündigkeit gelte der natürlichen und als solche egoistischen Partikularität, der Befriedigung der individuellen

Willkür, während es doch nur der Realisirung der Idee der vollendeten Sittlichkeit gelten kann. Daran, daß diese letztere in den Massen wirklich lebendig wäre, fehlt leider noch sehr viel. Dieß liegt auch augenscheinlich in der Thatsache vor, daß auch wo die sittliche Idee lebendig und Gegenstand der Begeisterung ist, diese Begeisterung doch gewöhnlich nur der Idee der universellen Sittlichkeit, der Idee der sittlichen Gemeinschaft gilt, verhältnißmäßig nur äußerst selten aber auch der Idee der individuellen Sittlichkeit, der Idee der Tugend. Die, welche heut zu Tage für die öffentlichen sittlichen Interessen, für die politischen, am lautesten enthusiasmirt sind, behandeln gar oft die Sittlichkeit ihres Privatlebens mit der äußersten Sorglosigkeit, und haben überhaupt kein Gefühl für die Sünde und keine Ahnung, geschweige denn einen Begriff von ihr. Eine Bemerkung, die wohl geeignet ist, den Beobachter unserer Zeit sehr ernst zu stimmen. Wieder nach einer anderen Seite hin ist das sittliche Bewußtsein der Gegenwart noch gar nicht zur Klarheit über sich selbst gelangt, nämlich was sein Verhältniß zur Frömmigkeit und zum Christenthum angeht. Indem die Zeit im Ganzen sich der relativen Selbstständigkeit der Sittlichkeit bewußt geworden, ist sie sich derselben durchaus noch nicht mit rechter Deutlichkeit als einer bloß relativen bewußt geworden, und des wesentlichen Verhältnisses zwischen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit. Die für die Massen tonangebenden Stimmen meinen großentheils, über alle Frömmigkeit hinaus zu sein, und da sie das Christenthum nur als Religion kennen, auch über alles Christenthum. Doch ist glücklicherweise auf der anderen Seite grade in den geistig höchsten Regionen des gegenwärtigen Geschlechtes die richtige Würdigung der Frömmigkeit überhaupt und der christlichen insbesondere in einem vergleichungsweise immerhin bedeutenden Maße verbreitet. Indem die Zeit so in ihren Majoritäten das wesentliche Verhältniß zwischen der Humanität und der Frömmigkeit mißkennt oder doch nicht versteht, kann es nicht fehlen, daß sie auch das Princip der Humanität falsch auffaßt, auf eine gleich sehr unlautere und schwächliche Weise, und überhaupt durch einen gewissen Geist sittlich[illegible] Schlaffheit sich sehr unangenehm charakterisirt.*) In Fol[illegible] daß der [illegible] sittliche Idee

*) Vgl. darüber Stahl, [illegible] 275.

und zwar vorzugsweise nach ihrer universellen Seite, aufgegangen, ist ihr Interesse — und dieß ist ein für sie charakteristischer Zug — entschieden von dem Privatleben ab und auf das öffentliche Leben (im weitesten Sinne des Wortes) hingeleitet. Das Leben der Menschen ist öffentlich geworden. Die Zeit der Stillleben ist für immer vorüber, die in ihrer Art glückliche Zeit, da man in idyllischer Beschränktheit ganz als Privatmann dem engsten Kreise derer, mit denen man durch die Bande des Blutes und individueller Liebe verbunden war, allein leben und ein reines Privatleben führen konnte. Bedauern wir es nicht, daß dieses Stillleben vertrieben worden ist durch den Drang der Zeit, so viel zauberische Reize es auch hatte, und so viel Lästiges auch die jetzige Veröffentlichung des Lebens nach sich zieht. Denn dieses allgemeine Interesse an den öffentlichen Angelegenheiten, wenn es gleich nur zu oft überaus unlauter, und dabei auch wohl nicht weniger fratzenhaft und lächerlich ist, durchbricht doch jedenfalls einigermaßen die matte Engherzigkeit des spießbürgerlichen Egoismus, neben dem alle irgend inhaltsvollen sittlichen Gewächse nur so äußerst schwierig fortkommen. Ganz allein an sich selbst und die lieben Seinen zu denken, das muß doch unter allen Umständen eine klägliche Verkrüppelung der individuellen Sittlichkeit mit sich führen. In dieser dürren und kalten Region kann nichts sonst als Knieholz wachsen. Freilich ist nun aber das Leben durch diese seine Veröffentlichung unendlich unruhig und geräuschvoll geworden, besonders voll von leerem Lärm um nichts. Denn Niemand will mehr still für sich sein Tagewerk treiben, und aus allen Nichtigkeiten wird eine öffentliche Angelegenheit und eine Solennität gemacht. Das ist gewiß eine harte Plage, besonders für diejenigen, denen innere Sammlung, Stille und Abgeschiedenheit Lebensbedürfniß ist und ihr eigentliches Element. Solche Individuen gibt es nämlich allerdings noch immer, ungeachtet das heutige Publikum an ihre Existenz nicht mehr zu glauben scheint, — Individuen, denen es, weil sie vollauf beschäftigt sind mit dem sittlichen Lebenswerk, wie es sich ihnen Ein für allemal als ihre Lebensaufgabe stellt, am liebsten ist, wenn nichts „vorfällt," und die gar nicht nach interessanten Neuigkeiten gelüstet, — Individuen, denen jede Unterbrechung des einfachen Ganges des Alltagslebens Pein ver-

16*

ursacht*), und die die Festtage nur als Tage stiller Feier lieben, — Individuen endlich, für die es keine erquickendere Erholung gibt als die Einsamkeit mit ihrer friedlichen, tiefen Einkehr in das Innere (aber nicht zu müßigem Selbstgenuß). Solchen Leuten schwindelt in unseren Tagen unter dem nichtigen Straßenlärm des immer unsteter werdenden Lebens. Sie seufzen nach Stille, Ungestörtheit und Einsamkeit, aber ihre Stimme verhallt ohnmächtig. Mögen sie denn zusehen, diese armen, wie sie sich selbst nothdürftig Hülfe verschaffen und Schutz in der Verborgenheit irgend eines schattigen Plätzchens. Aber selbst wenn man diese Sonderlinge — denn dafür werden sie wohl den Meisten gelten, — aus der Rechnung läßt, auch ins Allgemeine hin ist eine Beschwichtigung der vielen erfolglosen Unruhe ein dringendes Bedürfniß der Gegenwart, insbesondere daß die vielen lärmenden Müßiggänger, vor allen die geschäftigen und alle jene, die immer nur auf Zerstörungen und Divertissements nicht nur für sich (das möchten sie ja gern haben), sondern auch für das Publikum überhaupt, sinnen, wenigstens einigermaßen zur Ruhe gebracht werden dadurch, daß sie wirkliche Beschäftigung zugewiesen erhalten. Es gibt nun einmal sittliche Erzeugnisse, die schlechterdings nur in der Stille und im Schatten gedeihen, und schlechterdings nicht anders reifen als unter Geduld. Die lebhafte Bewegung aller Kräfte in der Welt der Gegenwart darf um keinen Preis gehemmt werden; wer aber ohne ein solches Anhalten derselben, vielmehr grade um sie von der Hemmung zu befreien, die sie sich selbst anthut, indem sie sich überstürzt und beständig durch ihr Uebermaß sich selbst stört, dazu mitwirkt in unseren Tagen, etwas mehr Stille und Gemessenheit in diese Bewegung zu bringen, und wenigstens hier und da ein abgeschiedenes Plätzchen anzulegen, das gegen das Toben und Tosen des tollen dämonischen Lärmens unserer heutigen Weltkinder einigermaßen geschützt ist, der thut ein wahres Gotteswerk. Eine weitere höchst bedeutungsvolle Folge des Hervorbrechens des Princips der Subjektivität ist die in hohem Grade verstärkte Bedeutung und Macht der Massen. Indem jenes Princip auch auf die Massen wirkt, haben diese nachgrade sich fühlen gelernt nach ihrer Berechtigung, in allen

*) Vgl. [illegible] II., S[illegible]

Sphären der Gemeinschaft. Zugleich ist in ihnen das Bewußtsein lebendig geworden, daß bei ihnen die physische Macht steht, in allen Angelegenheiten der Gemeinschaft mit Gewalt den Ausschlag zu geben. Diese Zunahme des Gewichtes der Massen in der sittlichen Welt ist nun an und für sich ganz in der Ordnung und ein erfreuliches Symptom des Fortschrittes. Je weiter die sittliche Kultur vorrückt, desto mehr werden auch die Massen sittlich beseelt. Auch sie werden je länger desto mündiger. Je allgemeiner aber in der Gemeinschaft die Mündigkeit wird, desto mehr geschieht alles, auch das Große, nicht mehr überwiegend durch einzelne, die übrigen geistig überwältigende Individuen, sondern durch das gemeinsame Handeln größerer Massen, desto mehr tritt unvermeidlich das entscheidende Uebergewicht des Einzelnen, überhaupt der aristokratische Charakter der Geschichtsentwickelung zurück. Die eigentlich großen Individuen werden immer seltener, oder vielmehr ihre specifische Bedeutung für das Ganze der Gemeinschaft nimmt immer mehr ab. (Vgl. §. 274. am Ende.) Die Zeit des vornehmen Wesens muß so je länger desto mehr aufhören, und der des edlen Wesens Platz machen. Wir sind schon entschieden hinaus über diese geistige Vornehmheit, und unter uns nimmt sie sich nur noch kindisch und lächerlich aus. So weit nun ist, wie gesagt, alles völlig unbedenklich, weil es im Begriffe der Sache selbst liegt. Aber dieser enthält nun freilich auch, daß in demselben Verhältniß, in welchem die numerischen Majoritäten ein selbstständiges Gewicht gewinnen in der Gemeinschaft, sie auch aufhören, bloße Masse zu sein, d. h. eben von der sittlichen Idee beseelt werden. Hierdurch sind sie dann wirklich mündig und befähigt, mit die Stimme zu führen in den Angelegenheiten der Gemeinschaft; aber auch nur hierdurch können sie dieß werden. Hierdurch allein werden sie innerlich frei von fremder Auktorität, und empfangen somit die Berechtigung, es auch äußerlich zu sein. Sonst, wenn sie ohne diese innere Emancipation sich äußerlich von den objektiven Auktoritäten emancipiren, stürzen sie nur kopfüber aus der einen Weise der Knechtschaft in die andere. In dieser Beziehung ist nun freilich der Stand der Dinge in unserer Gegenwart wenig befriedigend. Denn, wie schon bemerkt wurde, an der allgemeinen Beseelung derer durch die sittliche Idee, die sich als mündig betrachten, fehlt noch unendlich viel. Durch diesen

Umstand kommt aber etwas Gespanntes und Gefährliches in den Charakter unserer Zeit. Der Zeitgeist hat so in ihr eine furchtbare Macht erhalten gegenüber von dem Geiste der Zeit, und auf allen Seiten droht die rohe Gewalt hervorzubrechen, um den bisher aufgeführten Bau der sittlichen Welt vandalisch zu zerstören, und alle eigentliche Entwickelung des sittlichen Lebens der Menschheit zu verschütten. Um desto dringendere Pflicht ist es für die wirklich Mündigen, für alle die, welche vermöge ihrer hervorstechenden Intelligenz und Willensenergie, überhaupt vermöge ihrer Gewichtigkeit auf einen größeren Kreis einen bestimmenden Einfluß ausüben, sich selbstständig zu halten und zu erhalten den Massen gegenüber, und sich jedem Gedanken daran zu verschließen, ihnen zu schmeicheln und um ihre Gunst zu buhlen, — eine Gunst, die ihnen selbst nur verderblich werden könnte. Denn sie würden sich arg getäuscht finden, wenn sie sich einbilden wollten, daß sie die Massen auf die Dauer ihren eigenen, vielleicht ganz wohllautenden, Zwecken gemäß würden lenken können; statt dessen würden sie vielmehr von diesen dahin mit fortgerissen werden, wohin sie selbst nicht wollen. Für solche Kreise, welche ihren wahren Sinn nicht fassen können, sollen sie sich wohl hüten, Apostel, wenn auch immerhin objektiv betrachtet, der Wahrheit zu werden. Besonnen von allem sich zu enthalten, was die Massen blind aufregen und die ohnehin schon so unverhältnißmäßige, wahrhaft fieberhafte Aufregung der Gemüther noch vermehren müßte, soll ihnen eine heilige Gewissenssache sein. Ebenso entschieden ist es aber auch auf der anderen Seite die ernste Pflicht aller, die dazu befähigt sind, auf alle Weise dahin zu wirken, daß die Massen, welche sich selbst fühlen und Mündigkeit fordern gelernt haben, — und davon werden sie nie wieder zurückzubringen sein, — allmählich wirklich vollständig durch die sittliche Idee beseelt, und so wirklich sittlich mündig werden. Die Arbeit an dieser sittlichen Erziehung der Massen kann allerdings nicht anders als ein höchst peinliches Geschäft sein; denn sie hat es mit Schülern zu thun, die sich schon über die Schule hinaus wähnen. Aber das darf doch Keinen von ihr abschrecken. Der wirklich Einsichtsvollere muß eben zu a[illegible]eiten über die Thorheiten und Unarten der Unverständig[illegible] sich [illegible]ftslos hinweg se[illegible]

können. Gewisse Unleidlichkeiten des großen Publikums sind nun einmal von dem gegenwärtigen Stande der sittlichen Entwickelung unzertrennlich. Dahin gehört namentlich jener Geist der flachen Altklugheit und der Gemüthslosigkeit, der natürlich immer da am stärksten hervortritt, wo die Bildung am meisten eine unselbstständige und bloß äußerliche ist. Besonders widerlich ist er an der Jugend, die bei ihm, zu ihrem eigenen großen und unersetzlichen Schaden, das Mannesalter anticipirt, ehe sie die männliche Reife erlangt hat, und mithin nothwendig herzlich schlecht und armselig. Ein vorzugsweise in's Auge fallendes Symptom desselben ist die schaale Räsonnirlust. Jetzt, wo Jeder von allem Etwas versteht (und von nichts etwas Rechtes), muß sich eben auch Alles und Jedes geduldig von Jedem beräsonniren lassen. Der Intelligente und Tüchtige läßt dieß gelassen über sich ergehen; er darf sich ja dabei glücklich preisen, daß er sich fest entschlossen weiß, seinerseits des Vortheiles der Räsonnirfreiheit sich *nicht* zu bedienen. Diese Räsonnirlust ist auf der Stelle fertig mit ihren Orakeln. Der Räsonneur vertraut ja ohne weiteres seinem *ersten* Urtheil, das eben als solches nur auf eine noch ganz unvollständige und flüchtige Kenntniß der in Betracht kommenden Data gebaut ist; er (der in seinen eigenen Augen so scharfe Kritiker!) hält es unbesehen für reif und unfehlbar, so oft er auch schon — denn dafür hat er kein Gedächtniß, — hintennach von seiner Fehlbarkeit überführt worden sein mag. Der Jugend liegt ihrer relativen Erfahrungslosigkeit wegen diese Unart zu allen Zeiten sehr nahe; aber in unseren Tagen ist sie ziemlich eine allgemeine Mode. Auch die Mittel, durch die für jene sittliche Beseelung der Massen gewirkt werden muß, sind zum Theil sehr widerwärtige; aber deßhalb darf man sie doch nicht fallen lassen. So berührt es gewiß Viele höchst peinlich, daß in unserer Zeit mit den höchsten Dingen, z. B. auch mit der Wahrheit, so viel *Kleinhandel* getrieben wird; aber so kläglich dieselben sich auch in Sedezformat und auf Löschpapier ausnehmen, dennoch müssen wir uns sagen, daß ein solcher ärmlicher Geschäftsbetrieb in der Gegenwart *wesentlich* mit zur Arbeit an der Förderung der universellen sittlichen Aufgabe gehört.

§. 1019. Der Einzelne kann zur Lösung der universellen sittlichen Aufgabe der Gemeinschaft nur dann auf erfolgreiche Weise

mitwirken, wenn ihm ein bestimmt abgegrenzter organischer Theil derselben eigenthümlich zugewiesen ist; denn sonst muß seine sociale Wirksamkeit fortwährend mit der Anderer sich kreuzen, und so störend und verwirrend sein. Dieß heißt aber (denn s. §. 274.), nur wenn er einen Beruf hat. Die allgemeinste Pflicht des Einzelnen in seinem Verhältniß zur Gemeinschaft ist so, einen Beruf zu haben*), und seinem Beruf ganz zu leben. Die Socialpflichten ruhen so wesentlich auf dem Beruf, der dem Individuum eben die oben (§. 1013.) geforderten bestimmten Grenzen für sein Aeußere Gemeinschaft halten absteckt, und das Handeln ist ein socialpflichtmäßiges nur sofern es ein berufsmäßiges ist, so wie alle Socialpflichten wesentlich Berufspflichten sind. So lange das Individuum noch keinen Beruf hat, — auch noch nicht einmal den des Kindes und des Familiengliedes, — so lange hat es auch noch keine Socialpflichten. Bis dahin hat es aber auch überhaupt noch gar keine Pflichten im strengen Sinne des Wortes, nämlich in der Zeit, da es die materiell physischen Bedingungen des Handelns erst unvollständig besitzt, d. h. während seiner Unmündigkeit. Sobald aber und in demselben Maße, in welchem für das Individuum überhaupt die Möglichkeit des wirklichen Handelns eintritt, soll bei ihm auch der Beruf und das berufsmäßige Handeln anheben. Zunächst, und zwar ganz allmählich und durch einen unmerklichen Uebergang, im Familienkreise, der nur erst die noch bloß embryonische Formation der sittlichen Gemeinschaft ist. In ihm wird das pflichtmäßige Handeln noch bestimmt durch einen sinnlichen Naturinstinkt getragen und unterstützt; und so ist das Familienleben

*) Hartenstein, Grundbegrr. der eth. Wissensch., S. 491.: „Die allgemeinste Pflicht des Einzelnen gegen die Gesellschaft ist, sich einem Berufe zu widmen, und zwar einem bestimmten, „denn nur durch bestimmte Leistungen vermag der Einzelne in den Mittelpunkt der gesellschaftlichen Freiheit zu gelangen." (S. 289.) Durch diese sittliche Beziehung auf die Gesellschaft unterscheidet sich der Beruf von der bloßen Beschäftigung und Arbeit. — — Einen Beruf hat der Einzelne nur, indem er seine Geschäfte nicht als bloße Privatsache, sondern zugleich in ihrer Bedeutung für die Gesellschaft betreibt und betrachtet. — — Soll der Beruf etwas Sittliches bezeichnen, so sollte man nicht das Verhältniß des Einzelnen zur Gesellschaft darunter verstehen, vermöge dessen er mit ihr gegen gewisse Vortheile gewisse Leistungen austauscht, sondern nur dasjenige, vermöge dessen er einen Theil der sittlichen Gesammtaufgabe in Beziehung auf die Gesellschaft zu der seinigen macht."

die eigenthümliche Schule, in der die Grundelemente des berufsmäßigen und überhaupt des socialpflichtmäßigen Handelns gelernt werden sollen, und allein gelernt werden können. Ist der Beruf von dem Individuum richtig (s. oben §. 947. ff.) gewählt worden, so lassen sich alle Socialpflichten desselben in der Forderung zusammenfassen: Beschränke dich streng auf deinen Beruf, fülle ihn aber auch ganz aus.*) Sich streng zu beschränken in seinem Wirken, ist die unerläßliche Bedingung einer wirklich erfolgreichen Wirksamkeit für die Gemeinschaft. Wer sich zersplittert, wer seine Kraft nicht auf Einen Punkt koncentrirt, der setzt sich selbst zur Null herab in der Gemeinschaft, grade indem er ihr möglichst viel sein zu wollen den leeren Schein annimmt. Dieß kann zumal heutiges Tages nicht oft genug gepredigt werden, wo die Halbheit zu einer solchen Virtuosität gediehen ist. Wenn von dem Einzelnen so viel und so vielerlei getrieben wird und zum Theil auch getrieben werden soll, so wird es ganz unvermeidlich schlechter getrieben als sonst. Der Punkt aber, in welchem sich alles Handeln des Individuums koncentriren soll, ist nun eben der Beruf. *Alles* sein Handeln, da es *alles* wesentlich ein zugleich socialpflichtmäßiges sein muß (§. 845. 861.), muß also, um überhaupt pflichtmäßig zu sein, wesentlich ein berufsmäßiges sein. Die Gemeinschaft verlangt von dem Einzelnen nicht mehr und nicht weniger, als daß er seinen Beruf *vollständig* erfülle. Was *seines* Berufes ist, grade dieses, aber auch *nur* dieß, erwartet sie eben von ihm und von keinem andern sonst; für alles übrige soll er die Andern sorgen lassen. In jenem aber rechnet die Gemeinschaft *unbedingt* auf ihn, und auf ihn allein, und darin soll sie auch unbedingt auf ihn rechnen können.**) Diese Berufstreue ist nun gar nichts leichtes. Sie entspricht unserer natürlichen Neigung durchaus nicht. Die allgemeine Erfahrung ist, daß wir immer, wenigstens auf die Länge, keine rechte Neigung zu unserem Berufe haben, immer lieber einem

---

*) Vgl. *Hirscher*, a. a. O., III., S. 391.

**) Vgl. *Hartenstein*, a. a. O., S. 494. f. Es heißt hier: Jeder soll „*seine* Schuldigkeit thun, unverdrossen, ohne Nebenabsichten, präcis, so, daß Andere mit Sicherheit auf ihn rechnen können.“ Dieses ist das „τὰ ἀυτοῦ πράττειν, in welchem Plato den eigentlichen Ausdruck für den Begriff der δικαιοσύνη fand.“

selbstgemachten Berufe leben wollen als unserem wirklichen, der uns zugewiesen ist. Wir sind allezeit aufgelegt, uns über unseren wirklichen Beruf hinaus auszudehnen, mit Vernachlässigung dieses letzteren. Es stachelt uns immer, den erst künftigen Stufen unseres Lebensganges vorzugreifen; die jedesmal gegenwärtige will uns nie recht gefallen. Insbesondere ist es eine harte Last in unserem Berufe, wenn er — und dieß ist bei jedem ohne Ausnahme der Fall, — uns viele solche Verrichtungen zumuthet, die in unseren Augen unnütze oder doch wenigstens uns nach unserer Individualität fremde sind, und wenn wir vor diesen zu dem nur höchst spärlich kommen, was wir für unseren eigentlichen inneren Beruf ansehen. Es gibt kaum etwas Drückenderes als diesen Widerstreit zwischen dem inneren Berufe und dem äußeren. Aber dessen ungeachtet kann er leicht ein sittliches Bedürfniß für uns sein, und wir dürfen uns deßhalb nicht leichtfertig und eigenwillig ihm entziehen, wohl aber durch Gottes Führung uns von seinem Joch erlösen lassen.

§. 1020. Die allgemeine Anordnung der Socialpflichten ergibt sich folgenderweise. Jedes socialpflichtmäßige Handeln geht zwar wesentlich auf die Förderung des Ganzen der sittlichen Gemeinschaft nach allen ihren besonderen Sphären, aber dieß so, daß es unmittelbar immer ausdrücklich auf die Förderung einer bestimmten besonderen Sphäre gerichtet ist. (§. 1007.) Hierdurch besondert sich die wesentlich in sich Eine Socialpflicht in eine Mehrheit von speciellen Socialpflichten. Es gibt also eben so viele wesentlich differente Systeme von speciellen Socialpflichten, als es wesentlich differente Sphären der sittlichen Gemeinschaft gibt. Diese Besonderung der Socialpflicht in sich selbst wird auch durch den Fortgang der sittlichen Entwickelung, so lange sie überhaupt den Bereich des Pflichtverhältnisses noch nicht überschritten hat, nicht aufgehoben, sondern die Folge dieses Fortschrittes ist nur, daß in der Uebung jeder speciellen Socialpflicht je länger desto vollständiger die aller übrigen der Sache nach mit eingeschlossen ist. Indeß kann sich doch die Ethik an diesem Ort nicht auf die Konstruktion der besonderen Socialpflichten für sich allein beschränken. Sie können nämlich allein auf der Grundlage der allgemeinen Socialpflichten sicher ruhen, d. i. auf der Grundlage der pflichtmäßigen Weise des Ha[illegible]es Individ[illegible] in seinem Ver-

hältniß als Glied der sittlichen Gemeinschaft überhaupt oder in abstracto, d. h. völlig abgesehen davon, daß sie in concreto nur als organische Totalität einer Vielheit von besonderen Gemeinschaftssphären vorhanden ist, also völlig abgesehen von ihrer organischen Besonderung in eine Mehrheit von relativ selbstständigen Gemeinschaftskreisen. Außer den besonderen Socialpflichten und vor denselben muß folglich die Pflichtenlehre auch noch diese allgemeinen Socialpflichten konstruiren. In der konkreten Wirklichkeit oder in der sittlichen Praxis kommt freilich eine Uebung dieser letzteren rein als solcher nie vor; vielmehr werden sie immer nur in der Ausübung der speciellen, ausdrücklich auf die besonderen sittlichen Sphären sich beziehenden Socialpflichten ausgeübt, da es ja in concreto ein socialpflichtmäßiges Handeln immer nur mit der ausdrücklichen Richtung unmittelbar auf einen einzelnen speciellen Kreis der sittlichen Gemeinschaft gibt.

Erstes Hauptstück.

Die allgemeinen Socialpflichten.

§. 1021. Auf die Frage nach der pflichtmäßigen Weise des Handelns des Individuums in seinem Verhältnisse als Glied der sittlichen Gemeinschaft überhaupt, also noch völlig abgesehen von ihrer organischen Besonderung in eine Mehrheit von engeren Gemeinschaftskreisen, ist die nächste, ganz allgemeine Antwort: Halte auf die pflichtmäßige Weise Gemeinschaft mit dem Nächsten, d. h. liebe den Nächsten auf die pflichtmäßige Weise. Indeß diese Antwort reicht für sich allein noch nicht aus. Denn in concreto ist das Gemeinschaft halten mit Anderen, worin eben das Sie lieben besteht, dasjenige Handeln, welches wir als den Verkehr (§. 280.) kennen. Die obige Antwort bestimmt sich also näher dahin: Verkehre auf die pflichtmäßige Weise mit dem Nächsten. Und so fragt es sich denn genauer auch noch nach der pflichtmäßigen Weise unseres Verkehres mit dem Nächsten. Demnach hat unser Hauptstück zwei Hauptpunkte zu behandeln: zunächst die pflichtmäßige Nächstenliebe im Allgemeinen und sodann den pflichtmäßigen Verkehr mit dem Nächsten im Besonderen.

Erster Artikel.

Die pflichtmäßige Nächstenliebe im Allgemeinen.

§. 1022. Der völlig abstrakte Ausdruck für die allgemeine Socialpflicht ist: die Pflicht der Nächstenliebe. Denn aus dem Gesichtspunkte der Bewirkung der vollständigen Gemeinschaft mit einem Anderen handeln, heißt eben ihn lieben. Die Nächstenliebe ist die sociale Liebe. Aber bestimmt als diese muß sie auch schlechterdings verstanden werden, d. h. das Objekt derselben darf nicht das Individuum rein als solches sein, sondern nur dasselbe bestimmt als Glied der sittlichen Gemeinschaft. Indem der Nächste geliebt wird, soll also die Abzweckung wesentlich über ihn als diese individuelle Person hinausgehen auf die sittliche Gemeinschaft selbst, und das Interesse des Nächsten darf (wie bei der sog. Selbstliebe unser eigenes Interesse auch), schlechthin nur in seiner ausdrücklichen Unterordnung unter das Interesse des Ganzen der sittlichen Gemeinschaft oder unter das Interesse für den universellen sittlichen Zweck der Zweck unseres Handelns sein. Die Förderung der sittlichen Gemeinschaft soll durchweg die letzte Abzweckung sein bei unserem Den Nächsten lieben, und sein individuelles Interesse sollen wir dabei lediglich insofern zu fördern bemüht sein, als es mit dem Interesse der Gemeinschaft zusammenfällt.*) Dieß ist aber in keiner Weise etwa eine Beschränkung der Liebe zum Nächsten als Individuum, weil ja das wahre individuelle Interesse desselben und das wahre Interesse der Gemeinschaft nie wirklich mit einander in Konflikt gerathen können, da der universelle sittliche Zweck und der individuelle an sich schlechthin zusammenstimmen und sich gegenseitig schlechthin bedingen. Durch diese nähere Bestimmung der Nächstenliebe sind sofort die nur zu gewöhnlichen falschen Vorstellungen von derselben in der Wurzel abgeschnitten, insbesondere ist durch sie die, in Wahrheit völlig egoistische, sentimentale Auffassung derselben gänzlich ausgeschlossen.

*) Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 359.



Erstes Hauptstück.

Die allgemeinen Socialpflichten.

§. 1021. Auf die Frage nach der pflichtmäßigen Weise des Handelns des Individuums in seinem Verhältnisse als Glied der sittlichen Gemeinschaft überhaupt, also noch völlig abgesehen von ihrer organischen Besonderung in eine Mehrheit von engeren Gemeinschaftskreisen, ist die nächste, ganz allgemeine Antwort: Halte auf die pflichtmäßige Weise Gemeinschaft mit dem Nächsten, d. h. liebe den Nächsten auf die pflichtmäßige Weise. Indeß diese Antwort reicht für sich allein noch nicht aus. Denn in concreto ist das Gemeinschaft halten mit Anderen, worin eben das Sie lieben besteht, dasjenige Handeln, welches wir als den Verkehr (§. 280.) kennen. Die obige Antwort bestimmt sich also näher dahin: Verkehre auf die pflichtmäßige Weise mit dem Nächsten. Und so fragt es sich denn genauer auch noch nach der pflichtmäßigen Weise unseres Verkehres mit dem Nächsten. Demnach hat unser Hauptstück zwei Hauptpunkte zu behandeln: zunächst die pflichtmäßige Nächstenliebe im Allgemeinen und sodann den pflichtmäßigen Verkehr mit dem Nächsten im Besonderen.

Erster Artikel.

Die pflichtmäßige Nächstenliebe im Allgemeinen.

§. 1022. Der völlig abstrakte Ausdruck für die allgemeine Socialpflicht ist: die Pflicht der Nächstenliebe. Denn aus dem Gesichtspunkte der Bewirkung der vollständigen Gemeinschaft mit einem Anderen handeln, heißt eben ihn lieben. Die Nächstenliebe ist die sociale Liebe. Aber bestimmt als diese muß sie auch schlechterdings verstanden werden, d. h. das Objekt derselben darf nicht das Individuum rein als solches sein, sondern nur dasselbe bestimmt als Glied der sittlichen Gemeinschaft. Indem der Nächste geliebt wird, soll also die Abzweckung wesentlich über ihn als diese individuelle Person hinausgehen auf die sittliche Gemeinschaft selbst, und das Interesse des Nächsten darf (wie bei der sog. Selbstliebe unser eigenes Interesse auch), schlechthin nur in seiner ausdrücklichen Unterordnung unter das Interesse des Ganzen der sittlichen Gemeinschaft oder unter das Interesse für den universellen sittlichen Zweck der Zweck unseres Handelns sein. Die Förderung der sittlichen Gemeinschaft soll durchweg die letzte Abzweckung sein bei unserem Den Nächsten lieben, und sein individuelles Interesse sollen wir dabei lediglich insofern zu fördern bemüht sein, als es mit dem Interesse der Gemeinschaft zusammenfällt.*) Dieß ist aber in keiner Weise etwa eine Beschränkung der Liebe zum Nächsten als Individuum, weil ja das wahre individuelle Interesse desselben und das wahre Interesse der Gemeinschaft nie wirklich mit einander in Konflikt gerathen können, da der universelle sittliche Zweck und der individuelle an sich schlechthin zusammenstimmen und sich gegenseitig schlechthin bedingen. Durch diese nähere Bestimmung der Nächstenliebe sind sofort die nur zu gewöhnlichen falschen Vorstellungen von derselben in der Wurzel abgeschnitten, insbesondere ist durch sie die, in Wahrheit völlig egoistische, sentimentale Auffassung derselben gänzlich ausgeschlossen.

---

*) Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 359.

Anm. Eine sonderbare Verstellung der wirklichen Sachlage nimmt Kant vor, Tugendlehre, S. 228. f. (P. V. d. S. W.): „Wenn es also heißt: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun, sondern: thue deinem Nebenmenschen wohl, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir wirken!"

§. 1023. Da die Gemeinschaft, innerhalb welcher und in Beziehung auf welche ein socialpflichtmäßiges Handeln stattfindet, die Gemeinschaft der Erlösung, das Reich Gottes in Christo ist (§. 1004.): so ist der Nächste Gegenstand der pflichtmäßigen Liebe bestimmt als Glied der Gemeinschaft der Erlösung oder als Christo angehörig, kurz als Bruder in Christo, und folglich die wirklich pflichtmäßige Nächstenliebe wesentlich christliche Bruderliebe (2 Petr. 1, 7). Alle pflichtmäßige Nächstenliebe, wie sie nur die christliche sein kann, so ist sie auch Bruderliebe, Liebe zu dem Nächsten als christlichem Bruder. Nämlich innerhalb des Kreises der geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung bleibt Keiner gänzlich unberührt von der erlösenden Einwirkung Christi, Jeder mithin, der irgendwie der Christenheit angehört, fällt auch in irgend einem Maße unter den Begriff des christlichen Bruders. Die noch ganz außerhalb des geschichtlichen Zusammenhanges mit Christo stehenden aber erkennt der Christ als solche, die theils für die Angehörigkeit an Christum bestimmt, theils für die Einwirkungen desselben an sich empfänglich sind, und nur in sofern als er sie so betrachtet, können sie für ihn Objekt einer pflichtgemäßen Liebe sein, und in den Bereich seines socialpflichtmäßigen Handelns, ja überhaupt seines pflichtmäßigen Handelns fallen. Auch sie muß er also vorgriffsweise aus dem Gesichtspunkte seines christlichen Bruderverhältnisses zu ihnen behandeln. Wenn so alle rechte Nächstenliebe wesentlich christliche Bruderliebe ist, so ist sie dieß doch in sehr verschiedenem Grade, nämlich nach Maßgabe der Verschiedenheit des Verhältnisses, in welchem die verschiedenen Individuen zu Christo stehen.*)

*) Vgl. besonders R. Stier, Reden des Herrn Jesu, V., S. 167—169.

§. 1024. Darin, daß die Nächstenliebe Liebe des Nächsten aus dem Gesichtspunkte des Zweckes der sittlichen Gemeinschaft (oder des universellen sittlichen Zweckes) ist, liegt schon wesentlich einerseits, daß sie eine schlechthin allgemeine sein muß, denn es gilt ja bei ihr immer das Ganze der Menschheit, — andererseits daß sie schlechthin durch das Interesse für den Nächsten als sittliches Subjekt, also durch das Interesse für die Förderung seiner Tugend bestimmt und beherrscht sein muß. Nur sofern sie in dem Glauben an die thatsächlich gegebene Erlösung ihren Standort nimmt, d. h. nur als christliche kann sie in beiden Beziehungen ihrem Begriffe wirklich nachkommen.

§. 1025. Zuerst also, die Nächstenliebe — und zwar eben als christliche Bruderliebe — muß allgemeine Menschenliebe*) sein. Bei der für Jeden vorliegenden Unmöglichkeit, mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen in äußere Gemeinschaft der Liebe zu treten, wegen seiner räumlichen und zeitlichen Geschiedenheit von der unendlichen Mehrzahl derselben, kann diese Forderung nur in Betreff der inneren Liebesgemeinschaft unbedingterweise gestellt werden. Von dieser aber gilt sie in der That in ihrer unbedingten Strenge. In Beziehung auf die äußere Liebesgemeinschaft unterliegt sie allen den Beschränkungen, welche theils durch die physische Nothwendigkeit, theils durch das Interesse des universellen sittlichen Zweckes selbst geboten werden (s. oben §. 1013.). Andere Rücksichten dagegen dürfen ihr, sei es nun als bloß innerer oder als sich zugleich äußerlich bethätigender, schlechterdings keine Grenzen stecken. Insbesondere darf, ob der Nächste seinerseits gegen uns eine freundliche oder eine feind-

---

*) Schleiermacher, Chr. Sitte, Beil., S. 92. f.: „Die Gemeinschaftlichkeit wird absolut gesetzt in dem Gefühle der allgemeinen Menschenliebe. Jeder Sittliche sieht in dem Anderen einen Theilhaber an demselben Geschäfte, und so wie in der Familie die Dinge den Gliedern gemein sind, so ist auch in jenem Gefühle ein gemeinsamer Verkehr und gegenseitige Unterstützung gesetzt. Kraft und Werk sind Gemeingut. Aber eben weil dieses Gefühl auf die absolute Einheit geht, und diese nicht unter dem Charakter des Besonderen sich offenbaren kann, gibt es auch keine bestimmte Form für dieselbe, sondern sie zeigt sich nur elementarisch im Verkehre der Einzelnen, wo von aller bestimmten Gemeinschaft abgesehen wird, und in der formlosen Geltung des Sittlichen; Liebe und Wahrheit, Treue und Glauben."

liche Stellung einnimmt, für sie lediglich in sofern maßgebend sein, daß sich die Art und Weise ihrer Aeußerung danach modificirt. Wo die Nächstenliebe zugleich ein ausdrückliches Verhältniß äußerer Gemeinschaft begründet, da liegt es von selbst in ihrem Begriffe, daß sie eine thätige sein muß, je nach den in dieser Hinsicht jedesmal vorhandenen Bedingungen. In Ansehung des Grades ihrer Innigkeit muß sie natürlich eine verschieden abgestufte sein nach Verhältniß des verschiedenen Grades der Nähe der Beziehungen, in welchen die Einzelnen in dem Organismus der Gemeinschaft zu einander stehen.

§. 1026. Sodann muß die Nächstenliebe wesentlich auf die Förderung der Tugend des Nächsten als auf ihren Zweck gerichtet sein.*) Dieß muß nämlich ihr Zweck in Beziehung auf den Nächsten selbst sein; aber eben ihrem Begriffe zufolge darf sie diesen Zweck nur in seiner bestimmten Unterordnung unter den allgemeineren Zweck, den tugendhaften Zustand des Ganzen der sittlichen Gemeinschaft überhaupt zu fördern, verfolgen. Worauf es die pflichtmäßige Liebe zum Nächsten in Beziehung auf ihn anträgt, das ist wesentlich die Förderung seiner Tugend, seines religiös=sittlichen Wohles, in concreto seines christlichen Heiles, oder näher beziehungsweise seiner Erweckung, seiner Bekehrung, seiner Heiligung. Sie verbindet also mit unermüdlicher Milde den heiligsten und unerbittlichsten Ernst. Und zwar grade als christliche am entschiedensten.**) Sie

*) Fichte, Sittenlehre, S. 281. (B. IV. d. S. W.): „Es tritt hier zuerst der Satz ein: Sorge für das Wohl jedes deiner Nebenmenschen grade so, wie du für das deine sorgst, liebe deinen Nächsten wie dich selbst, — der hinfort bei allen positiven Pflichten gegen Andere Regulativ sein wird. Der Grund davon ist angegeben. Ich kann und darf für mich selbst sorgen lediglich weil und in wiefern ich Werkzeug des Sittengesetzes bin: dieß aber ist jeder andere Mensch auch. Daran erhält man zugleich eine untrügliche Probe, zu erfahren, ob die Sorgfalt für uns selbst moralisch, oder ob sie bloß der Naturtrieb sei. Ist sie das erstere, so wird man für Andere die gleiche Sorgfalt tragen; ist sie das letztere, so ist sie ausschließend; der Naturtrieb geht bloß auf uns, und Sympathie, die ein Naturtrieb ist, welcher Theilnahme am Schicksale Anderer erregt, wirkt bei weitem schwächer als der unmittelbare Trieb der Selbsterhaltung. Man denkt dabei immer zuerst an sich selbst, und erst hinterher an seinen Nächsten."

**) Vgl. die vortrefflichen Bemerkungen von Harleß hierüber: Chr. Ethik, S. 176. f.

arbeitet aber an der Veredelung des Nächsten immer so, daß sie mittelst dieser zugleich an der Veredelung der Menschheit arbeitet. Und zwar hat sie diese Förderung der Tugend des Nächsten durchweg ausdrücklich im Auge, bei allem überhaupt, was sie zu seinen Gunsten unternimmt, insbesondere auch bei der Sorge für seine äußeren Bedürfnisse.*) Diese Arbeit an der Förderung der Tugend des Nächsten kann nun theils eine indirekte sein, theils eine direkte, und beide Wege müssen, wenn sie erfolgreich sein soll, mit einander verbunden werden.

§. 1027. Es liegt schon in der Natur des gliedlichen Verhältnisses zwischen den Einzelnen in der Gemeinschaft, daß Jeder, indem er sein eigenes sittliches Leben fördert, eben damit unmittelbar zugleich auch das aller übrigen fördert.**) Seine Tugend wirkt unmittelbar fort auf den Nächsten, ihn zur Tugend erweckend und seine Tugend befruchtend. Die Arbeit an der Förderung unserer eigenen Tugend ist so unmittelbar zugleich indirekte Wirksamkeit für die Förderung der Tugend des Nächsten. Und diese mittelbare und unwillkürliche Einwirkung ist bei weitem die wirksamste und, weil bei ihr der Nächste sich am allerselbstständigsten verhält***), auch

*) Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 359.

**) Harleß, a. a. O., S. 175.: „Es gilt eben von der Stellung des Erlösten und in eine Reichsgemeinschaft Christi Versetzten, daß er als lebendiges Glied eines Leibes gar nicht für sich in einer Weise sorgen kann, daß diese Weise nicht zugleich das Heil des Nächsten wirkte. Und so kommt nicht die Sorge für den Nächsten zur Sorge für sich hinzu, sondern es liegt das Eine in der Natur des Anderen. Die nächste Wirkung dieses Verhältnisses erscheint im Einflusse des Vorbildes."

***) Schöne Bemerkungen darüber, daß Keiner durch seine Einwirkung auf den Andern für sich allein, ohne die eigene Mitwirkung dieses Anderen, die Veredelung desselben bewirken kann, s. bei Daub, Theol. Moral, II., 1, S. 322. f.: „Das Thun der Menschen für einander in Ansehung ihres ursprünglichen Geistesadels ist als das Thun der Liebe ein bloßes Veranlassen, kein Wirken und Bewirken; also ein Thun nicht des einen allein für den anderen und in ihm, sondern zugleich ein Thun des anderen, — das Veranlassen ist kein einseitiges, sondern ein gegenseitiges Thun, beide sind mit einander thätig. Durch die Liebe zu einander lediglich und allein werden die Menschen gegenseitig von einander zur wirklichen Vernunft und Freiheit gebracht, so daß jeder nur die Anregung von anderen erhält, sich selbst zum vernünftigen und freien zu machen."

bei weitem die edelste und willkommenste. Die auf sie sich bezie
auch in der heil. Schrift ausdrücklich hervorgehobene (Mat
13—16. Röm. 14, 19. C. 15, 2. Phil. 2, 14. 15. 1 Petr.
12. 15.) Pflicht kann im Allgemeinen als die Pflicht, dem N
ein gutes Beispiel zu geben, bezeichnet werden. Daß näm
der hier in Rede stehenden Hinsicht das gute Beispiel von
Wichtigkeit sein muß, fällt in's Auge. Denn wenn irgendwo,
in den Angelegenheiten der Sittlichkeit das Beispiel unentbehrl
denen aller Erfahrung zufolge die Belehrung für sich allein unw
zu bleiben pflegt. Auf der einen Seite muß ja der eingew
Unglaube in Ansehung der Möglichkeit der wirklichen Tugen
gerottet, und auf der anderen Seite der abstrakte Begriff der T
in konkreter Lebendigkeit anschaulich dargestellt, und so diese in
das Gemüth gewinnenden Reize gezeigt werden*), wenn die fi
Belehrungen und Erweckungen von Erfolg sein sollen; beide
aber nur mittelst des Beispieles geschehen. Eben von diesen
Seiten her wirkt es still und unmerklich, aber mit einer Gewa
beinahe an die Naturgewalt anstreift.**) Ja seine Wirkung bes
sich auch nicht bloß auf den Kreis unserer unmittelbaren Um
und auf unsere Gegenwart, sondern es lebt unabhängig von
Person fort, und verbreitet seinen Segen (so wie freilich auch
Fluch, wenn es ein böses Beispiel ist) auch über diejenigen,
keiner unmittelbaren Verbindung mit uns stehen und dem
sowohl als der Zeit nach weit von uns getrennt sind, was z.
der fortdauernden Wirkung des guten Beispieles der Vorfahr
die Nachkommen ganz deutlich vorliegt.***) Allein der Begrif
Pflicht, dem Nächsten ein gutes Beispiel zu geben, hat freilic

*) Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 262.

**) Daub, Theol. Moral, II., 1, S. 322. f.: „Das, was Jeder thut, thut er für den anderen, — das, was er gegen sich thut, thut er gegen andere; und so kann es kaum fehlen, daß der sich veredelnde hi allen denen, die ihn kennen lernen, Veranlassung gibt, sich gleichfalls edeln. So ist die Liebe positiv Veranlassung durch das Beispiel, das l lich sich bildende Mensch gibt, für die Veredelung des anderen, wie ihr theil, die Gleichgültigkeit, Lieblosigkeit u. s. w., auch die anderen dazu lassen kann. „Schlechte Gesellschaft verdirbt gute Sitten.““

***) Vgl. Reinhard, a. III., S. 239.

großen Schwierigkeiten. Unbestreitbar ist diese Pflicht oft in einem sehr unrichtigen Sinne verstanden, und von ihr zu einer unheilvollen Heuchelei die Veranlassung genommen worden.*) Ihre Meinung kann nicht sein, daß man dieses oder jenes, was zu thun man an und für sich nicht verpflichtet sein würde (etwa in die Kirche zu gehen, an der Abendmahlsfeier Theil zu nehmen u. dergl.), lediglich um des guten Beispieles für Andere willen zu thun habe. Solche Handlungen, deren alleiniger Zweck das gute Beispiel für Andere wäre, kann es pflichtmäßigerweise durchaus nicht geben;**) ja überhaupt keine Handlungen, deren Zweck dieses Beispielgeben wäre. Daß wir Anderen ein gutes Beispiel geben, das kann pflichtmäßigerweise lediglich die Folge unseres durch einen anderweiten Zweck bestimmten Handelns sein;***) aber freilich muß dabei diese Folge pflichtmäßigerweise eine ausdrücklich von uns beabsichtigte sein. Ebenso wenig kann die fragliche Pflicht uns anmuthen wollen, daß wir mit unserem Handeln dem Nächsten ein Vorbild oder Muster sollen geben wollen. Das hieße, erst die Tugend selbst tödten, damit sie desto wirksamer leuchten möge. Der wahrhaft Tugendhafte, d. h. der Christ, kann schlechterdings nicht das Bewußtsein haben, ein Muster und Vorbild für Andere zu sein oder auch nur sein zu können†), er müßte denn alle christliche Selbsterkenntniß eingebüßt haben.††) Ja die Wirksamkeit des Vorbildes beruht wesentlich grade mit darauf, daß der, welcher es gibt, gar kein Bewußtsein darum hat, es zu geben, geschweige denn gar die Absicht.†††) Aber damit reducirt sich unsere Pflicht keineswegs

*) Vgl. Reinhard, a. a. O., III., S. 236. — Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 261 („Es ist gewiß, daß es oft ebenso mißlich mit derjenigen Tugend stehe, welche durch das gute Beispiel hervorgerufen wird, wie mit der, welche um des guten Beispieles willen geschieht.“). — Daub, II., 1, S. 324. („Mit der Beispielgeberei geht's leicht auf Heuchelei hin.“).

**) Vgl. Fichte, Sittenl., S. 322. (B. IV.).

***) Daub, Theol. Moral, II., 1, S. 323. f.: „Dabei ist aber nicht zu vergessen, daß der Zweck des Menschen in der redlichen Erfüllung seiner Pflichten nicht der ist, Anderen ein gutes Beispiel zu geben: das wäre der Zweck eines eingebildeten Thoren, der vernünftige Zweck ist dieß nicht; sondern dieß folgt von selbst ohne sein Bezwecken, daß dieser Charakter die Anderen veranlaßt zu gleichem.“

†) Ungeachtet 1 Cor. 4, 16. C. 11, 1 Phil. 3, 17. C. 4, 9. 2 Thess. 3, 7.

††) Vgl. Harleß, a. a. O., S. 175.

†††) Vgl. Harleß, a. a. O., S. 175. Ebenso schreibt Schleiermacher,

etwa auf einen bloß leeren Namen. Allerdings nämlich haben bei allem unserem Handeln lediglich danach zu fragen, ob es sich unsere Pflicht sei. Aber nun soll es doch wesentlich zugleich socialpflichtmäßiges sein. Damit es nun dieses sei, dazu gehört erst, daß es zugleich unserem pflichtmäßigen Verhältnisse zur sittli Gemeinschaft, d. i. zum Nächsten entspreche, mithin daß es ausd lich geeignet sei, den universellen sittlichen Zweck, und zwar zun die Tugend des Nächsten zu fördern. Auf die **Materie** un Handelns darf also die zweckliche Rücksicht auf den Nächsten keinen fluß haben, wohl aber muß sie die **Form** unseres Handelns, und alles und jedes, wesentlich mitbestimmen.*) Wir sollen nä immer im Bewußtsein haben, daß unser Handeln naturgemäß unwillkürlichen Einfluß auf die Sittlichkeit unseres Nächsten au so weit es in die Lebenssphäre desselben mit hineinfällt, und daß deßhalb verpflichtet sind, bei der Art und Weise, wie wir es gesta immer genau die nun einmal gegebene sittliche Beschaffenheit d unter welchen wir leben, ausdrücklich mit in Rechnung zu brin und dieselbe so zu bestimmen, daß wir von unseren Handlunge größtmögliche Wirkung auf die Förderung der Tugend jener zu h haben, ohne das entgegengesetzte Ergebniß infolge eines Mißvers

---

Chr. Sitte, Beil., S. 71.: „Das **gute Beispiel**, d. h. die das Nach erregende und berichtigende Kraft der Anschauung. Dieses also muß sein unabsichtlich. Man kann keins geben wollen. Auch der negative Au Gib kein schlechtes, kann nicht auf den Inhalt gehen, sondern nur a) Befi kein Mißverständniß, also Erklärung; b) Sei bereit, das Unvollkomme deinem Handeln als unvollkommen anzuerkennen."

*) Soweit hat **Fichte**, Sittenl., S. 323. (B. IV.) („Die Pflicht des spieles geht schlechterdings nicht auf die **Materie** der Handlungen. Wie aber geht sie auf die Form derselben, und so ist es allerdings.") vollke das Wahre getroffen. Er verläßt aber sofort die richtige Spur wieder, er nun näher die Pflicht des guten Beispieles darein setzt, daß „uns die Publicität unserer Maximen und Handlungen geboten ist." Das Richtig **Schleiermacher**, Chr. Sitte, Beil., S. 142.: „Materialiter ist Be nichts. Man soll nichts thun um des Beispieles willen, was man sonst thun würde, aber sich bei dem, was man thut, des Einflusses auf den breitungsproceß bewußt sein." Vgl. ebendas., S. 439.: „Jedes Handeln Einzelnen, das dem Gesammtzustande gemäß ist, und denselben darstellt, ihn zu verbreiten, ist die Wirksamkeit durch das gute Beispiel." Vgl. **Reinhard**, a. a. O., III., S. 235.

nisses derselben von ihrer Seite begründeter Weise besorgen zu dürfen. Dieß, und schlechterdings nichts weiter, ist die sog. Pflicht des guten Beispieles. Wenn wir es ja doch als eine wesentliche Probe der Pflichtmäßigkeit unseres Handelns betrachten müssen, daß es für unseren Nächsten zu einem sittlichen Erweckungsmittel und überhaupt zu einem Förderungsmittel seiner Tugend ausschlage, mit anderen Worten, daß es für ihn erbaulich werde: so fordert nun auch die Pflicht, daß wir bei demselben durchgängig uns genau und besonnen den sittlichen Zustand unseres Nächsten vergegenwärtigen, und eben ihm mit aller der Weisheit und Klugheit, die grade der wahren Liebe am reichlichsten beiwohnt, die Art und Weise unseres uns an sich durch die Pflicht gebotenen Handelns aus dem Gesichtspunkte der größtmöglichen Erbauung jenes anpassen.*) Ein solches Verfahren kann nie mit dem dem Tugendhaften durchaus habituellen Bewußtsein um seine Sündhaftigkeit und Schwachheit in Widerstreit gerathen; denn grade wenn dieses Bewußtsein alle unsere Handlungen lebhaft begleitet, wird das in ihm mitenthaltene Mißtrauen gegen uns selbst uns vorschreiben, bei allen unseren Schritten mit der umsichtigsten Vorsicht zu überlegen, wie sie nach menschlicher Wahrscheinlichkeit unseren Nächsten sittlich berühren und influiren werden. Grade nur der Selbstvermessene oder der Leichtsinnige kann es unterlassen, sich genau nach den sittlichen Zuständen derer umzuschauen, auf welche sein Verhalten sittlich zurückwirken muß. So verstanden kann das gute Beispiel auf die allereinfältigste Art gegeben werden, aus einem lautern und klaren Sinne heraus, der mit sicherem Takte das Richtige trifft, ohne fein und künstlich berechnende Reflexionen, zu denen es im wirklichen Leben ohnehin gar keine Zeit gibt, und mithin nicht bloß ohne alle Eitelkeit und heuchlerische Prahlerei (Matth. 6, 1. 5. 16.), sondern auch ohne alles Affektirte, Steife, Peinliche und Kleinliche.**) Das so richtig verstandene gute Beispiel kann seine Wirkung freilich nur in dem Maße thun, in welchem es ein wirklich *leuchtendes* (Matth. 5, 16.) ist, also in welchem unser Wandel den ausgesprochenen Charakter der *Exemplarität* an sich trägt vermöge der unmittelbaren

*) Vgl. *Harleß*, a. a. O., S. 176.

**) Vgl. *Reinhard*, a. a. O, III., S. 236. 237. f.

Evidenz beider, der Lauterkeit und der Kräftigkeit unserer Tugend. Die Pflicht des guten Beispiels haben wir zwar allen ohne Ausnahme gegenüber, für die wir irgendwie da sind; allein auf ausdrückliche Weise können wir sie doch dem Nächsten gegenüber nur in dem Maße vollziehen, in welchem zwischen ihm und uns ein direktes Verhältniß statt findet, und also auch eine specielle Kenntniß desselben für uns möglich ist. Am entschiedensten gilt sie daher in Beziehung auf die-jenigen, mit welchen wir in nahen Verbindungen stehen.*) Am allerdringendsten aber ist sie den Kindern gegenüber. Vor ihren Augen sollen wir unser Verhalten mit verdoppelter Sorgfalt bewachen, weil sie auf alles genau aufmerken, was die Erwachsenen reden und thun, weil in ihnen der Nachahmungstrieb am allerstärksten ist, ohne daß sie doch bei den Gegenständen ihrer Nachahmung sicher zwischen gut und böse zu unterscheiden wissen, endlich weil grade bei ihnen das Böse sich der Seele am allertiefsten einprägt, und am schnellsten zur eingewurzelten Gewohnheit wird.**) Je ausgedehnter der Kreis der bestimmten Verhältnisse des Individuums ist, also je höher es gestellt ist in der Gesellschaft oder im Urtheile der Menschen, je mehr Augen mithin auf sein Verhalten gerichtet sind, und in je höherem Grade dieses für die Anderen maßgebend ist, mit desto stärkerem Gewicht liegt unsere Pflicht auf ihm. Denn in demselben Verhältniß ist sein Beispiel ein desto wirksameres. Es gilt dieß namentlich auch den Genies. Ganz vorzugsweise aber auch allen denen, die den ausdrück-lichen Beruf haben, Andere zu erziehen und zu regieren, in welchem Sinne auch immer. Denn das ist ein besonderer und unschätzbarer Segen der wirklichen Musterhaftigkeit unseres Wandels, daß sie uns das unbestrittene Recht ertheilt, Andere mit rückhaltslosem Ernst zu ihrer Pflicht anzuhalten, und in dem Bereich unserer Wirksamkeit

---

*) Auf eine hyperbolische Weise ist dieß in dem Apophtegma ausgedrückt, welches nach Clemens v. Alexandrien (Strom. VII., p. 883. Potter) dem Apostel Mathias beilgelegt wird: ἐὰν ἐκλεκτοῦ γείτων ἁμαρτήσῃ, ἥμαρτεν ὁ ἐκλεκτός. Εἰ γὰρ οὕτως ἑαυτὸν ἦγεν, ὡς ὁ λόγος ἀπαγορεύει, κατῃδέσθη ἂν αὐτοῦ τὸν βίον καὶ ὁ γείτων εἰς τὸ μὴ ἁμαρτεῖν. Daß dieß freilich eine übertriebene Forderung ist, bemerkt schon Fabricius, Cod. Apocryph. N. T., p. 786 sq. Vgl. auch Reinhard, a. a. O., III., S. 241. f.

**) Reinhard, a. a. O., III., S. 236. f.

berall mit durchgreifender Strenge auf Zucht und Ordnung zu be-
ehen. Denn nur dann, in welchem Verhältniß es auch immer sei,
nn man die Anderen mit Nachdruck und Erfolg erinnern, bestrafen
nd in die gebührenden Schranken zurückweisen, wenn man selbst
ntadelhaft ist, und überall mit dem eigenen Beispiel des Wohlver-
altens ihnen vorangeht.*) Der aufgestellten Bestimmung des Be-
riffes der Pflicht, ein gutes Beispiel zu geben, gemäß beruht bei ihr
ei weitem die Hauptsache auf ihrer negativen Seite, nämlich auf
er sorgsamen Vermeidung des Aergernisses, d. h. darauf,
aß wir sorglich bedacht sind bei allem unseren Handeln, dasjenige
u vermeiden, wodurch dasselbe voraussichtlich einen nachtheiligen
influß auf die Sittlichkeit unseres Nächsten ausüben könnte. Ins-
esondere gehört dahin die Verhütung von allem demjenigen, was das
ttliche Urtheil des Nächsten irre leiten und verfälschen könnte, —
rner von allem dem, was seine Achtung gegen die Tugend und die
römmigkeit, namentlich gegen die christliche und überhaupt gegen
as Christenthum, schwächen könnte, — endlich von allem dem, wo-
urch wir dem Nächsten die Mittel zur Förderung seiner Tugend ent-
ehen oder doch den Gebrauch derselben erschweren könnten. Und
var sind unter diesen Förderungsmitteln der Tugend einerseits die
lgemeinen zu verstehen, d. h. die großen öffentlichen Anstalten zur
eförderung der wahren Sittlichkeit und Frömmigkeit, ganz insbeson-
re aber auch andererseits die besonderen, d. h. die speciell dem Ein-
lnen in seiner besonderen Lage dargebotenen Veranlassungen zum
uten.**) Es kann hier natürlich nur von dem, wenigstens irgendwie,
gegebenen Aergerniß die Rede sein; denn das lediglich genom-
ene hat ja seinem Begriffe zufolge ein unbestreitbar pflichtmäßiges
andeln zu seiner (unschuldigen) Veranlassung. Aber freilich ist die
renzlinie zwischen beiden Gattungen des Aergernisses eine so zarte,
ß wir bei jedem Aergerniß, welches wir veranlassen, nicht
ißtrauisch genug gegen uns selbst sein können, ob wir es nicht viel-
icht doch gegeben haben, wenn auch etwa nur auf entfernte Weise.
enn weil sich bei uns die Sünde immer noch in irgend einem Maße

---

*) Reinhard, a. a. O., III., S. 239. f.

**) Reinhard, a. a. O., III, S. 251. f.

in alles mit einmischt, laufen wir auch durchweg Gefahr, Aergerniß zu geben. Selbst mit dem an sich Heiligsten können wir es nur zu leicht, sobald wir es in unsere unreine Hand nehmen.*) Aber eben wegen dieser Gewalt des Hanges zum Bösen in unserem alten Menschen und, im Zusammenhange damit, der ungeheueren Ansteckungskraft des Bösen ist Wehe zu rufen über den, durch welchen verschuldeterweise Aergerniß kommt (Matth, 18, 6. 7. Luc. 17, 1. 2.), nicht bloß über den eigentlichen Verführer, der es sich ausdrücklich zum Zwecke macht, die Tugend des Nächsten zu verderben. Bloß genommen ist nun das Aergerniß da, wo solche Handlungen für den Nächsten eine Veranlassung zum Sündigen werden, welche er selbst als unzweifelhaft pflichtmäßige anerkennen muß. Deßhalb nämlich, weil Andere an solchen Handlungen muthwillig Anstoß nehmen, dürfen wir sie, sofern sie uns geboten sind, natürlich nicht unterlassen. (Matth. 11, 16—19. Luc. 12, 51—53. C. 15. 1 ff. Ap.=G. 4, 19. 20. 1 Cor. 1, 23. Gal. 2, 4. 5.) Unter diesen Begriff gehören ausdrücklich auch solche an sich sittlich rechtmäßige Handlungen, die der Nächste zwar als pflichtwidrige betrachtet, aber nur vermöge hartnäckiger Ungelehrigkeit und Verblendung. (Vgl. Matth. 12, 1 ff.) Hätte man sich auch dieser Verblendung des Nächsten anzubequemen, so wäre damit das Gute freiwillig in die Gefangenschaft des Bösen überliefert.**) Wer in sittlichen Angelegenheiten halsstarrig sich nicht eines Besseren belehren lassen will, der hat die Folgen davon, so traurig sie auch sein mögen, lediglich sich selbst beizumessen. Gegeben wird dagegen das Aergerniß theils durch Sünden — Unterlassungssünden sowohl als Begehungssünden, — durch welche wir Andern zum Bösen Veranlassung werden, sei es nun, daß wir sie durch unser böses Beispiel zur speciellen Nachahmung desselben

*) Harleß, a. a. O., S. 175.: „Man kann selbst mit Christi Wort und Wahrheit dem Andern ein selbstverschuldetes Aergerniß geben, wenn man sie bringt, trägt, bezeugt in selbstischer, selbstgefälliger Weise und zu selbstischen Zwecken (ἑαυτῷ ἀρέσκων, Röm. 15, 1.). Daher auch hier bei dem Besitz der Wahrheit und der Kraft vorbildlicher Bezeugung die große Nothwendigkeit, über sich selbst und seine eigene Stellung zur Wahrheit und zu ihrer Bezeugung nach außen sorgsam zu wachen."

**) Vgl. Reinhard, a. a. O., III., S. 242 f.

reizen, oder daß wir in ihnen die böse Lust überhaupt erwecken oder verstärken, — theils aber auch durch an sich rechtmäßige Handlungen, welche wir aber aus Rücksicht auf die uns bekannte oder doch bekannt sein sollende sittliche Schwachheit des Nächsten als voraussichtlich ihm Anstoß bereitende zu unterlassen verpflichtet gewesen wären. (Vgl. Röm. 14, 1—15, 13. 1 Cor. 8, 9. 10.) Das Aergerniß der letztgenannten Art allein bedarf einer näheren Erörterung. Die sittliche Schwachheit des Nächsten, auf welche bei ihm die pflichtmäßige Rücksicht versäumt wird, liegt zunächst in der Mangelhaftigkeit seiner sittlichen Einsicht, infolge welcher er an sich sittlich völlig rechtmäßige Handlungen in gutem Glauben für sittlich unrechtmäßige hält, oder mit dem gangbaren Ausdruck in seinem „schwachen und irrenden Gewissen." Stößt nun ein solcher Schwacher bei einem Anderen auf Handlungen von der zuletzt bezeichneten Gattung, zumal bei einem solchen, für dessen Tugend er ein günstiges Vorurtheil zu hegen Grund hat, so muß eins von diesen beiden geschehen: entweder er wird an der Tugend dieses Anderen irre, und versündigt sich so an ihm durch ungerechte und lieblose Beurtheilung, oder er wird in Ansehung seiner eigenen bisherigen sittlichen Ueberzeugung schwankend, — aber doch eben auch nur schwankend, — und geräth nun in Gefahr, sich zu eben jenen Handlungen, wenn sie an sich für ihn einen Reiz haben, ohne wirkliche Ueberzeugung von ihrer sittlichen Rechtmäßigkeit (Röm. 14, 23), also „mit bösem Gewissen" hinreißen zu lassen, und zwar um so mehr, da in der Regel dem Mangel der richtigen sittlichen Einsicht Schwächlichkeit der sittlichen Kraft zur Seite steht. In beiden Fällen leidet der so sich Aergernde sittlich Schaden, und dieser Schaden muß von dem sittlich Stärkeren, denn nur ihm kann das Vermögen dazu beiwohnen, dadurch verhütet werden, daß er sich zu dem schwachen Gewissen jenes herabläßt und ihm sein Verhalten anbequemt. Allein wie dieß geschehen könne und solle, dieß läßt sich nicht so leicht bestimmen, als man gewöhnlich voraussetzt. Durch das einfache Unterlassen jener Anstoß gebenden Handlungen läßt sich nämlich die Sache nicht kurzweg abthun. Denn einmal, diejenigen, welche diese Auskunft fordern, betrachten die in Rede stehenden Handlungen als sittlich indifferente, als bloß erlaubte oder, wie sie es wohl auch ausdrücken, als Handlungen der bloßen „christlichen Frei-

heit."*) Allein dieß sind sie eben nicht, da es ja solche Handlungen überhaupt gar nicht gibt (§. 811.). Sie sind vielmehr nur Handlungen, die nicht auf objektive Weise ausdrücklich durch das Sittengesetz selbst bestimmt werden, und in Ansehung welcher wir mithin lediglich an das Forum der individuellen sittlichen Instanz gewiesen sind. Von dieser aber werden sie in Jedem völlig entschieden entweder von ihm gefordert oder ihm verboten, so daß also in Beziehung auf sie der Einzelne keineswegs, nämlich abgesehen von seinem Verhältniß zum Nächsten, freie Hand hat. Sie zählen vielmehr wesentlich mit als unentbehrliche Faktoren in dem sittlichen Proceß; sie sind nicht etwa sittlich Null, sondern haben einen positiven sittlichen Werth. Darum aber steht es gar nicht in dem Belieben des handelnden Subjekts, sie ohne weiteres zu unterlassen. Für's andere würde diese einfache Unterlassung dem Uebel nur sehr unvollständig abhelfen. Denn dieß besteht nicht allein darin, daß der schwache Nächste sich an dem an sich sittlich rechtmäßigen Verhalten des Stärkeren ärgert, sondern auch darin, daß jener schwach ist. Die Beschränktheit seiner sittlichen Einsicht muß nicht bloß geschont, sondern sie muß auch behoben werden. Das sittlich richtige Verhalten des Stärkeren ihm gegenüber kann also nur das sein, welches, indem es seiner sittlichen Schwachheit Rechnung trägt, zugleich ausdrücklich dahin wirkt, ihn von derselben zu befreien, und ihn zu einer richtigeren sittlichen Ueberzeugung hinanzuleiten. Eben nur um dadurch zu ihrer Behebung mitzuwirken, dürfen wir seine sittliche Schwachheit schonen. Das wohlverstandene eigene Interesse des sittlich Schwachen selbst fordert dieß, und befriedigt sich noch nicht mit der bloßen Unterlassung der diesem bedenklichen Handlung. Ebenso augenscheinlich stellt sich dann die gleiche Forderung auch beim Hinblick auf das Interesse der sittlichen Gemeinschaft als solcher, in welchem ja hier überall der eigentlich maßgebende Gesichtspunkt liegt. Dieser kann es doch gewiß nicht gleichgültig sein, ob die sittlichen Vorurtheile ihrer Angehörigen überwunden werden oder nicht. Durch das bloße Unterlassen würden aber diese Vorurtheile der Schwachen offenbar nicht nur nicht überwunden, sondern sogar noch ausdrücklich bestärkt.

---

*) S. z. B. Reinhard, a. a. O., III., S. 218.

Ja durch dasselbe würden nun überdieß auch die anderen sittlich Einsichtsvolleren in ihrer Ueberzeugung irre gemacht werden müssen. Um die Schwachen nicht zu ärgern, ärgerte man die Starken, — um die Gemeinschaft an ihren unvollkommneren Gliedern nicht Schaden nehmen zu lassen, ließe man sie an ihren vollkommneren Gliedern Schaden nehmen, — um nicht nach der Linken hin zu sündigen, sündigte man nach der Rechten hin desto reichlicher. Es ist klar, die Kondescendenz gegen die sittlich Schwachen hat ihre nothwendige Grenze, die ihr durch die Rücksicht auf das Interesse theils jener Schwachen selbst, theils des sittlichen Ganzen gesteckt wird. Das pflichtmäßige Verhalten in diesem Punkte kann demnach nur darin bestehen, daß wir bei unserem Handeln das schwache Gewissen des Nächsten zugleich auf der einen Seite mit aller Zartheit schonen und auf der anderen Seite mit aller Weisheit zu berichtigen bemüht sind. Immerhin werden wir also Handlungen, die dem Nächsten irrthümlicher Weise an uns anstößig sind, aus Liebe zu ihm zu unterlassen haben; aber ebenso sehr werden wir auch daran zu arbeiten haben, ihn über den sittlichen Werth dieser Handlungen aufzuklären, folglich ihn dahin zu bringen, daß er selbst einsehe, wie sie an sich positiv sittlich werthvolle, nicht etwa bloß (vermeintlich) sittlich indifferente, sind, und so aufhöre, sie als anstößig anzusehen.*) Die pflichtmäßige Aufgabe ist somit, in Beziehung auf diese Dinge so zu handeln, daß wir je länger desto weniger in dem Falle bleiben, bei ihnen auf das schwache Gewissen des Nächsten Rücksicht nehmen, und um seinetwillen uns derselben enthalten zu sollen. Ohne Unterlassungen wird es mithin pflichtmäßiger Weise allerdings nicht abgehen, aber ebenso wenig wird es pflichtmäßiger Weise mit bloßen Unterlassungen schon gethan sein; die eigentliche Sache ist vielmehr, daß wir immer mehr lernen, diese Dinge so zu thun, daß sie dem Nächsten seines irrenden Gewissens ungeachtet nicht anstößig und ärgerlich werden können, eben damit aber sein eigenes Urtheil über den sittlichen Werth derselben unwillkürlich sich berichtigen muß. Zur Verhütung solchen Aergernisses kommt so bei weitem weniger darauf an, ob man das dem schwachen Nächsten Anstößige thut oder unterläßt, als auf die Art und Weise,

*) >Vgl. Zwingli's 48ste Conclusio (Niemeyer, S. 11.)<

wie man es thut oder auch es unterläßt. Im Besonderen wird sich das richtige Verhalten im Wesentlichen auf folgende vier Punkte zurückführen lassen. 1) Das Erste, womit wir die Arbeit der Berichtigung des irrenden Gewissens des Nächsten anzufangen haben, ist allerdings die Unterlassung der ihm anstößigen Handlungsweise. Wir müssen ihn vor allem durch die That davon überführen, einerseits daß wir in keiner Weise unter der Herrschaft eines Hanges stehen in Beziehung auf diejenigen Handlungsweisen, welche in seinen Augen sündig sind, sondern in Ansehung derselben frei über uns selbst schalten können, — und andererseits daß wir ihn und sein Heil, namentlich aber auch seine Gewissensfrage, achten, und uns aus Liebe zu ihm, sofern kein höheres Interesse in's Spiel kommt, gern selbst beschränken im Gebrauch unserer Freiheit. Aber indem wir ihm so mit Nachgiebigkeit entgegenkommen, müssen wir uns zugleich unverhohlen erklären über die Motive unserer Unterlassung, und mit Nachdruck auf der objektiven sittlichen Rechtmäßigkeit der von ihm verworfenen Handlungsweise bestehen. Es hat sich schon vielfach als zweckmäßig erprobt, solche den schwachen Gewissen anstößige Dinge in thesi unumwunden gut zu heißen, dabei aber in praxi dieselben mit aller Strenge sich zu versagen. Daraus schließen nämlich die Schwachen sehr natürlich, daß der Stärkere für seine Person es rein meine mit seiner Behauptung der sittlichen Rechtmäßigkeit der von ihnen verpönten Handlungsweisen, und bei ihr nicht durch das Interesse der eigenen sündlichen Lust geleitet werde. Den Glauben hieran muß der Stärkere ihnen dann überdieß durch den Charakter seines ganzen übrigen Lebens verbürgen, ja gewissermaßen aufnöthigen. 2) Demnächst muß aber dem Unterlassen auch das Thun folgen; nicht nur nun zu zeigen, — besonders für diejenigen, welche unsere Ueberzeugung theilen, — daß wir wirklich zweifellos überzeugt sind von dem guten Rechte der beanstandeten Praxis, sondern ganz besonders um an unserem eigenen Beispiele die Schwachen durch den Augenschein davon zu überweisen, daß man dieselbe auf reine und heilige Weise ausüben könne, als ein wirklich gutes und heiliges Werk, ja als ein eigenthümliches positives Förderungsmittel der Tugend und des sittlichen Zweckes überhaupt. 3) Dabei muß man jedoch durchweg dem schwachen Nächsten gegenüber ausdrücklich anerkennen,

daß solche Verhaltungsweisen deßhalb, weil sie an sich sittlich rechtmäßige und für uns, auf unserem sittlichen Standpunkte, pflichtmäßige sind, nichts desto weniger gar wohl für Andere, bei dem grade vorhandenen Stande ihres individuellen sittlichen Lebens, Versuchungen, welchen sie sich nicht bloßstellen dürfen, mit sich führen, und deßhalb sündige und pflichtwidrige sein können. Desgleichen, daß wenn so das objektiv sittlich Richtige dem Individuum subjektiv zur Sünde werden kann, nur Jeder selbst ein sicheres Urtheil darüber zu haben vermag, wie es sich diese oder jene Handlungsweise angehend in dieser Hinsicht mit ihm verhalte, mithin in diesen Dingen Keiner dem Andern für sein individuelles Verhalten eine Vorschrift machen darf, weder eine strenge noch eine laxe. Endlich, daß wer von sich weiß, daß ihm, wie er jetzt sittlich gestellt ist, eine Handlungsweise dieser Art subjektiv Sünde ist, um keinen Preis dieselbe sich erlauben darf, und folglich die Strenge und das Mißtrauen des Einzelnen gegen sich selbst in solchen Punkten aufrichtige Hochachtung verdient, und nur dann nicht mehr völlig tadellos bleibt, wenn der so mit gutem Grund gegen sich selbst strenge von dem, was ihm individuell subjektiv Sünde ist, sofort voraussetzt, daß es auch allen andern subjektiv Sünde sein müsse, womit dann natürlich auch eine Anerkennung der objektiven sittlichen Rechtmäßigkeit der betreffenden Handlungsweisen konsequenter Weise nicht zusammen bestehen kann. Endlich 4) der Anstoß, welchen die Aengstlichen an der freieren Praxis der Stärkeren nehmen, beruht zum großen Theil auf der Meinung, diese freiere Praxis sei die leichtere, d. h. die mit weniger Selbstverläugnung verbundene, und man verlasse so mit ihr den schmalen Weg (Matth. 7, 13. 14.). Soll es nun zu einer Verständigung zwischen beiden Theilen kommen, so müssen die Starken auf alle Weise es sich angelegen sein lassen, die Schwächeren davon zu überzeugen, daß diese von ihnen ohne weiteres gemachte Voraussetzung eine Täuschung ist, und es sich vielmehr grade umgekehrt verhält. Denn in Wahrheit je reifer der Tugendhafte, d. h. immer der Christ, wird, desto schmaler wird sein Weg, d. i. in desto tiefer greifende Selbstverläugnung wird er hineingeführt. Aber die wirkliche Schmalheit oder Breite des Weges läßt sich freilich nicht nach dem äußeren Anschein beurtheilen. Der Weg kann sehr breit aussehen, und sehr schmal sein, und um-

gekehrt. Das in der Sache selbst gegründete allgemeine Gesetz ist aber, daß in demselben Verhältniß, in welchem der Christ wirklich in der Heiligung gefördert wird, sein Weg äußerlich immer breiter, innerlich aber, in gleichem Verhältniß, immer schmaler wird. Wenn dem Aergerniß dieser Art gründlich vorgebeugt werden soll, so kommt es darauf an, das Sittengesetz in Beziehung auf diejenigen Handlungsweisen, deren objektiver sittlicher Werth noch kontrovers ist, immer mehr zu vervollständigen (§. 811.), d. h. in der sittlichen Gemeinschaft ein immer vollständiger alles umfassendes Gemeinbewußtsein über die objektive sittliche Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der empirisch vorkommenden Handlungsweisen zu erzielen. Dieses Gemeinbewußtsein muß nun theils auf theoretischem, theils auf praktischem Wege herbeigeführt werden, und nur durch die Verbindung dieser beiden Wege läßt es sich gewinnen. Einerseits nämlich muß es allerdings das Resultat des immer weiter fortschreitenden wissenschaftlichen Verständnisses des Sittlichen sein, andererseits aber ebenso sehr auch das der Gesammterfahrung. In dem Zusammentreffen beider Resultate hat es seine Probe. Deßhalb nun soll Jeder darauf bedacht sein, so viel an ihm liegt, nicht bloß aus den Ergebnissen seines Denkens, sondern besonders auch aus denen seiner eigenen Erfahrung seinen Beitrag zur Vervollständigung jenes Gemeinbewußtseins hinzuzuthun, und so dazu mitzuwirken, daß das Gebiet, auf welchem in der angegebenen Beziehung noch Differenzen stattfinden, allmählich immer enger begrenzt werde. Was nun diese Ergänzung aus der eigenen Erfahrung angeht, so läßt sie sich folgenderweise bewerkstelligen. In Ansehung aller der Handlungsweisen, über die noch kein allgemein geltendes Gemeinbewußtsein besteht, werden die Einzelnen allezeit zwei entgegengesetzten Maximen folgen. Die Einen werden sagen: was dir im ersten Augenblicke als unschuldig erscheint, das wage unbedenklich, — die Anderen: weil die sittliche Reinheit des Impulses, von welchem eine objektiv noch sittlich zweifelhafte Handlungsweise ausgeht, an sich noch nicht dafür bürgt, daß sie auch im weiteren Verlauf nicht zu etwas sittlich Unreinem ausschlagen werde, so darfst du dem, was du von einem sittlich reinen Impulse aus beginnen könntest, keine Statt geben, sofern nicht seine objektive sittliche Rechtmäßigkeit schon unbestritten feststeht. Jede dieser beiden Maximen, die kühne und die

bedachtsame, wird zu allen Zeiten ihre Anhänger finden, weil Jedem eine von beiden vermöge seiner Individualität angeboren und natürlich ist. Daran läßt sich nichts ändern, und daran soll auch nichts geändert werden. Keiner kann und soll die seiner Individualität entgegengesetzte Maxime annehmen, und Keiner soll der entgegengesetzt gestimmten Gemüthsart des Andern seine Maxime aufdringen wollen. Jeder mag getrost nach der seinigen handeln, aber Jeder so, daß beide Maximen dazu zusammen wirken müssen, das Gemeinbewußtsein über das objektiv sittlich Rechtmäßige immer mehr zu vervollständigen. Dieß nun wird unfehlbar der Erfolg sein, sobald nur Jeder das Resultat, das aus der Befolgung seiner Maxime hervorgeht, ehrlich und getreu in die gemeinsame Erfahrung mit hineinträgt, und eben dieses Hineintragen ausdrücklich mit in seine Maxime aufnimmt. Daher besteht denn auch für Jeden in dieser Beziehung die Pflicht eben darin, daß er diejenige Maxime wähle, die seiner Gemüthsart entspricht, dabei aber das Gesetz sich stelle und genau befolge, mit dem, was bei ihr herauskommt, zugleich den Andern lehrreich zu werden durch Hinstellung seiner hintennach erkannten Fehltritte als Warnungszeichen. Ein Resultat kann nämlich in diesem Falle nicht ausbleiben. Von dem, welcher dem kühneren Grundsatze folgt, versteht es sich ganz von selbst, daß er ein solches zu geben hat. Dagegen scheint bei dem Grundsatze der Bedächtigkeit ein Ergebniß gar nicht herauskommen zu können. Denn wenn der Aengstliche sofort bei der ersten Bedenklichkeit seinen Impuls zum Handeln fallen läßt, so kann ja Niemand abnehmen, welches das Resultat gewesen sein würde, wenn er seine Bedenklichkeit überwunden hätte. Dieß ist freilich einleuchtend; allein nichts desto weniger hat doch auch der Bedenkliche, wenn er nur ehrlich ist, eine bestimmte Erfahrung mitzutheilen über den Erfolg der Befolgung seiner Maxime, nämlich die Erfahrung von dem allgemeinen Zustande seines sittlichen Lebens unter der Herrschaft derselben, ob es unter ihr gedeihe oder nicht, vorwärts schreite oder zurückkomme. In demselben Maße nun, in welchem die Ergebnisse möglichst vieler Einzelnen von beiden Seiten her in Beziehung auf eine bestimmte besondere Handlungsweise zusammenstimmen, ist dann in Betreff derselben, nämlich sie objektiv angesehen, ein allgemein geltendes Gemeinbewußt-

sein gewonnen.*) Uebrigens kann der Einzelne, abgesehen von dem guten Beispiel, das er gibt, auch noch anderweitig auf indirektem Wege für die Förderung der Tugend des Nächsten wirken; und das sehr nachhaltig. Er kann es durch die ernste Bemühung um die immer vollere Erkenntniß und die immer allgemeinere Verbreitung der Wahrheit, durch das freimüthige Bekenntniß zu ihr und die herzhafte Vertheidigung derselben. Er kann es insbesondere durch das scheulose und zuversichtlich freudige Bekenntniß zu der christlichen Wahrheit, dem Evangelium. (Matth. 10, 32. 33. Röm. 1, 16.) Wer es redlich meint mit dem Gedeihen der sittlichen Gemeinschaft und dem sittlichen Wohle des Nächsten, der muß sich überhaupt durchweg als einen erklärten Freund der reinen Sittlichkeit und Frömmigkeit geben und beweisen, und als einen ebenso entschiedenen Feind aller Untugend und alles Lasters. Er muß aber auch alle Bemühungen und Anstalten mit Herz, Mund und That schützen, unterstützen und vervollkommnen helfen, welche für die Interessen der reinen Sittlichkeit und Frömmigkeit, im weitesten Umfange dieser Worte, entweder schon bestehen oder ins Leben gerufen werden wollen. Und dieß alles soll dann Jeder auf die Art thun, wie er nach seinen besonderen Umständen es am besten vermag, und mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln.

§. 1028. Zu dieser indirekten Wirksamkeit für die Förderung der Tugend des Nächsten muß nun aber auch die direkte hinzutreten. Wir müssen treu jede Gelegenheit benutzen, die sich uns darbietet, um mit Aussicht auf Erfolg an der Verbesserung seines religiös-sittlichen Zustandes zu arbeiten. Unter diesen Gelegenheiten stehen diejenigen obenan, welche unser Beruf uns gewährt, noch dazu in der Regel mit der ausdrücklichen dringenden Veranlassung, den Nächsten mit Ernst und Nachdruck an seine wahren sittlichen Interessen zu erinnern. Oft aber führt auch die göttliche Weltregierung durch ein überraschendes Zusammentreffen der Umstände solche Gelegenheiten für uns herbei. Bisweilen geräth der Nächste durch die Gewalt der äußeren Verhältnisse in die Nothwendigkeit, sich uns über seinen sittlichen Zustand zu

*) Auf der Grundlage der meisterhaften Entwickelung Schleiermacher's, Chr. Sitte, S. 697—702.

eröffnen; bisweilen zieht er uns, durch ein besonderes Vertrauen bewogen, selbst hinzu zur Theilnahme an seinen sittlichen Angelegenheiten als Berather und Helfer. Alle diese Anlässe haben wir mit der ernstesten Sorgfalt auszukaufen, und dieß um so mehr, je ungesuchter sie uns kommen, und je weniger uns mithin bei ihnen der Vorwurf der Zudringlichkeit und des unzeitigen Eifers treffen kann.*) Insbesondere thut sich Jedem für seine Wirksamkeit in dieser Beziehung ein weites Feld auf, wenn er es nicht verschmäht, sich der sittlich Verirrten herzlich anzunehmen (Jac. 5, 19. 20), und zwar mit der Sanftmuth und Schonung (Gal. 6, 1), welche ihnen gegenüber die Weisheit ebenso bestimmt fordert wie die Liebe. Jedoch freilich so, daß nie auch nur der Schein einer Billigung oder doch leichtfertigen Entschuldigung des Bösen am Nächsten entstehen kann durch Milde und Billigkeit bei der Beurtheilung seiner Person. Ueberhaupt aber soll Jeder die Andern, sofern er mit ihnen in bestimmte persönliche Berührungen kommt, überall, wo sie es bedürfen, mit Liebe und Ernst zu allem Guten erwecken, ermahnen, ermuntern, und einer soll den andern zur Tugend ermuthigen. (Col. 3, 16. 1 Theff. 5, 11. 14. Hebr. 10, 24. 25.) Je lebhafter Jeder seine eigene Schwachheit empfindet, desto aufgelegter wird er sein, diesen Dienst dem Nächsten zu leisten und von ihm mit Dank anzunehmen. Bloßes thatenloses Geschwätz von der Tugend kann freilich dabei nichts helfen, sondern nur verderben.**) Nur muß von unseren Bemühungen um die Tugend des Nächsten durchweg alle Unbescheidenheit, Rücksichtslosigkeit und Aufdringlichkeit fern bleiben. Unser Eifer kann in dieser Beziehung in der That nicht warm genug sein, aber er darf nie unbesonnen und blind werden. Wir dürfen bei ihm nie die Ueberlegung unterlassen, ob wir von unseren Versuchen, den Nächsten sittlich zu fördern, verständigerweise wirklich einen unserer Absicht entsprechenden Erfolg erwarten dürfen, oder ob sie nicht vielleicht aller Wahrscheinlichkeit nach grade einen ihr zuwiderlaufenden Eindruck auf

---

*) Reinhard, a. a. O., III., S. 252. f.

**) Fichte, Sittenl., S. 325. (Bd. IV.): „Bloßes tugendhaftes Geschwätz taugt zu nichts, und gibt gar kein gutes, sondern ein sehr schlimmes Beispiel, indem es den Unglauben an Tugend bestärkt."

ihn machen werden. Ebenso dürfen diese Bemühungen nie von einem engherzigen Geiste geleitet werden. Nur bei einer Unbefangenheit, die für jede fremde Eigenthümlichkeit offen ist, bei edler Freisinnigkeit und freudiger Zuversicht zu der inneren, keiner künstlichen Nachhülfe von außen her bedürfenden Kraft der Wahrheit kann es uns, unter Gottes Segen, mit ihnen gelingen.*) Im allerhöchsten Maße haben wir dieß bei unserer unmittelbar religiösen Einwirkung auf den Nächsten zu beachten. Das Heilige irgend Jemandem aufdringen, — so gut es auch damit gemeint sein möchte, hieße es entwürdigen. (Matth. 7, 6. E. 10, 11—15.) Im Besonderen treten sodann in dem Gesammtumfange der Pflicht der direkten Wirksamkeit für die Förderung der Tugend des Nächsten als die beiden Hauptseiten derselben heraus: einmal die Pflicht der Sorge für die Aufklärung des Nächsten und für's andere die der brüderlichen Bestrafung desselben.

§. 1029. Die Bemühung um die Aufklärung des Nächsten arbeitet daran, ihn von allem Irrthum und aller Unwissenheit zu befreien**), ganz besonders auch — weil die Aufklärung, so wie auch

*) Reinhard, a. a. O., III., S. 246. f.: „Die Pflicht, für die Besserung und das Heil anderer Menschen zu sorgen, berechtigt oder verbindet uns keineswegs zu einer unbescheidenen und unvorsichtigen Zudringlichkeit, wo man sich ohne Veranlassung und ohne Rücksicht auf Zeit und Umstände mit einer Art von blindem Eifer in die Herzensangelegenheiten Anderer mischt, und Kenntniß von ihrem sittlichen Zustande und von ihren Gesinnungen gegen die Religion nimmt. Denn zu geschweigen, daß durch ein solches Verhalten gemeiniglich mehr geschadet als genutzt wird, und daß es für Viele, gegen die man es sich erlaubt, ein empörendes Unrecht sein kann: so ist es auch fast allezeit entweder die Ursache oder die Wirkung eines Dünkels, den der, welcher ihn hat, erst selbst ablegen oder verbessern sollte, bevor er sich um Andere bekümmert." Ferner ebendas. S. 249. f.: „Die Pflicht, für das Seelenheil Anderer zu sorgen, wird vornehmlich darum so unvollkommen erfüllt, vornehmlich darum wird durch den Eifer derer, die es noch so gut meinen, so wenig ausgerichtet, weil es sich überall an der edlen Liberalität fehlt, womit man bei dieser Sache zu Werke gehen muß, und welche den verständigen, mit dem gemeinnützigen Inhalte des Evangelii vertrauten Christen so sehr auszeichnet; dagegen mischt sich in diese Bemühungen viel zu häufig ein unduldsamer Partikularismus und ein dringlicher Sektengeist, der mehr schadet als nützt."

**) Marheineke, a S. 451.: „Es ist ein Wahn, daß ein Mensch einen Menschen wirkli nnte."

die Verfinsterung, grade auf dieser Seite von den am meisten durchgreifenden Folgen ist, — in religiöser Beziehung, mithin daran, ihn von allem Unglauben und allem Aberglauben loszumachen. Wir sollen also immer bereit sein, Andere zu unterrichten, und ihnen durch neidlose Mittheilung unserer Erkenntnisse nützlich zu werden. Jeder ohne Ausnahme vermag dieß in irgend einem Maße, wenn er nur den ernstlichen Willen dazu hat.*) Namentlich ist es da unsere Pflicht, dem Nächsten mit unserer Belehrung zu Hülfe zu kommen, auch unaufgefordert, wo wir sehen, daß er bei seinem Handeln, zumal in Angelegenheiten von hervorstechender sittlicher Bedeutung, von unrichtigen Voraussetzungen ausgeht, sofern wir nämlich zu ihm in einem Verhältniß stehen, vermöge dessen er uns in solchen Beziehungen Zugang gestattet.**) Aber auch wo es nicht so unmittelbar praktische Dinge gilt, sollen wir dem Nächsten aus dem Vorrath unserer Einsichten mittheilen so viel wir nur immer vermögen. Keine Einsicht überhaupt ist ja sittlich gleichgültig und werthlos; jede neue Erkenntniß, welches auch immer ihr Objekt sein möge, ist ein wesentlicher Beitrag zur Lösung der sittlichen Aufgabe.***) Wer also auf dem weiten Gebiet der Erkenntniß irgend eine neue Ausbeute und Entdeckung gemacht hat, der hat sie nicht für sich allein gemacht, sondern für unser gesammtes Geschlecht, und so darf er sie denn auch nicht

---

*) v. Ammon, a. a. O., III., 1, S. 149. f.

**) Fichte, Sittenlehre, S. 290. f. (B. IV.): „Wenn ich sehe, daß mein Nebenmensch handelt, und ich habe Grund zu vermuthen, daß er mit der Beschaffenheit der Umstände nicht ganz bekannt sei, oder weiß gewiß, daß er eine unrichtige Ansicht derselben habe, so ist es meine Pflicht, ohne weiteres, und ohne daß ich erst seine Aufforderung abwarte, ihn aus seinem Irrthume zu reißen: denn er ist in einer Art von Gefahr, etwas Zweckwidriges zu thun, und bei moralischer Denkart ist es mir nicht gleichgültig, daß etwas Zweckwidriges geschehe. Ich darf seinen Irrthum gar nicht zulassen. Ich habe hier immer von unmittelbar praktischer Wahrheit geredet, und vorausgesetzt, daß grade ich dadurch, daß ich nun eben der erste und nächste bin, zu Mittheilung derselben aufgefordert sei. Es ist auch hier nicht die Meinung, daß man darauf ausgehen solle, Gelegenheiten aufsuchen solle, um Irrende zurechtzuweisen. Dazu habe ich, wenn ich immer thue was mir zuerst vorkommt, nicht Zeit; und überhaupt muß unsere Tugend natürlich sein, immer handeln wozu sie aufgefordert wird, und nicht etwa Abenteuer suchen; denn dieß ist keine wahrhaft tugendhafte Gesinnung."

***) v. Ammon, a. a. O., III., 1, S. 151.

in sich verschließen, und wohl gar mit sich in's Grab nehmen.*) Dieß gilt insbesondere auch von Entdeckungen und Erfindungen von vorzüglich gemeinnütziger Anwendbarkeit. Der Entdecker oder Erfinder derselben ist unzweideutig verpflichtet, sie vollständig zu veröffentlichen, ohne dafür irgend ein Entgeld zu verlangen. Allein ebenso entschieden ist es auch wieder eine Sache der Billigkeit nicht nur, sondern selbst der Gerechtigkeit, daß die Gemeinschaft denjenigen, der durch einen so viel umfassenden und so weit wirkenden Beitrag zur Förderung ihres Zweckes, sich um sie ein so ausgezeichnetes und bleibendes Verdienst erworben hat, aus eigenem Antriebe auf eine entsprechende Weise belohne. Von einem Abkaufen des Geheimnisses darf aber in solchen Fällen nicht die Rede sein.**) So die Erkenntniß jedes Einzelnen in möglichst weiten Kreisen verbreitend, sucht die Liebe mehr und mehr die gesammte Menschheit zu wahrer Vernünftigkeit zu erheben. Eben damit arbeitet sie dann unmittelbar zugleich an der Förderung der Freiheit des Nächsten, zu der sie ihn eben nur auf diesem Wege, nimmermehr durch äußere Gewalt, führen kann.***) Die Liebe klärt daher auch niemals gewaltsam auf, was ein innerer Widerspruch wäre, sondern nur lehrend. Eben deßhalb verfährt sie auch dabei mit besonnener Schonung der Vorurtheile des Nächsten, sofern nämlich für diesen an sie eine Wahrheit geknüpft ist, und der Beleh-

---

*) v. Ammon, a. a. O., III., 1, S. 152.

**) Vgl. Hirscher, a. a. O., II., S. 345.

***) Daub, Theol. Moral, II., 1, S. 326. f.: „Es ist die Liebe, welche der Menschheit diese Fesseln der Sklaverei abnimmt, aber selbst nicht gewaltsamer Weise. So wäre die Gewalt der Liebe auch eine dem Menschen angethane, und die Befreiung von der Willkür und äußeren Macht eine Unterwerfung unter die Herrin Liebe; die Sklaven hätten also nur die Herrschaft gewechselt, frei wären sie nicht geworden. Das Mittel, wodurch die Kette der Knechtschaft gelöst werden kann von der Liebe, ist einzig die Erkenntniß; sie veranlaßt, — das ist ihr Thun, — daß die Menschen zur Wahrheit gelangen. Sind sie dahin gekommen, so sprengen sie selbst die Ketten oder nehmen sich dieselben ab. — — Direkt kann die Liebe auf veranlassende Weise thätig sein, um den Widerspruch zu heben, aber unter der Bedingung, daß die Fähigkeit der Anderen da sei, hier mit zu wirken. — — Indirekt so: Fördere nach deinen Kräften und Verhältnissen die Erkenntniß der Menschen von ihrer Freiheit, vom Gesetze, unter dem die Freiheit steht, — du förderst damit die Freiheit selber.“ S. auch Marheineke, a. a. O., S. 370—384.

rende durch den direkten Angriff jener auch diese mit angreifen würde. Aber diese schonende Berücksichtigung der Vorurtheile der Anderen darf nie ein Sich diesen Vorurtheilen akkommodiren sein. In der eigentlichen Akkommodation ist immer eine Heuchelei; der sich Akkommodirende denkt anders als er spricht. Das thut aber derjenige nicht, der das Vorurtheil schont; er läßt es den Anderen ausdrücklich fühlen, daß er noch nicht stark genug sei, um der Wahrheit in ihrer Reinheit in's Auge zu sehen.*) Nicht minder gehören übrigens zur Bekämpfung dieser Vorurtheile der Menschen, zumal sie gewöhnlich eng mit ihren Leidenschaften zusammenhängen, Sanftmuth (Jac. 3, 17) und Geduld, die sich weder durch die Trägheit des Nächsten entmuthigen, noch durch seinen Widerspruch erbittern läßt.**)

§. 1030. Eine Pflicht der brüderlichen Bestrafung kann freilich in dem weiten Umfange, in welchem man sie häufig aufgestellt hat, nicht anerkannt werden.***) Denn um ohne beleidigende Anmaßung und mit verständiger Hoffnung auf einen vortheilhaften Erfolg, oder auch ohne die wohl begründete Befürchtung, übel nur noch ärger zu machen, Anderen ihre Sünde und ihre Verfehlungen strafend vorhalten zu können, dazu wird gar viel vorausgesetzt, nämlich eine genaue Kenntniß der näheren Umstände, unter welchen der Nächste sich verfehlt hat, weil man sonst leicht diesem Unrecht thun kann, — eine vertraute Bekanntschaft mit seiner Gemüthsart und seinem Charakter, um die Vorstellungen, die man ihm macht, zweckmäßig einrichten zu können, — eine günstige Veranlassung zu der bestrafenden Vorhaltung, ohne welche diese als eine Beschimpfung und übermüthige Verhöhnung aufgenommen zu werden pflegt, — endlich eine bestimmte und von dem Anderen anerkannte Auktorität, weil ohne sie die Erinnerung wahrscheinlich mit Unwillen, wo nicht mit Spott, zurückgewiesen werden wird. Diese Bedingungen können augenscheinlich nur da gegeben sein, wo wir mit Anderen in bestimmten und engeren

---

*) Daub, a. a. O., II., 1, S. 325.

**) v. Ammon, a. a. O., III., S. 156.

***) Sehr richtig erklärt sich Reinhard, a. a. O., III., S. 536—538, dagegen, daß die Pflicht der brüderlichen Bestrafung, wie gewöhnlich geschieht, als eine Pflicht in Beziehung auf alle Menschen oder wenigstens doch alle Mitchristen verstanden werde.

Verbindungen stehen, und auf diese allein, ganz besonders aber auf alle Freundschaftsverhältnisse ist daher die Pflicht der brüderlichen Bestrafung zu beziehen.*) Die heil. Schrift spricht sie zwar ohne irgend eine Limitation aus (Matth. 18, 15—17. Gal. 6, 1. 1 Thess. 5, 14. 2 Thess. 3, 14. 15. Hebr. 10, 24. Jac. 5, 19. 20. Vgl. Röm. 15, 14); allein sie thut dieß eben deßhalb, weil die ersten Christen in ihren kleinen Gemeinden in der That unter einander in einer solchen intimen Verbindung standen. In der jetzigen Christenheit ist dieß durchaus anders geworden. Der ganz überwiegenden Mehrzahl nach stehen in unseren Gemeinden die Einzelnen zu einander nur in sehr weitläuftigen Beziehungen, und es fallen daher im Allgemeinen die oben angegebenen Bedingungen für uns weg. In solchen engeren Gemeinschaften, in denen man das anfängliche geschwisterlich nahe Verhältniß der ersten Christen wiederherzustellen versucht hat, z. B. in der evangelischen Brüdergemeinde, läßt sich unsere Pflicht noch am füglichsten in einer weiteren Ausdehnung durchführen.**) Indeß in seinen näheren Verbindungen bleibt nichts desto weniger für Jeden ein immerhin bedeutender Spielraum für ihre Ausübung offen, und es wäre sehr zu wünschen, daß wir ihr innerhalb dieser Grenzen, was leider äußerst selten geschieht, mit rechter Treue nachkämen. Alle eigentlich persönlichen oder speciellen Verhältnisse müssen diese Probe bestehen, daß in ihnen die brüderliche Bestrafung ernstlich gehandhabt werden kann. Wehe uns, wenn wir in solchen Verbindungen bei dem Anderen den innersten Grund seines sittlichen Seins nicht berühren dürfen, ohne daß auf seiner Seite ein unser Verhältniß zu ihm störender Ausbruch erfolgt! Wo wir uns nun zur brüderlichen Bestrafung unseres Nächsten berufen finden, da hängt ihr Erfolg durchaus von der Art und Weise ab, wie wir bei ihr zu Werk gehen. Sie muß nämlich mit aller nur möglichen Vorsicht, Sanftmuth und Klugheit geschehen. Mit Vorsicht, — wir sollen nämlich nur wirklich Tadelnswerthes tadeln, und auch dieses nicht über das Maß der Billigkeit hinaus und ohne Aufhören bei jeder sich irgend darbietenden Veranlassung, was nur aufreizt; wir sollen uns insbe-

---

*) Vgl. Flatt, a. a. O., S. 488. f.

**) Reinhard, a. a. O., III., S. 536—538. V., S. 12—18.

sondere nicht durch den bloßen äußeren Schein und unsichere Gerüchte zu Vorwürfen gegen den Nächsten verleiten lassen. (Joh. 7, 24.) In demselben Maße, in welchem wir dem Bestraften zu viel thun mit unserem Tadel, waffnen wir ihn selbst zum verblendeten Widerstande wider denselben. Mit Sanftmuth, — wir sollen unsere Erinnerungen von aller leidenschaftlichen Hitze, von aller Bitterkeit, von aller Anmaßung, von allem befehlshaberischen und herrschsüchtigen Wesen frei erhalten, und bei ihnen jeden Schein vermeiden, als hielten wir uns selbst für fehlerfrei; vielmehr sollen wir unseren Ernst immer so durch die Bescheidenheit temperiren und von Liebe und warmer Herzlichkeit durchdringen lassen, daß er geeignet wird, dem Bestraften Vertrauen zu uns einzuflößen. Endlich mit Klugheit, — d. h. wir sollen unsere Erinnerungen dann machen, wenn wir von ihnen die größte Wirkung hoffen dürfen, und unter den Umständen, wo sie für den Erinnerten mit der geringsten Beschämung verbunden sind, und ihnen diejenige Form geben, in welcher sie der ganzen Gemüthsart desselben und seiner jedesmaligen Stimmung am gemäßesten sind. Dieß alles setzt nun aber eine ungemeine Menschenkenntniß und eine gewisse Gewandtheit im Verkehre mit den Menschen voraus, die keineswegs Jedermanns Sache sind. Und so erhellt denn auch von dieser Seite her von Neuem, wie schwierig die brüderliche Bestrafung ist, und wie keineswegs Jeder sich frischweg an ihre Ausübung wagen darf.*)

§. 1031. Bei allen solchen direkten Bemühungen um die sittliche Förderung des Nächsten können wir übrigens auch leicht zu viel thun. Besonders bei manchen Individualitäten. Es gibt Individuen, die zu ihrer fröhlichen sittlichen Entwickelung vor allem nur das Eine bedürfen, daß man sie ungestört sich selbst und dem Einflusse der in dem Ganzen waltenden allgemeinen sittlichen Mächte überlasse. Sie nicht zu stören, ist die wirksamste Weise sie zu fördern. Erziehen wir also einander ja nicht zu viel! Wie die Erziehung überhaupt desto wirksamer ist, je unmerklicher sie ihr Werk treibt, so auch namentlich diejenige Erziehung, von der hier die Rede ist. Insbesondere wolle

---

*) Reinhard, a. a. O., V., S. 18. f.

nur Keiner den Anderen auf Unkosten seiner Individualität, also auch seines Charakters, sittlich erziehen! Lassen wir vielmehr Jedem seine volle und frische Eigenthümlichkeit, und enthalten wir uns überhaupt in diesem Verhältnisse zum Nächsten jeder Zudringlichkeit, hinter welcher Firma sie auch immer Schutz suchen möge! Grade auch in dieser Hinsicht ist es hochnöthig, es nie zu vergessen, daß der eigentliche und letzte Zweck, welchem die Sorge für die Tugend des Nächsten gelten soll, nicht die Förderung des Nächsten als bloßes Individuum ist, sondern die Förderung der sittlichen Gemeinschaft, und also die Förderung des Nächsten ausdrücklich als Glied des großen sittlichen Ganzen. Die Erinnerung hieran wird unsere direkt auf den Einzelnen gerichtete sittlich erziehende Einwirkung am sichersten in den richtigen Schranken halten.

§. 1032. Auch bei der Art und Weise, sich zu äußern, darf die Nächstenliebe es nie aus dem Auge verlieren, daß die Förderung der *Tugend* des Nächsten — mit der angegebenen, in der Sache selbst liegenden näheren Bestimmung — ihr wahrer Zweck ist. Sie muß sich deßhalb gewissenhaft gegen die so nahe liegende Gefahr verwahren, den Nächsten in guter Meinung zu verziehen, ihn zu verhätscheln, sittlich zu verweichlichen und in seine Selbstsucht sicher einzuwiegen. Besonders ist es ein sehr gewöhnlicher Fehler unserer Liebe zum Nächsten, daß wir, sei es nun absichtlich oder absichtslos, seine Eitelkeit, die wahrlich schon von Natur in Jedem groß genug ist, noch künstlich kitzeln und stimuliren. Wer es wirklich gut meint mit dem Andern, der härte ihn vielmehr ab in dieser Beziehung, und entschlage sich dessen, seiner Eitelkeit schmeichelnde Umstände und Komplimente mit ihm zu machen, was mit der rücksichtsvollsten Zartheit sehr wohl zusammenbesteht. Vor allem aber muß die widrige Menschenvergötterung verbannt werden*), in der sich eine angebliche Liebe so oft gefällt, zumal — und das ist, was für sie sehr bezeichnend ist, ihre gewöhnliche Form, — das *Sich gegenseitig* vergöttern. Den Christen vollends, der da weiß und tief empfindet, was für ein Gemächte wir sind, sollte bei diesem Gaukelspiel der Eitelkeit ein unheimliches Grauen befallen; und doch ist es grade auch in den sich ver-

*) Vgl. *Hirscher*, a. a. O., III., S. 342. f.

zugsweise christlich nennenden Kreisen keine Seltenheit. Die lieben den Nächsten nicht recht, die von seinen (wirklichen) Vorzügen und Tugenden nie anderes reden als im Superlativ. Und grade sie sind es dann auch, welche ebenso von seinen Fehlern keine anderen Ausdrücke gebrauchen als superlativische. Dem gemäß darf natürlich auch auf der anderen Seite Keiner es zulassen, daß Andere ihn mit abgöttischer Devotion oder auch nur mit verzärtelnder Rücksichtsvollheit behandeln. Dem Tüchtigen kann dieß ohnehin nur die demüthigendste Pein sein.

§. 1033. Eben weil wesentlich der *sittliche* Zweck der Zweck ist bei aller wahren Nächstenliebe, so kann diese, sofern sie bei uns aus sittlich verwerflichen Motiven abfließt, nie die rechte, überhaupt nie *wirkliche* Nächstenliebe sein. Solche angebliche Nächstenliebe ist in Wahrheit nichts als eine Aeußerung der Selbstsucht. Leider ist sie nichts seltenes. Wir lieben oft, und häufig ohne daß wir es selbst wissen, den Nächsten in der That nur deßhalb, weil wir darin eine egoistische Selbstbefriedigung finden. Dieß ist namentlich dann immer der Fall, wenn wir den Nächsten als Gegenstand unserer Liebe nicht so nehmen, wie er wirklich ist, sondern so, wie er grade für uns, wie wir eben sind, paßt, und ihn demgemäß behandeln. Wollen wir unseren Nächsten *wirklich* lieben, so müssen wir ihn *nicht* nach uns beurtheilen*), sondern *ihn nehmen wie er ist*, — was freilich gar nichts Leichtes ist, besonders, wiewohl aus ganz verschiedenen Ursachen, für den Ungebildeten und für den Egoisten. Wir müssen dem Nächsten unsere Liebe auf *die* Art bezeigen, die *ihm* wirklich wohlthut, — nicht nach unserem Geschmacke, sondern, wo möglich, nach dem seinigen, — nicht nach unseren Begriffen von Glückseligkeit, sondern nach den seinigen**), wenn anders sie nämlich nicht etwa sittlich verwerfliche sind. In diesem letzteren Falle freilich abstrahirt die wahre Nächstenliebe grundsätzlich, ohne alle weichliche Rücksicht, von seiner eigenen Meinung von Glückseligkeit und Unglückselig-

*) So ist Matth. 7, 12. Luc. 6, 31. nicht gemeint.

**) *Kant*, Tugendlehre, S. 291. (B. 5): „Ich kann niemand nach *meinen* Begriffen von Glückseligkeit wohl thun (außer unmündigen Kindern, Blödsinnigen und Verrückten), sondern nach *jenes* seinen Begriffen, dem ich eine Wohlthat zu erweisen gedenke.“

keit. Damit hängt eng zusammen, daß wir auch Güte und Freundlichkeit niemandem aufdringen dürfen. Mit jedem solchen Aufdringen sucht man gewiß eigentlich sich selbst, nicht den Nächsten. Aber auch die launenhafte Nächstenliebe ist eben nur verkleideter Egoismus. Man gibt sich heute, unter besonderen Umständen, mit der eklatantesten Aufopferung eben demjenigen hin, den man morgen mit der gefühllosesten Härte, Bitterkeit und Wegwerfung behandeln wird! Nichts kann dem, welchen das betrifft, sittlich mit schärferer Pein die Seele durchschneiden. Ueberhaupt also ist die Nächstenliebe dem Begriffe der Liebe selbst zufolge ein bloßer Schein, wenn sie nicht uneigennützig ist. Wer den Nächsten lieben will, muß folglich von vorn herein lernen, ihm Gutes zu thun und zu geben, auch ohne daß es von ihm auch nur verstanden, geschweige denn verdankt wird.

§. 1034. In ihrer Erscheinung modificirt sich die Nächstenliebe verschiedentlich und nimmt eine verschiedene Färbung an nach Maßgabe der Verschiedenheit der Individualitäten*), namentlich also auch der Geschlechter und der Temperamente. Keiner von diesen verschiedenen Modifikationen kommt an sich vor den übrigen ein Vorzug zu. Wegen dieser Vielfarbigkeit der Liebe kann sie leicht, auch wo sie noch so wahr ist, verkannt werden. Eben deßhalb müssen wir aber auch mehr und mehr lernen, die Liebe in ihren mannigfaltigsten Schattirungen sicher wieder zu erkennen, ganz besonders in denen, welche der Farbe unserer eigenen Individualität am ausgesprochensten entgegengesetzt sind.

§. 1035. Die Pflicht der Nächstenliebe theilt sich im Allgemeinen trichotomisch ein. Sie begreift nämlich 1) die Pflicht, den Nächsten als zur Gemeinschaft berechtigt und fähig zu behandeln, d. i. die Pflicht der Achtung des Nächsten, — 2) die Pflicht, die Gemeinschaft mit dem Nächsten wirklich zu vollziehen, d. i. die Pflicht der Liebe im engeren Sinne gegen den Nächsten, — endlich 3) die Pflicht,

*) Vgl. Hirscher, a. a. O., III., S. 226. f. Es heißt hier u. A.: „Bei Jedem so, wie es ihm Gott verliehen hat. Keiner kann eine Weise der Liebe an sich reißen, die ihm von der Natur versagt ist. Doch genug, wenn nur Jeder liebt nach seiner Weise."

für die Erhaltung der Gemeinschaft mit dem Nächsten, und, wenn sie nichts desto weniger gestört ist, für die Wiederherstellung derselben Sorge zu tragen, d. i. die Pflicht der Geduld mit dem Nächsten.*)

I. Die Pflicht der Achtung des Nächsten.

§. 1036. Die Pflicht der Achtung gegen den Nächsten fordert, daß wir denselben als ehrenhaft betrachten und behandeln, d. h. als zur Gemeinschaft mit uns befähigt und berechtigt, mit Einem Worte als wirkliche Person (nicht als Sache), und somit als Selbstzweck (§. 80).**) Den Anderen durchweg als ein persönliches, d. i. als ein selbstbewußtes und selbstthätiges und zur Vernünftigkeit und Freiheit bestimmtes Wesen (als Subjekt) und mithin als seinen Zweck in sich selbst habend behandeln, heißt ihn achten. Schon in seiner Persönlichkeit als solcher besitzt Jeder jedem anderen gegenüber ein Objekt unbedingter Achtung, eine unbedingte Würde.***) So gewiß Jeder die Menschenwürde in sich selbst achten soll — und in diesem Sinne sich selbst Achtung schuldig ist†) —, ebenso gewiß

---

*) Vgl. Gal. 6, 1. 2. Col. 3, 13. 1 Theff. 5, 14.

**) Daub, Theol. Moral, II., 1, S. 307.: „Die Achtung als Socialpflicht ist freie Anerkenntniß des Zweckes, den Jeder mit sich und den Gott mit Allen hat. Würde gewußt auf irgend eine Weise, daß ein anderer mit sich und mit allem, was er beabsichtigt, den Zweck habe, den Gott mit ihm hat, so würde die freie Anerkenntniß des einen angehend den anderen mehr sein als Achtung, — sie wäre Hochachtung vor dem Anderen."

***) Kant, Tugendl., S. 267. f. (B. V.): „Der Mensch als Person betrachtet, d. i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. besitzt er eine Würde (einen absoluten inneren Werth), wodurch er allen anderen vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnöthigt, sich mit jedem anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann. Die Menschheit in seiner Person ist das Objekt der Achtung, die er von jedem anderen Menschen fordern kann, deren er aber auch sich nicht verlustig machen muß." Vgl. ebendas., S. 300. f.

†) Kant, a. a. O., S. 229.: „Wenn es heißt: der Mensch hat eine Pflicht der Selbstschätzung, so ist das unrichtig gesagt, und müßte vielmehr heißen: das Gesetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl (welches von eigener Art ist) ist ein Grund gewisser Pflichten, d. i. gewisser Handlungen, die mit der Pflicht gegen

soll er sie auch in jedem anderen achten. Jede Herabwürdigung eines anderen ist zugleich eine Selbstentwürdigung deßjenigen, der sich dieselbe zu schulden kommen läßt, als Zeugniß davon, daß er auch in sich selbst das menschliche Wesen nicht achtet.*) Auf die Anerkennung dieser seiner Menschenwürde von Seiten jedes Anderen hat Jeder ein unbedingtes Recht, sowie Jeder seinerseits ebenso unbedingt verpflichtet ist, sie in jedem Anderen anzuerkennen. Die Achtung muß also wesentlich eine gegenseitige sein.**) Ohne dieß ist pflichtmäßigerweise eine Gemeinschaft der Menschen mit einander nicht möglich. Wer mich nicht als Person, als sittliches Subjekt behandelt, mit dem darf ich mich überhaupt nicht in Gemeinschaft einlassen; denn der mißhandelt mich, sittlich betrachtet. Nach Maßgabe der Art und Weise wie und des Verhältnisses, in welchem die Jedem angeborene Menschenwürde in dem Einzelnen vermöge seiner eigenen sittlichen Entwickelung aktualisirt, d. h. zu wirklicher sittlicher Würde geworden ist, bestimmt sich pflichtmäßigerweise auch der Grad unserer Achtung gegen ihn und die Art und Weise, wie wir ihm dieselbe bezeugen, sehr verschiedentlich. Irgend ein Maß von Aktuellsein der Persönlichkeit in dem Anderen setzt die eigentliche Achtung immer voraus, daher wir in Beziehung auf Kinder, besonders ganz kleine, von eigentlicher Achtung nicht reden können, obschon wir grade ihnen, nämlich wegen ihrer ganz überwiegenden Unselbstständigkeit, die Berücksichtigung ihrer Menschenwürde und der Interessen der sittlichen Würde, zu welcher sie bestimmt sind, im allerhöchsten Maße schuldig sind.***)

---

sich selbst zusammen bestehen können, nicht aber kann man sagen, er habe eine Pflicht der Achtung gegen sich; denn er muß Achtung vor dem Gesetze in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können." Ueber diese Selbstachtung s. auch Marheineke, Theol. Moral, S. 459. f. 462. f. 464.

*) Daub, a. a. O., II., 1, S. 309.: „Das Gefühl der Achtung ist zugleich ein erhebendes Gefühl; denn der den anderen als Zweck anerkennt, erkennt hiermit zugleich auch sich als Zweck an." Vgl. damit die auffallende Bemerkung Kähler's, Wissenschaftl. Abriß der Chr. Sittenlehre, S. 144.

**) Fichte, Naturrecht, S. 44. (B. III.): „Das Verhältniß freier Wesen zu einander ist daher das Verhältniß einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Keines kann das Andere anerkennen, wenn nicht Beide sich gegenseitig anerkennen, und Keines kann das Andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht Beide sich gegenseitig so behandeln."

***) Vgl. Daub, a. a. O., II., 1, S. 307. f.

Das grade Gegentheil der Achtung des Nächsten, die *Verachtung* desselben kann nie pflichtmäßig sein. Allerdings wirft der Mensch, wenn er sich der Sünde aus eigener Selbstbestimmung zu eigen gibt, also wenn er in das Laster (§. 695.), namentlich als eigentliche Lasterhaftigkeit (§. 699.), versinkt, seine sittliche Würde selbst weg, entwürdigt und schändet sich selbst. In diesem Falle muß der Tugendhafte ihm seine Achtung entziehen, nicht bloß innerlich, sondern auch äußerlich durch die Versagung der äußeren Bezeugungen derselben, soweit sie nämlich seiner Person gelten, nicht etwa seiner amtlichen und überhaupt seiner ausdrücklich uns übergeordneten Stellung in dem Organismus der menschlichen Gemeinschaft. Niemand kann ja die Tugend wirklich lieben ohne zugleich das Laster zu verabscheuen, — und Niemand kann das Laster wirklich verabscheuen, wenn er nicht dem Lasterhaften seine Verabscheuung des Lasters auch an ihm und seinen heiligen Zorn und Unwillen über ihn um seines Lasters willen offen zu erkennen gibt. Den Sittlich unwürdigen achten und ihm äußerlich Achtung erweisen, ist selbst eine sittliche Unwürdigkeit, und nichts muß so demoralisirend auf die öffentliche sittliche Meinung wirken. Auch ist der Verlust der Achtung der Anderen für den Gesunkenen selbst eine sehr nachdrückliche Veranlassung dazu, in sich zu gehen. Aber diese *Entziehung der Achtung*, welche dem Lasterhaften gegenüber Pflicht ist, ist doch nicht eine Belegung desselben mit Verachtung. Den Nächsten zu verachten, das ist vielmehr unter allen Umständen pflichtwidrig. Selbst wenn er aufgehört hätte, ein Mensch zu sein, und ein Satan geworden wäre, könnte er nie rechtmäßigerweise Gegenstand unserer Verachtung sein, die allemal kalt ist und aus Lieblosigkeit entspringt, sondern nur Gegenstand unserer Verabscheuung. In diesen Fall kommen wir aber während des gegenwärtigen Lebens mit Keinem. Auch in dem Lasterhaftesten ist die ihm angeborene Menschenwürde immer noch nicht vollständig vertilgt, und mit dem in ihm noch erhaltenen Rest derselben bleibt auch noch die Möglichkeit seiner Umkehr offen. *Diese Menschenwürde in ihm* aber muß, wenn wir ihm gleich die *persönliche* Achtung*) ver-

*) Diese *persönliche* Achtung ist das, was *Marheineke*, Syst. d. theol. Moral, S. 475. f., die *Hochachtung* nennt im Unterschiede von der Achtung. Sehr richtig bemerkt *Marheineke*, „daß obzwar jeder das Recht hat, Achtung,

weigern müssen, immer noch Gegenstand unserer Achtung bleiben. So lange er noch nicht aufgehört hat, Mensch zu sein, müssen wir auch in ihm den Menschen noch achten. Auch gegen ihn dürfen wir uns also schlechterdings keine Beschimpfung erlauben, ihn nicht verhöhnen und ihn nicht dergestalt der öffentlichen Schmach und Schande preisgeben, daß es ihm so gut wie unmöglich wird, sich wieder zu Achtung und Ehre zu erheben. Im Gegentheile, wir haben ihm gegenüber sorgsam alles zu unterlassen, wodurch er veranlaßt werden könnte, noch tiefer in die Lasterhaftigkeit zu versinken. Statt seiner Beschimpfung ist vielmehr seine Bestrafung, die wesentlich auf seine Besserung abzielt, das pflichtmäßige Verhalten gegen ihn. Mit strafendem Ernste, aber zugleich mit theilnehmender Sorge für seine sittliche Heilung sollen wir ihn behandeln. Mit innigem Erbarmen über ihn, mit herzlichem Verlangen nach seiner Errettung und mit der nie völlig aufgegebenen Hoffnung auf diese (Röm. 14, 4. 1 Cor. 13, 7). Vor allem aber auch mit aufrichtiger Demuth und Beugung — nicht mit lieblos auf den Tief gefallenen herabblickender Selbstgefälligkeit (Luc. 18, 11), sondern im lebhaften Gefühle der eigenen Schwachheit und im dankbaren Bewußtsein darum, nur durch die göttliche Gnade vor einer gleich schmählichen Entartung bewahrt worden zu sein, also so, daß wir zugleich reumüthig an die eigene Brust schlagen. Dann werden wir es auch an der schonenden Milde in der Beurtheilung des unglücklichen Nächsten nicht fehlen lassen und an der vorsichtigen Sorglichkeit, ihn nicht auf unbillige Weise zu strafen. Wir werden uns insbesondere hüten, da sofort eigentliche Lasterhaftigkeit zu sehen, wo zunächst nur einzelne, allerdings schwere Sünden vorliegen.*) In diesem Geiste gehandhabt darf die Bestrafung vertrauensvoll auf Erfolg hoffen. Die Abbrechung jedes Umganges mit dem Lasterhaften, namentlich des geselligen, die eigentliche Aechtung

---

doch nicht auch das hat, Hochachtung zu fordern", indem er hinzusetzt: „Er muß dieß der freien Beurtheilung und Entschließung Anderer anheimstellen, ob sie ihn für den Hochachtungswerthen anerkennen wollen, und er kann sie in dieser Anerkennung nicht beschränken, noch sie dazu zwingen. Die Achtung als Hochachtung ist ein durchaus Freies und nur so ein Sittliches."

*) „Der Thäter ist gar oft um Vieles besser als seine That." Hirscher, a. a. O., III., S. 145.

desselben, ist nicht jedesmal nothwendig verbunden mit der Suspension unserer persönlichen Achtung gegen ihn.*) Es steht auch keineswegs immer in der Macht des Einzelnen, eine solche Exkommunikation durchzuführen, da er ja häufig außer Stande ist, von solchen geselligen Kreisen, denen er sich nicht entziehen kann oder doch nicht entziehen darf, alle sittlich unwürdigen Individuen auszuschließen. In solchen Fällen muß aber unser geselliger Verkehr mit dem Sittlich gesunkenen unzweideutig den Charakter einer rein geselligen Berührung auf dem Grunde bloßer Duldung an sich tragen, und, ohne irgend mit Fug als ein Zeichen unserer persönlichen Achtung ausgelegt werden zu können, zugleich ein wohlverständliches Zeugniß von unserer jedes Laster, an wem es sich auch immer finde, unbedingt verabscheuenden Gesinnung ablegen. Auch hierin ist uns der Erlöser (Matth. 9, 10—13. Marc. 2, 14—17. Luc. 5, 29—32. C. 15, 1. ff.) ein unübertreffliches Vorbild. Es gibt übrigens ein Uebermaß der Lasterhaftigkeit, bei welchem wir auch jede rein gesellige Verbindung mit dem Lasterhaften aufheben müssen, wenn wir nicht die Tugend selbst schänden wollen. Dieser Fall findet namentlich überall da statt, wo das Laster mit frecher Schamlosigkeit auftritt. Die Erinnerung hieran ist um so weniger überflüssig, da mit tiefem sittlichen Verfalle häufig eine ungemeine gesellige Virtuosität vergesellschaftet erscheint. Die Achtung, von der wir hier reden, ist als ein Verhalten des ganzen Menschen gemeint, also als Sache beider, seines Selbstbewußtseins, und zwar wie es Beides ist, Gefühl und urtheilender Verstand, und seiner Selbstthätigkeit, nämlich wieder wie sie Beides ist, Trieb und Wille (mit ausdrücklichem Einschlusse der That). Zunächst freilich

---

*) Kant, Tugendlehre, S. 315. f. (B. V.): „Es fragt sich aber hierbei: ob man auch mit Lasterhaften Umgang pflegen dürfe? Die Zusammenkunft mit ihnen kann man nicht vermeiden; man müßte denn sonst aus der Welt gehen, und selbst unser Urtheil über sie ist nicht kompetent. — Wo aber das Laster ein Skandal, d. i. ein öffentlich gegebenes Beispiel der Verachtung strenger Pflichtgesetze ist, mithin Ehrlosigkeit bei sich führt, da muß, wenn gleich das Landesgesetz es nicht bestraft, der Umgang, der bis dahin stattfand, abgebrochen, oder so viel möglich gemieden werden; weil die fernere Fortsetzung desselben die Tugend um alle Ehre bringt und sie für Jeden zu Kauf stellt, der reich genug ist, um den Schmarotzer durch die Vergnügungen der Ueppigkeit zu bestechen."

geht sie der Natur der Sache zufolge (s. §. 211.), schon weil sie durch die Kenntniß der sittlichen Beschaffenheit des Anderen bedingt ist, vom Selbstbewußtsein aus. Sie wird nicht nur durch eigentliche Verachtung und Beschimpfung des Nächsten direkt verletzt, sondern schon durch jede übermüthige, hoffährtige, hochmüthige und stolze Behandlung desselben.

Anm. 1. Manche Moralisten fordern ausdrücklich die Verachtung der Unwürdigen. So Reinhard, a. a. O., II., S. 435., und mit ganz besonderem Nachdrucke Hirscher, a. a. O., III., S. 142—147. 154. Wie diese Forderung auch gemeint sein möge, nimmt man die Ausdrücke genau, so kann von der pflichtmäßigen Verachtung des Nächsten nie die Rede sein. Selbst Gott verachtet Keinen. Umsonst beruft man sich für die entgegengesetzte Meinung auf die Bibel. Nirgends weist uns der Erlöser zur Verachtung der Lasterhaften an, weder durch sein Beispiel noch durch eine ausdrückliche Vorschrift. Von den Stellen, die man zum Beweise dafür anführt: Matth. 3, 7. C. 12, 39. C. 16, 4. C. 18, 17. C. 23, 2—39. Luc. 13, 32, spricht keine von Verachtung. Eben so wenig beweisen die Stellen: Ap.-G. 23, 3. 1 Cor. 5, 4. 5. C. 16, 22. Gal. 1, 8. 9. 2 Thess. 3, 14. 2 Joh. 9—11. Exkommunikation und Fluch ist nicht Verachtung.

Anm. 2. Nach dem Obigen schlichtet sich der Streit darüber, ob die Achtung ein Gefühl sei oder ein Urtheil, ganz von selbst. Als jenes betrachtet sie z. B. Kant (vgl. Tugendlehre, S. 229., B. 5., Krit. d. Urtheilskraft, S. 107., B. 7.), als dieses z. B. Hartenstein (vgl. Grundbegr. der eth. Wissensch., S. 371.).

§. 1037. Im Besonderen ist das Objekt unserer Achtung am Nächsten alles, was wesentlich konstitutives Element seiner Person ist, d. h. sein gesammtes Eigenthum, — also wie auf der einen Seite seine Sittlichkeit und Frömmigkeit, so auf der anderen Seite sein sinnliches Leben und seine Ehre. Die Achtung vor der Sittlichkeit und Frömmigkeit des Nächsten bethätigen wir dadurch, daß wir dafür sorgen, ihm kein böses Beispiel zu geben, und uns zu seiner sittlichen Schwachheit herablassen, wovon bereits (§. 1017.) die Rede gewesen ist. Nicht minder aber muß uns das sinnliche Leben des Nächsten als das nothwendige Instrument desselben für den sittlichen Zweck

unbedingt heilig sein, selbst das noch ungeborene (Kindermord). Auch die gute Absicht ändert nichts an der unbedingten sittlichen Verwerflichkeit des Menschenmordes.*) Diese unbedingte Pflichtwidrigkeit der Tödtung des Nächsten bezieht sich jedoch nur auf unser Verhältniß als Individuum ihm als Individuum gegenüber, und auch hier mit ausdrücklicher Ausnahme des Falles der Nothwehr (§. 894.). Anders verhält es sich da, wo wir im Namen der Gemeinschaft selbst, also in obrigkeitlicher Funktion dem Nächsten gegenüber stehen, und in dem hiermit sehr verwandten Falle des Krieges, in welchem auch nicht das Individuum dem Individuum gegenüber steht, sondern das Volk dem Volke. Auch im Kriege darf übrigens die Tödtung des Feindes, vollends des bestimmten einzelnen, nie Zweck sein, sondern immer nur Mittel, nämlich unvermeidliches; der Zweck darf immer nur die Machtlosmachung desselben sein. (Vgl. unten.) Den wehrlosen und den sich nicht zur Wehr setzenden Feind zu tödten, ist auch im Kriege pflichtwidrig. Ein ganz vorzugsweise wichtiger Gegenstand unserer Achtung ist die Ehre und der gute Name des Nächsten. Die Ehre gehört ja wesentlich mit zum Eigenthume (im eigentlichen Sinne) des Nächsten**), sofern er eine sittliche Person ist, so sehr, daß er ohne Ehre moralisch todt ist, und die Ehre des Nächsten ist es ja eben, wodurch für ihn die Achtung der Anderen bedingt ist. Nur dem Sittlich rohen oder tief verdorbenen kann der gute Name der Anderen gleichgültig sein.***) Je weniger Ehrenhafte es in der Welt

---

*) Marheineke, a. a. O., S. 333. f.: „Der schlechten Absicht steht sogar in dieser Beziehung die gute gleich, z. B. die Ermordung des Scheusals Marat durch Charlotte Corday in der französischen Revolution. Die beabsichtigte Ermordung Napoleons durch schwärmerisch gesinnte deutsche Jünglinge, die wirkliche Ermordung Kotzebues ist und bleibt eine Schandthat. An das Leben des Anderen hat Niemand ein Recht; es ist mit seiner Persönlichkeit so verflochten, daß jeder Angriff auf jenes zugleich ein solcher auf diese ist."

**) Auch Daub subsumirt den guten Namen unter den Begriff des Eigenthumes (freilich in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes). S. Theol. Moral, II., 1, S. 369. f.

***) Daub, a. a. O., III., 1, S. 375.: „Wäre dem Einen der gute Name des Anderen gleichgültig, so stände es schlecht um sein Ehrgefühl, so zärtlich auch die Sorge für seinen guten Namen wäre. Dann käme diese zärtliche Sorge nicht aus der Achtung der Person, sondern aus der Selbstsucht, aus einer bloßen Ehrbegierde, Neigung und Leidenschaft."

gibt, desto legitimirter erscheint die Schlechtigkeit. Schon aus diesem Grunde muß die Sorge für den guten Ruf Aller als eine allgemeine sittliche Angelegenheit betrachtet werden.*) Wir sollen also Jedem die ihm gebührende Ehre bereitwillig erweisen, seine Verdienste freudig anerkennen, auch ihm die äußeren Ehrenbezeugungen, auf die er vermöge seiner Stellung in der Gemeinschaft Anspruch hat, erweisen. (1 Petr. 2, 17. Röm. 13, 7. Phil. 2, 3.) Wir sollen weiter seinen guten Namen nicht zerstören, sondern ihn so viel nur immer thunlich schonen. Die absichtliche Verletzung des guten Rufes eines Anderen ist ein moralischer Mord; denn „Ehre verloren, alles verloren.“ Es läuft also nicht bloß die Verleumdung (Matth. 15, 19. Röm. 1, 30. Eph. 4, 31. Col. 3, 8. 2 Tim. 3, 2. Jac. 4, 11—12), die Lästerung**), die Splitterrichterei***) (Matth. 7, 1—5), die Schmähsucht (die die Schande Anderer aufzudecken und an die große Glocke zu hängen, beflissen ist) und die Klatscherei†) der Achtung gegen den Nächsten zuwider, sondern diese fordert auch die liebevolle Schonung seiner Ehre. Auch den Schlechtesten sollen wir in Ansehung seines guten Namens, so viel nur immer möglich, schonen. Denn sieht sich der Unwürdige auch von der Welt um ihn her als solchen erkannt, so hält ihn nichts mehr zurück, sich selbst gänzlich aufzugeben und wegzuwerfen. So lange wenigstens sein guter Name gewahrt bleibt, hat er doch noch etwas zu gewinnen und zu verlieren. Gleichwohl hat diese Schonung ihre nothwendige Grenze. Es gibt Fälle, in denen die Pflicht unerbittlich die Bloßstellung der Ehre des Nächsten uns

---

*) Hirscher, a. a. O., III., S. 329.

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 413. f.: „Ist nun der Begriff der Verleumdung dieß, daß sie Böses setzt, wo es nicht ist, so ist es der der Lästerung, daß sie das Gute selbst in Böses verwandelt. Die Verleumdung kann noch scheinbare Veranlassungen haben, und darauf hin schlechte Absichten, Motive erdichten. Aber die Lästerung hat das entschiedene Gute und Vortreffliche an Anderen zum Gegenstande; sie verkleinert, verringert es nicht nur, sondern schwärzt es auch an, und stellt es als das Schlechte und Abscheuliche dar. Es ist die innere Schlechtigkeit, welche nichts wahrhaft Vortreffliches und Großes ertragen kann oder Anderen zutraut. Die Lästerung vergreift sich am meisten an dem Heiligen und Hohen aller Zeiten, indem sie die reinste Absicht verunreinigt.“ S. auch oben §. 938., Anm. 1.

***) Vgl. oben §. 938., Anm. 1. Desgl. Daub, a. a. O., II., 1, S. 373. f.

†) Vgl. Daub, S. 372. f. 376. f., und oben §. 938., Anm. 1.

auferlegt. Dieser Fall findet dem boshaft Anderen schadenden Bösewicht und dem Verführer gegenüber statt, dessen Schande aufgedeckt werden muß, um ihn unschädlich zu machen, und namentlich auch dem Heuchler gegenüber, sofern er zugleich Verführer ist.*) Ferner sobald zur Vertheidigung eines Unschuldigen geheime Nichtswürdigkeiten Anderer aufgedeckt werden müssen. Ebenso oft, um einen Verirrten auf den Weg der Besserung zurückzuführen, diejenigen, welchen seine sittliche Leitung obliegt, von seinen Fehltritten in Kenntniß gesetzt werden müssen, oder da, wo man wegen der zur Besserung des Nächsten zu ergreifenden Maßregeln sich mit Anderen berathen muß. Endlich auch wenn ein öffentliches Verbrechen eine Sühnung durch öffentliche Brandmarkung fordert. In allen solchen Fällen, wo höhere sittliche Rücksichten entgegentreten, wäre es pflichtvergessen, den Ruf des Nächsten nicht anzutasten. Nur falsche Liebe, Bequemlichkeit, Weichlichkeit, Feigheit und sittliche Indolenz könnten dabei die Motive sein. Aber auch in diesen Fällen sollen wir bei der Aufdeckung der Schande des Anderen immer noch alle irgend thunliche Schonung beobachten. Besonders haben wir uns dann mit unseren Mittheilungen streng auf den Kreis der wirklich Betheiligten zu beschränken, und auch diesen nicht mehr zu eröffnen als für unseren Zweck erfordert wird. Oft genügt schon eine leise Andeutung, eine zurückhaltungsvolle Warnung; oft aber muß, z. B. wenn wir ohne dieses keinen Glauben finden, der nackte ehrenschändende Thatbestand geoffenbart werden.**) Vor allem aber fordert die Achtung gegen den Nächsten, daß wir seinen guten Namen nach Kräften schützen und vertheidigen gegen die Angriffe, denen er allezeit ausgesetzt bleibt. Damit geschieht dem Nächsten einer der reellsten Liebesdienste; denn nichts stimmt bitterer und entmuthigt mehr als eine ungerechte Ehrenberaubung. Auch kann kein Edlerer kaltblütig und unthätig dabei zusehen, wie der Andere von

---

*) Daub, II., 1, S. 378.: „Soll er den Heuchler gewähren lassen, damit er im guten Rufe bleibe? Allerdings! Aber nur so lange als für Recht, Tugend und Sitte Anderer nichts zu fürchten ist von ihm. Der ihn kennt, darf nur wissen, daß er auf Verführung, Betrug u. s. w. ausgeht, dann tritt die Pflicht ein, ihm die Larve abzuziehen; denn das wissen, und sich dieses Menschen annehmen, wäre so viel als an seinem Verbrechen Theil nehmen."

**) Hirscher, a. a. O., III., S. 331. f. 343. f.

einem Ehrenschänder meuchelmörderisch angefallen wird. Wo wir also die Ehre des Nächsten angetastet sehen, da sollen wir zu ihrer Vertheidigung eintreten, so weit es nämlich unbeschadet der Wahrhaftigkeit möglich ist. Mit aller Freimüthigkeit und ohne Menschenfurcht, auch dem Hohen und Mächtigen gegenüber. Ungegründete Beschuldigungen und falsche Beurtheilungen haben wir sofort zu widerlegen; unbestimmten Verdächtigungen, besonders zischelnden Zuträgereien müssen wir frisch zu Leibe gehen.*) Bei Anklagen, über deren Grund oder Ungrund wir uns kein sicheres Urtheil zutrauen dürfen, sollen wir wenigstens den Angeschuldigten auf die gegen ihn erhobene Anschuldigung aufmerksam machen, damit er im Falle seiner Unschuld sich verantworten könne, auch ihm bereitwillig beistehen zur Beischaffung der nöthigen Rechtfertigungsmittel. Auch bei wirklich erweislichen Beschuldigungen endlich sollen wir uns des Nächsten immer noch annehmen. Zwar dürfen wir nicht abläugnen wollen, was thatsächlich ist; wohl aber sollen wir auf die richtige und billige, das ist eben die möglichst milde Beurtheilung dieses Thatsächlichen dringen. Es bleibt uns hierbei noch ein weiter Spielraum offen für die Entschuldigung, freilich nie der sittlich verwerflichen Handlung an sich selbst, wohl aber ihres Urhebers. Wer nur seine eigenen Fehler und Schwächen nicht vergißt (Matth. 7, 3—5.), der wird allezeit aufgelegt sein, die seines Nächsten möglichst zum Besten zu deuten. Er wird überall an die sich darbietenden Entschuldigungsgründe, und wenn es auch bloß wahrscheinliche wären, erinnern, die mildere Seite an der Sache ausdrücklich auch hervorkehren, auf die besseren Eigenschaften des Angeschuldigten, die gewöhnlich bei solchen Angelegenheiten ungebührlich übersehen werden, hinweisen, und die zu Gericht Sitzenden an die Nothwendigkeit einer schonenden Beurtheilung mahnen. Er wird darauf dringen, daß man sein Urtheil über den ganzen Menschen nicht nach einzelnen Handlungen und Zügen desselben bestimme. Geht die Erzählung und Besprechung der der Ehre Anderer nachtheiligen Thatsachen von Leichtsinn aus oder vollends von Bosheit und Schadenfreude, so macht er mit Ernst

---

*) „Beweise, Thatsachen her! muß man antworten. Oder: darf ich den Betreffenden darüber zur Rede stellen? darf ich mich auf deine Aussage berufen?" Hirscher, a. a. O., III., S. 331.

darauf aufmerksam, wenn auch nur durch ein Wort oder eine Miene oder einen Blick, wie „Ehre und guter Name ein Gut sind, das man, so es Jemand weggeworfen, schweigend liegen lassen sollte, ob er es nicht etwa wieder aufhebe."*) Endlich wird zur Achtung des Nächsten in Ansehung seiner Ehre auch noch erfordert, daß wir bereit und gewärtig sind, ihm, falls seine Ehre durch uns, wenn auch völlig pflichtmäßiger Weise, verletzt worden ist, die Gelegenheit zur Wiederherstellung derselben, wofern er sie wünscht, so viel an uns liegt, zu gewähren; nur freilich nicht auf pflichtwidrigen Wegen, wie etwa mittelst des Zweikampfes Haben wir dagegen der Ehre des Nächsten mit Unrecht Schaden zugefügt, sei es nun aus Unwissenheit oder aus Leichtsinn oder gar aus böser Absicht, so sind wir demselben jede in unserem Vermögen stehende Vergütung — wenn sie uns auch noch so viel Selbstverläugnung kosten mag, — schuldig. Das Mittel, auf welches wir in dieser Beziehung im Allgemeinen gewiesen sind, ist der Widerruf.**)

§. 1038. Die Achtung gegen den Nächsten schließt wesentlich das Vertrauen zu ihm ein.***) Freilich zunächst nur ein allgemeines, wie es jeder ehrenhafte Mensch schon als solcher für sich bei jedem andern in Anspruch zu nehmen berechtigt ist. Von diesem Vertrauen ist noch ein weiter Schritt bis zu der eigentlichen Vertraulichkeit, die, um pflichtmäßig zu sein, schlechterdings eine nahe gegenseitige Bekanntschaft voraussetzt und eine auf sie gegründete gegenseitige Achtung. Das Vertrauen muß überhaupt in unserem Verhältniß zu Verschiedenen ein sehr verschiedentlich abgestuftes sein, eben nach Maßgabe des Grades theils unserer Bekanntschaft mit ihnen, theils der Achtung, die wir gegen sie hegen. Im Allgemeinen aber thut das Vertrauen außerordentliche Dinge; es ist in der sittlichen Welt eine ungeheuere Macht, auf die man nicht leicht zu viel rechnet. Man muß es sich unter allen Umständen bewahren, auch wenn man es noch so oft getäuscht sieht. Dagegen wirkt nichts verderblicher als

*) Hirscher, a. a. O., III., S. 330. f.

**) Ebendas., S. 548—550.

***) Vgl. Marheineke, a. a. O., S. 472, nur möchten wir nicht in derselben Weise wie er Zutrauen und Vertrauen unterscheiden.

Mißtrauen, weil nichts verletzender und erbitternder ist, nichts die moralische Kraft tiefer deprimirt und mehr um alle Elasticität bringt. Laß dich also nur nicht durch Mißtrauen leiten in der Behandlung des Nächsten! Möglicherweise Jemandem durch Mißtrauen Unrecht zu thun, muß für dich ein entsetzlicher Gedanke sein.

II. Die Pflicht der Liebe (im engeren Sinne) gegen den Nächsten.

§. 1039. Die Pflicht der Liebe (in diesem engeren Sinne) gegen den Nächsten fordert, daß wir die Gemeinschaft, für die wir ihn durch unsere Achtung als berechtigt und befähigt anerkennen, nun auch wirklich mit ihm vollziehen. Dieß geschieht im Allgemeinen dadurch, daß wir einerseits uns ihm hingeben und andererseits seine Hingebung an uns, soweit sie statt findet, aufrichtig annehmen. Die Liebe (im engeren Sinne) gegen den Nächsten ist also einerseits gebende, d. h. Gütigkeit, näher Wohlwollen und Wohlthätigkeit, und andererseits annehmende, d. h. Dankbarkeit.

1. Die Pflicht der Gütigkeit oder des Wohlwollens und der Wohlthätigkeit gegen den Nächsten.

§. 1040. Was unsere Liebe dem Nächsten zu geben hat, ist nichts geringeres als der in unserem Vermögen stehende eigenthümliche Beitrag dazu, daß er in der sittlichen Gemeinschaft den bestimmten organischen Platz, für den er vermöge seiner Individualität specifisch geeignet ist, einnehme und wahrhaft ausfülle, eben hiermit aber zugleich seinen eigenen individuellen sittlichen Zweck vollständig erreiche. Hierin allein besteht die wahre Gütigkeit gegen den Nächsten und die wahre Wohlthätigkeit. Sie hat durchweg das sittliche Wohl desselben, und zwar in seiner unauflöslichen Beziehung mit dem Wohl des Ganzen der sittlichen Gemeinschaft, zu ihrem Zweck. Jene Wirksamkeit für die Förderung der religiös-sittlichen Tugend des Nächsten durch gutes Beispiel u. s. w., von der wir bereits (§. 1027.) gehandelt haben, ist daher ein Hauptmoment derselben. Ebenso die gegenseitige Lebenserleichterung, und zwar bestimmt zum Behufe einer Erleichterung der erfolgreichen Wirksamkeit für die Förderung des sittlichen Zweckes. Am unmittelbarsten aber fällt bei ihr die Wohlthätigkeit

gegen den dürftigen Nächsten, die gemeinhin κατ' ἐξοχὴν sog. Wohlthätigkeit in's Auge.

§. 1041. Diese Unterstützung der Dürftigen*) durch die Vermögenderen ist für diese letzteren unzweideutige Pflicht. Nämlich sofern wir beide als in sittlicher Gemeinschaft lebend denken. Die Bedingung der Normalität dieser ist die Gewährleistung der absoluten Gegenseitigkeit der Mittheilung in ihr. Natürlich auch in Ansehung des Eigenbesitzes, und zwar vor allem grade in Ansehung dieses, sofern er ja die unerläßliche Bedingung der sinnlichen und mithin auch der sittlichen Existenz ist. Die sittliche Gemeinschaft muß also den Fall ausschließen, daß in ihrem Schooß irgend Einer eigentlich dürftig sein, d. h. dasjenige Maß von Eigenbesitz entbehren muß, welches er zu seiner wirklich menschlichen Existenz bedarf**), zu seiner tugendhaften sittlichen Entwickelung, und zwar zu ihr, wie sie seiner besonderen Individualität grade entspricht, so daß die in dieser liegenden Anlagen sich wirklich entfalten können. Wozu offenbar mehr gehört als die bloße sog. Nothdurft, nämlich auch irgend ein Maß von Annehmlichkeit des Lebens.***) Die Gemeinschaft hat von Jedem zu fordern, daß er ihr seine ganze Kraft hingebe; aber wenn dieser demgemäß seine Kraft an die Arbeit für die Andern setzt, so muß er dann auch das zu seinem sittlichen Wohlstande erforderliche Maß von Eigenbesitz von Seiten dieser Andern, die gesellschaftlich mit ihm verbunden sind, zugesichert erhalten.†) Nun soll allerdings die Organisation der Gemeinschaft ausdrücklich darauf berechnet sein, daß ein Jeder sich die Möglichkeit gegeben sehe, den zu seiner wirklich menschlichen Existenz erforderlichen Eigenbesitz sich selbst zu erwerben; allein vollständig lösen könnte diese Aufgabe doch nur die absolut vollkommene Organisation, wie sie innerhalb des Bereiches des Pflichtverhältnisses dem Begriff desselben zufolge niemals stattfinden

*) Ueber die Wohlthätigkeit in diesem engeren Sinne vgl. überhaupt Reinhard, III., S 171—183. 515—518.

**) Wirth, II., S. 459.

***) Hirscher, III., S. 452.

†) Vgl. Schleiermacher, Syst. der Sittenl., S. 192. f. 372, Chr. Sitte, Beil., S. 94.

kann, und auch diese nur unter der Voraussetzung, einerseits daß alle ihr Angehörigen sich wahrhaft tugendhaft verhielten, und andererseits daß alle nicht von menschlicher Macht abhängigen und nicht voraus zu berechnenden Unfälle, wie Krankheit, Tod, Beschädigung durch Naturereignisse, Mißwachs u. s. w. nicht vorkämen. Da nun diese Voraussetzung nach beiden Seiten hin schlechterdings unstatthaft ist: so muß die Gemeinschaft sich von vornherein darauf gefaßt machen, daß für eine nicht kleine Zahl ihrer Mitglieder die Unmöglichkeit, sei es nun auf bloß vorübergehende oder auf bleibende Weise, eintreten wird, sich die Mittel zu ihrer sittlich würdigen Subsistenz selbst zu erwerben, wenigstens vollständig, und sie muß auf diese Eventualität hin sofort ihre Maßregeln treffen, um denen, welche in diesen Fall kommen möchten, nichtsdestoweniger die Erlangung jener Subsistenzmittel zu sichern, nämlich natürlich durch die Mittheilung derselben an sie von Seiten der Gemeinschaft. Diese aber kann die dazu erforderlichen Mittel eben nur von denjenigen ihrer Mitglieder erhalten, welche einen für ihre eigene menschenwürdige Existenz mehr als ausreichenden Eigenbesitz inne haben. Wo es eine sittliche Gemeinschaft gibt, da ist es eine unumgängliche Aufgabe derselben, die extreme Ungleichheit des Vermögens ihrer Glieder möglichst auszugleichen, das, was im Bezirk des Einen relativer Ueberfluß ist, mit dem, was im Bezirk eines Andern absoluter Mangel ist.*) Und dieß ist eben die Aufgabe der Wohlthätigkeit, durch die so unter den Menschen in Ansehung ihres Eigenbesitzes ein gewisses Gleichgewicht hergestellt wird (2 Cor. 8, 13—15). Eine völlige Gleichheit der Menschen in dieser Beziehung und überhaupt in Ansehung der Gunst ihrer äußeren Lebensverhältnisse herstellen zu wollen, wäre freilich in jeder Hinsicht ein verkehrtes Beginnen. Es wäre ein natürlich ohnmächtiger Versuch, das erziehende Walten der göttlichen Weltregierung über den einzelnen Menschen auszuschließen**), es würde sich aber auch etwas völlig unausführbares vorsetzen. Eine solche Gleichheit des Eigenbesitzes Aller verträgt sich schlechterdings nicht mit einem irgend entwickelten Zustande der menschlichen Gesellschaft. Gesetzt auch

---

*) Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 457. f. Wirth, II., S. 459.

**) Harleß, S. 205. f.

sie könnte, durch welches Wunder auch immer, momentan hergestellt werden, so würde doch schon am folgenden Tage die Ungleichheit wieder da sein infolge theils der natürlichen sowohl als auf sittlichem Wege entstandenen Ungleichheit der Fähigkeit, Eigenbesitz zu erwerben, theils der Verschiedenheit des äußeren Geschicks der Einzelnen, also in solcher Art, daß wir zugleich dieselbe als eine von Gott selbst ausdrücklich gewollte und geordnete anerkennen müssen.*) Auch die Gütergemeinschaft**) kann hier nicht helfen. Denn mit einem sittlich entwickelten Zustande ist sie durchaus unverträglich, und auch als bloß relative (wie sie für kurze Zeit in der ersten Jerusalemischen Christengemeinde statt fand,***)) kann sie immer nur etwas ganz transitorisches sein.†) Es bleibt also freilich bei dem alten Wort: „Reiche und Arme müssen unter einander sein; der Herr hat sie alle gemacht" (Spr. 22, 2., vgl. 29, 13); und sofern dieser Gegensatz zwischen Reichthum und Armuth nur nicht ein Gegensatz ist zwischen Bemitteltheit in Ansehung der Bedingungen einer menschenwürdigen Subsistenz und Unbemitteltheit in Ansehung derselben, stößt sich auch grade die wahrste Liebe am wenigsten an ihn. Denn sie weiß am besten, daß Reichthum und Glückseligkeit nicht gleichbedeutend sind, und ebenso wenig Armuth und Unglückseligkeit. Allein anders stellt es sich, sofern jener Gegensatz den Besitz der Bedingungen eines sittlich würdigen Daseins betrifft. In diesem Falle ist er der Liebe unerträglich, und dann ist es ihr gleich sehr eine unverbrüchliche Forderung und ein inniges Herzensbedürfniß, ihn aufzuheben oder, wo sie dieses nicht vermag, wenigstens möglichst zu mildern.††) Und dieß liegt überdieß auch im eigenen Interesse des Einzelnen sowohl als des Ganzen.†††) Wie es mit zur allgemeinen Menschenachtung gehört,

---

*) Schleiermacher, Predd., (S. W., Abth. II.), I., S. 680. f.

**) Vgl. über sie die eindringenden Erörterungen bei Stahl, Phil. d. Rechts, II., 1, S. 278—281. (2. A.)

***) Vgl. Harleß, S. 205. f.

†) Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 476. 482. Beil., S. 95.

††) Daub, Moral, II., 1, S. 413.: „Hülfsbedürftige und Hülfreiche müssen unter einander sein; denn dieß ist dem ewigen Gesetz Gottes in seiner unendlichen Liebe gemäß."

†††) Schleiermacher, Predd., I., S. 681.: „Wir müssen einsehen, die belebteste Vertheilung menschlicher Kräfte sei nur da, wo dieser Gegensatz in

daß Jeder anerkenne, er bedürfe der Anderen: so gehört folgerichtig auch das mit zu ihr, daß jeder seine Verbindlichkeit anerkenne, dem Bedürfniß der Anderen nach Kräften abzuhelfen.*) Wo vollends die Hülfsbedürftigkeit einer Klasse von Individuen die Folge einer fehlerhaften und ungerechten Einrichtung der Gemeinschaft ist, wie sich dieß in unseren Staaten zum großen Theil mit der Armuth der niedrigsten Volksklassen verhält, da ist es für die begünstigten Klassen doppelt strenge Pflicht, durch Wohlthätigkeit von ihrem Wohlstande jenen zu Hülfe zu kommen, und so an ihrem Theile, so viel möglich, die öffentliche Ungerechtigkeit wieder gut zu machen. Das einfache Billigkeitsgefühl erlaubt ihnen schon nicht, im Ueberflusse zu leben, während neben ihnen andere eben vermöge derselben gesellschaftlichen Institutionen, die ihnen ihren Wohlstand verschaffen, darben.**) Nur um den Preis der Wohlthätigkeit kann der Vermögliche seines Wohlstandes überhaupt froh werden.***) Die Wohlthätigkeit ist so augenscheinlich von entschiedener Wichtigkeit für das Gedeihen der Sittlichkeit in der Welt. Nicht nur trägt sie vielfach sehr wirksam bei zur würdigen sittlichen Entwickelung der Menschen, indem für Viele drückende Armuth ein hauptsächliches Hinderniß der glücklichen Entfaltung ihrer Tugend ist, sondern sie ist auch eins der verständlichsten Zeugnisse für die Wirklichkeit des menschlichen Adels und eine der kräftigsten Stützen des Glaubens an denselben.†)

§. 1042. Dem Gesagten zufolge ist die Sorge für die Hülfsbedürftigen wesentlich Sache der Gemeinschaft selbst. Denn an diese hat der Hülflose unmittelbar einen Anspruch auf Hülfe. Die Armenpflege ist wesentlich öffentliche Armenpflege.††) Dieß ist

---

gewissen Schranken gehalten wird, weil nur unter dieser Bedingung jeder alle menschlichen Pflichten erfüllen kann."

*) Daub, Moral, II., 1, S. 413. de Wette, III., S. 174.

**) de Wette, III., S. 173.

***) Schleiermacher, Predd., I., S. 678: „Wir machen den göttlichen Segen im Aeußeren uns selbst dadurch genießbarer, daß wir das peinliche Gefühl derer lindern, welche durch dieselbe Verbindung der Menschen, durch die wir uns gesegnet finden, an ihrem Theile scheinen verkürzt worden zu sein."

†) Fichte, Anweis. zum seel. Leben, S. 537. (B. V.)

††) Schleiermacher, Predd., I., S. 687.: „Geben dem Dürftigen soll der Einzelne nicht, sondern das soll die Gemeine. Wer mehr erwirbt in seinem

auch in jeder Beziehung das Vortheilhafteste. Nicht nur für den einzelnen Wohlthätigen, der, indem die Obrigkeit die Vermittlerin seiner Wohlthätigkeit macht, vor mancher Versuchung zu eitler Selbstbespiegelung gesichert bleibt*), sondern besonders auch für den Zweck, den es bei der Wohlthätigkeit gilt. Denn allein als Sache der Gemeinschaft ist eine ins Große gehende, eigentlich systematische und wahrhaft zweckmäßige Armenpflege möglich. Ueber das im Gesammtumfange der Gesellschaft vorhandene Bedürfniß kann niemand eine so richtige Uebersicht haben als die Obrigkeit; die vergleichungsweise Hülfsbedürftigkeit und Hülfswürdigkeit der Einzelnen kann niemand so gut beurtheilen wie sie. Der Einzelne ist in den meisten Fällen nicht in der Lage, die vielfältigen Erkundigungen einziehen zu können, welche eine wirklich überlegte und zweckdienliche Wohlthätigkeit voraussetzt. Eine unbedachte Privatwohlthätigkeit aber kann nur zu leicht „auch die Keime der faulen Arbeitsscheu pflegen, die Rohheit gemeiner Begierden begünstigen, die Unverschämtheit großfüttern, die freche, betrügerische Zudringlichkeit mästen." **) Die Wohlthätigkeit darf daher nie als reine Privatwohlthätigkeit ausgeübt werden. Aber ebenso wenig darf die öffentliche Wohlthätigkeit die individuelle Wohlthätigkeit der Einzelnen vertreten wollen, indem sie ihnen jede unmittelbare persönliche Betheiligung der Sorge für die Armen und die Hülfsbedürftigen überhaupt abnimmt, und sie nur zu Beiträgen für ihre Unterstützung beizieht. Solche Armentaxen mögen unter Umständen zweckmäßig sein; aber das haben sie immer wider sich, daß bei ihnen der sittliche Gehalt der Wohlthätigkeit ganz in den Hintergrund zurückgeschoben wird, der die Freiwilligkeit der Gaben für die Bedürftigen zu seiner Bedingung hat. Die Mittel für die Bedürfnisse der Armen, welche die Gemeinschaft verwaltet, müssen wenigstens zum Theil freie Beisteuern der Liebe der Einzelnen sein. Demnächst aber sollen diese sich

---

Gewerbe als er bedarf in seinem Hausstande, der gebe es der Gemeine, und die Gemeine vertheile."

*) Schleiermacher, Predd., I., S. 689: „Jeder von uns sollte gern der eitlen Freude, seine Gaben selbst zu vertheilen, und sich an den Früchten derselben zu freuen, entsagen, damit die Wohlthätigkeit wieder ein gemeinsames Werk werde."

**) Hartenstein, S. 479.

nachhaltiges Gedeihen erwachsen lasse, was freilich wesentlich durch die Beschaffenheit der gesellschaftlichen Einrichtungen und Einwirkungen mit bedingt ist.*) Deßhalb sucht auch der rechte Wohlthäter mit dem, welchem er die Wohlthat zu Theil werden läßt, ein persönliches Verhältniß anzuknüpfen, worin dann auch für diesen letzteren etwas überaus wohlthuendes, seine Selbstachtung und seinen Muth belebendes liegt.**) Aus demselben Grunde arbeitet die rechte Wohlthätigkeit mehr auf die Verhütung der Verarmung hin als auf die Versorgung der Verarmten. Wo sie aber schon Armuth vorfindet, da begnügt sie sich nicht damit, augenblicklich der Noth zu steuern, sondern sucht durch die Wohlthat dem Armen zu einer Lage zu verhelfen, in der er fremder Unterstützung nicht mehr bedarf.***) Sie betrachtet es als ihre Aufgabe, dem von dem ihm unentbehrlichen Eigenbesitz Entblößten einen gesicherten Eigenbesitz, einen festen Stand, eine sichere bleibende Existenz zu verschaffen.†) Daß Jeder den zu einem menschlich würdigen Dasein erforderlichen Eigenbesitz habe, ist das Ziel, welches sie nicht aus dem Auge verliert. Sie will kein bloßes Palliativmittel sein, sondern den Mangel aus dem Grunde heilen, und eben durch ihre Wohlthat den Armen aus der Abhängigkeit von der Mildthätigkeit Anderer befreien, und ihm dadurch seine Selbstständigkeit und das verlorene Gefühl derselben wieder zurückgeben.††) Darum hilft sie, wo es irgend möglich ist, in einer die eigene Thätigkeit der Dürftigen in Anspruch nehmenden Weise. Wo bei diesem Arbeitsfähigkeit vorhanden ist, da sucht sie ihm die Gelegenheit zu einer mit Erwerb verbundenen Thätigkeit zu eröffnen, und zwar, so viel thunlich, eine nicht bloß vorübergehende. Darlehen zum Behufe der Unternehmung oder Erhaltung eines Nutzen bringenden Geschäftes, besonders uneigen-

---

*) Hartenstein, S. 479. f.

**) de Wette, III., S. 179.

***) de Wette, III., S. 176.: „Die im sittlichen Sinne geübte Wohlthätigkeit wird es weniger zum Zweck haben dürfen, die Rolle der Glücksgöttin zu spielen und den Bedürftigen Gaben zuzuwerfen, als sie in den Stand zu setzen, daß sie ihre Bedürfnisse selbst befriedigen können durch Fleiß und Selbstthätigkeit.“

†) Fichte, S.-L., 296. (

††) de Wette, III.,

nützige, sind aus diesem Gesichtspunkte in vielen Fällen ein sehr zweckmäßiges Mittel für ihren Zweck. Das bloße Almosengeben ist ihr die allerunvollkommenste und unbefriedigendste Form ihrer Erweisung.*) Sie sucht deßhalb auch mit allem Ernst der Bettelei entgegenzuwirken**), zumal der Straßenbettelei, wobei der Einzelne den Staat aufrichtig unterstützen muß. Die Bettelei, vollends als Gewerbe betrieben, ist in jeder Beziehung verwerflich.***) Sie ist auf der 'einen Seite eine erniedrigende und entsittlichende Erwerbsart. Der Bettler kommt nie zum Gefühl der Selbstachtung und der Selbstständigkeit, und zugleich kennt er die wirkliche Dankbarkeit nicht, weil ihm die Person der Geber ganz gleichgültig wird.†) Auf der anderen Seite ist die Bettelei schon wegen der Unwilligkeit, die sich bei ihr so leicht in das Geben einschleicht, sittlich angesehen, etwas sehr mißliches. Dessen ungeachtet darf sich aber unter den jetzigen Verhältnissen Keiner das Almosengeben an Bettler völlig versagen, theils um nicht durch die mechanische Gewöhnung eines systematischen Abschlagens

---

*) Fichte, S.-L., S. 296. f. (IV.): „Das gewöhnliche Almosengeben ist ein sehr zweideutiges gutes Werk. Wer ein Almosen gibt, das nicht ganz hilft, kann vernünftigerweise damit nur so viel sagen wollen: Ich will dir nicht oder ich kann dir nicht helfen; suche andere auf; und damit du bis dahin dein Leben fristen könnest, gebe ich dir diese Gabe. Die Pflichtmäßigkeit des Almosens geht hervor aus der Pflicht, das Leben unserer Mitmenschen zu erhalten."

**) Unter den Israeliten sollte es keine Bettler geben und keine Eigenbesitzlosen. S. 5 Mos. 15, 4. >Sir. 40, 29.< „Die Organisation der Bettelei im Mönchsthum ist unsittlich, trotz aller päpstlichen Weihe und Gewähr." (Merz, S. 143.)

***) Fichte, S.-L., S. 297. (IV.): „Der Anspruch um Hülfe bei dem Nebenmenschen kann gar keinen andern Zweck haben, als den, einen Stand und ein Eigenthum zu finden bei Privatpersonen, da es uns der Staat versagte. Daß Menschen beim Almosen bitten keinen andern Zweck haben als dieses, und den Bettel zu einem Stande machen, ist schlechthin nicht zu dulden; und wenn es der Staat duldet, so ist es Pflicht jeder Privatperson, zu thun, so viel an ihr ist, um die Erreichung dieses Zweckes zu vereiteln; keineswegs aber durch unbesonnene Weichherzigkeit und übelverstandene Pflicht sie zu befördern. Es versteht sich, daß man vor seinem Gewissen sicher sein muß, daß man nicht etwa aus Geiz und natürlicher Hartherzigkeit die Wohlthat versage, und jenen höheren Grundsatz nur vorwende."

†) de Wette, III., S. 180. Vgl. Wirth, II., S. 250.

sein Mitgefühl zu verhärten, theils um nicht auch einem solchen seine Hülfe, wenn auch nur eine augenblickliche, zu versagen, den wirklich nur die äußerste Noth zum schweren Schritt des Bettelns getrieben hat, und in ihm den letzten Funken des Glaubens an die Menschenliebe vollends zu ersticken.*) Ueberdieß müssen wir, wenn unsere Verweigerung des Almosens nicht eine pflichtwidrige sein soll, darüber bei uns selbst zuversichtlich gewiß sein, daß uns bei ihr nur sittlich reine Motive leiten.

§. 1044. Aus dem Gesagten ergeben sich die charakteristischen Eigenschaften der rechten Wohlthätigkeit von selbst, die indeß ausdrücklich hervorzuheben, um so weniger überflüssig ist, je leichter wir uns grade was die Wohlthätigkeit angeht bei uns selbst und Anderen durch einen falschen Schein täuschen.**) Die rechte Wohlthätigkeit ist nichts weniger als etwas gewöhnliches, und die Fehler, die sich bei den Hülfsbedürftigen so häufig finden, und über die wir so viele Klagen hören, entstehen zum großen Theil aus den Fehlern der Helfenden, oder werden wenigstens durch diese genährt.***) Sehr häufig nennt man schon Wohlthätigkeit, was nur die Wirkung der s. g. natürlichen Gutmüthigkeit oder Weichherzigkeit ist. So hoch nun auch eine solche natürliche Disposition zur Mildthätigkeit zu schätzen ist, und so wenig die kalte, gefühllose Wohlthätigkeit, wie die Stoiker und Kant sie wollen, die richtige ist†) (vgl. 1 Petr. 3, 8. Röm. 12, 15), so ist doch die Unterstützung des Nothleidenden aus bloß

---

*) Schwarz, II., S. 205.

**) Baumgarten-Crusius, S. 361.

***) Schleiermacher, Predd., I., S. 689. Marheineke, S. 486. f.

†) Marheineke, S. 483.: „Das Wohlthuende in der Wohlthat selbst ist für den Empfangenden eben dieß, daß er den Wohlthäter mitleidig und mit ihm leidend weiß; dieß nicht, weil es süß wäre, einen Unglücksgefährten zu haben, sondern weil es die Gewißheit gibt, daß der Wohlthäter das vorhandene Bedürfniß ganz durchschaut, und die Größe desselben ermessen hat. Eben dadurch, daß der Wohlthäter seine Seele in die Handlung legt, tritt das Homogene zwischen ihm und dem Bedürftigen hervor, ohne welchen Antheil des Gemüthes an der Handlung [illegible] eher bes[illegible] und niederdrückend als hülfreich wirken müßt[illegible] [illegible]

nützige, sind aus diesem Gesichtspunkte in vielen Fällen ein sehr zweckmäßiges Mittel für ihren Zweck. Das bloße Almosengeben ist ihr die allerunvollkommenste und unbefriedigendste Form ihrer Erweisung.*) Sie sucht deßhalb auch mit allem Ernst der Bettelei entgegenzuwirken**), zumal der Straßenbettelei, wobei der Einzelne den Staat aufrichtig unterstützen muß. Die Bettelei, vollends als Gewerbe betrieben, ist in jeder Beziehung verwerflich.***) Sie ist auf der 'einen Seite eine erniedrigende und entsittlichende Erwerbsart. Der Bettler kommt nie zum Gefühl der Selbstachtung und der Selbstständigkeit, und zugleich kennt er die wirkliche Dankbarkeit nicht, weil ihm die Person der Geber ganz gleichgültig wird.†) Auf der anderen Seite ist die Bettelei schon wegen der Unwilligkeit, die sich bei ihr so leicht in das Geben einschleicht, sittlich angesehen, etwas sehr mißliches. Dessen ungeachtet darf sich aber unter den jetzigen Verhältnissen Keiner das Almosengeben an Bettler völlig versagen, theils um nicht durch die mechanische Gewöhnung eines systematischen Abschlagens

---

*) Fichte, S.-L., S. 296. f. (IV.): „Das gewöhnliche Almosengeben ist ein sehr zweideutiges gutes Werk. Wer ein Almosen gibt, das nicht ganz hilft, kann vernünftigerweise damit nur so viel sagen wollen: Ich will dir nicht oder ich kann dir nicht helfen; suche andere auf; und damit du bis dahin dein Leben fristen könnest, gebe ich dir diese Gabe. Die Pflichtmäßigkeit des Almosens geht hervor aus der Pflicht, das Leben unserer Mitmenschen zu erhalten."

**) Unter den Israeliten sollte es keine Bettler geben und keine Eigenbesitzlosen. S. 5 Mos. 15, 4. >Sir. 40, 29.< „Die Organisation der Bettelei im Mönchsthum ist unsittlich, trotz aller päpstlichen Weihe und Gewähr." (Merz, S. 143.)

***) Fichte, S.-L., S. 297. (IV.): „Der Anspruch um Hülfe bei dem Nebenmenschen kann gar keinen andern Zweck haben, als den, einen Stand und ein Eigenthum zu finden bei Privatpersonen, da es uns der Staat versagte. Daß Menschen beim Almosen bitten keinen andern Zweck haben als dieses, und den Bettel zu einem Stande machen, ist schlechthin nicht zu dulden; und wenn es der Staat duldet, so ist es Pflicht jeder Privatperson, zu thun, so viel an ihr ist, um die Erreichung dieses Zweckes zu vereiteln; keineswegs aber durch unbesonnene Weichherzigkeit und übelverstandene Pflicht sie zu befördern. Es versteht sich, daß man vor seinem Gewissen sicher sein muß, daß man nicht etwa aus Geiz und natürlicher Hartherzigkeit die Wohlthat versage, und jenen höheren Grundsatz nur vorwende."

†) de Wette, III., S. 180. Vgl. Wirth, II., S. 250.

sein Mitgefühl zu verhärten, theils um nicht auch einem solchen seine Hülfe, wenn auch nur eine augenblickliche, zu versagen, den wirklich nur die äußerste Noth zum schweren Schritt des Bettelns getrieben hat, und in ihm den letzten Funken des Glaubens an die Menschenliebe vollends zu ersticken.*) Ueberdieß müssen wir, wenn unsere Verweigerung des Almosens nicht eine pflichtwidrige sein soll, darüber bei uns selbst zuversichtlich gewiß sein, daß uns bei ihr nur sittlich reine Motive leiten.

§. 1044. Aus dem Gesagten ergeben sich die charakteristischen Eigenschaften der rechten Wohlthätigkeit von selbst, die indeß ausdrücklich hervorzuheben, um so weniger überflüssig ist, je leichter wir uns grade was die Wohlthätigkeit angeht bei uns selbst und Anderen durch einen falschen Schein täuschen.**) Die rechte Wohlthätigkeit ist nichts weniger als etwas gewöhnliches, und die Fehler, die sich bei den Hülfsbedürftigen so häufig finden, und über die wir so viele Klagen hören, entstehen zum großen Theil aus den Fehlern der Helfenden, oder werden wenigstens durch diese genährt.***) Sehr häufig nennt man schon Wohlthätigkeit, was nur die Wirkung der s. g. natürlichen Gutmüthigkeit oder Weichherzigkeit ist. So hoch nun auch eine solche natürliche Disposition zur Mildthätigkeit zu schätzen ist, und so wenig die kalte, gefühllose Wohlthätigkeit, wie die Stoiker und Kant sie wollen, die richtige ist†) (vgl. 1 Petr. 3, 8. Röm. 12, 15), so ist doch die Unterstützung des Nothleidenden aus bloß

---

*) Schwarz, II., S. 205.

**) Baumgarten-Crusius, S. 361.

***) Schleiermacher, Predd., I., S. 689. Marheineke, S. 486. f.

†) Marheineke, S. 483.: „Das Wohlthuende in der Wohlthat selbst ist für den Empfangenden eben dieß, daß er den Wohlthäter mitleidig und mit ihm leidend weiß; dieß nicht, weil es süß wäre, einen Unglücksgefährten zu haben, sondern weil es die Gewißheit gibt, daß der Wohlthäter das vorhandene Bedürfniß ganz durchschaut, und die Größe desselben ermessen hat. Eben dadurch, daß der Wohlthäter seine Seele in die Handlung legt, tritt das Homogene zwischen ihm und dem Bedürftigen hervor, ohne welchen Antheil des Gemüthes an der Handlung die letztere eher beschämend und niederdrückend als hülfreich wirken müßte.“ Vgl. dort das Weitere.

sinnlichen Motiven eine egoistische.*) Uneigennützigkeit**) ist vielmehr, wie sich von selbst versteht, die allerunentbehrlichste Eigenschaft der Wohlthätigkeit. Sie sucht keinen Dank. Es muß daher auch von ihr alles, was an Lohnsucht erinnern kann, fern bleiben, so gewiß sie übrigens, wie die Liebe überhaupt, ihren Lohn hat, und zwar bis in die Ewigkeit hinein (Matth. 6, 4. C. 25, 35 ff. Luc. 16, 9. 2 Cor. 9, 6. Gal. 6, 6—10), und schon jetzt unverkennbar von einem wahrhaft wunderbaren Segen Gottes begleitet zu sein pflegt. (Spr. 10, 22.)***) Diese Lauterkeit der Liebe gibt sich dann auch in der herzlichen Willigkeit und Freudigkeit (2 Cor. 9, 7. Ap.-G. 21, 35) kund, mit der die Wohlthätigkeit ihr Werk ausübt. Sie thut also nicht bloß der Schande halber wohl, oder um sich des lästigen Bittenden auf's kürzeste zu entledigen (Matth. 15, 23). Ebenso leuchtet jene Lauterkeit aus der Freundlichkeit†) hervor, und aus der Schonung und der Zartheit, die das Verfahren der rechten Wohlthätigkeit bezeichnen. Der wahrhaft Wohlthätige rückt Niemandem seine Gutthaten auf (Jac. 1, 5), er entzieht dieselben so viel als möglich den Augen der Menschen

*) Daub, II., 1, S. 514. („Der Egoist thut dem Andern nur wohl, um sich ihn vom Hals zu schaffen, und thut so sich selbst wohl.") Flatt, S. 500. Fichte, Anweis. z. seel. Leben, S. 537. (B. V.) Gegen diese Wohlthätigkeit aus bloßer temperamentsmäßiger Weichherzigkeit bemerkt de Wette, III., S. 178, mit Recht: „Solchen Wohlthätern sind in der That die Hartherzigen, welche das fremde Leiden ungerührt läßt, weil sie auf das äußere Wohlbefinden weder bei sich noch bei Andern einen Werth legen, vorzuziehen; denn diese haben immer eine edlere Ansicht vom Leben, wenn sie auch gegen Andere weniger hart als gegen sich selbst sein sollten."

**) Daub, II., 1, S. 416.: „Im Wohlwollen und Wohlthun vergißt der Wohlthäter sich, mit der Wohlthat bezweckt er gar nichts für sich; sonst ist sein Wohlthun Heuchelei. Matth. 6, 1—4. „„Laß die linke Hand nicht wissen, was die rechte thut."" Also diese Selbstvergessenheit wäre im Vollzug der Wohlthat ein Hauptmoment."

***) Vgl. Ammon, III., 1, S. 206.

†) de Wette, III., S. 180.: „Allen Werth der Wohlthätigkeit zerstört man durch die Unfreundlichkeit, mit der man gibt. Wer die Wohlthat mit dem Ausdrucke der Verachtung und Lieblosigkeit, mit Vorwürfen, selbst im Fall sie gerecht wären, ohne wohlwollende Ermahnung, reicht, schadet dem Empfänger an seinem sittlichen Wohl mehr, als er ihm irgend in seinem äußeren Wohlbefinden hilft. Vgl. Jes. Sir. 18, 14." Vgl. Hugo Blair, Predd., I., S. 114: „Es gibt Umstände, und dergleichen nicht wenige, im menschlichen Leben, in

(Matth. 6, 3. 4), um den Empfänger nicht ohne Noth zu demüthigen. Er hat nach allen Seiten hin ein offenes Auge für die Noth des Nächsten; und zwar achtet er nicht bloß auf den Armen, der ihm sein Bedürfniß entdeckt, sondern er sieht sich ganz besonders auch nach dem verborgenen Mangel um, der aus Scham dem Auge der Welt entzogen wird, und kommt aus eigener Bewegung der Noth des verschämten Armen zu Hülfe, ohne erst auf demüthigende Entdeckungen von seiner Seite zu warten. (Marc. 8, 2. 3.) Die zarte Schonung läßt ihn in einzelnen Fällen seine Wohlthat ganz im Verborgenen ausüben, und sich dem Danke des Unterstützten entziehen. Im Allgemeinen würde jedoch ein solches Verfahren nicht das richtige und das sittlich edlere sein. Denn bei ihm geht der Segen eines persönlichen Verhältnisses zwischen dem Wohlthäter und dem Bedürftigen verloren, welches grade so erhebend für diesen letzteren ist. Ueberdieß ist es für den wohlgesinnten Empfänger der Wohlthat ein wahres Bedürfniß, seinen Wohlthäter zu kennen (denn nur gegen eine bestimmte Person ist wahre Dankbarkeit möglich), und ihm seine Dankbarkeit zu bezeugen.*) Aber bei aller dieser Zartheit ist die wahre Wohl-

---

welchen die aufmunternde Aufnahme, das herablassende Betragen und der theilnehmende Blick dem Herzen zur Beruhigung mehr werth sind als das gütigste Geschenk. Hingegen wenn Freigebigkeit ihre Hand zum Geben ausstreckt, so kann Mangel an freundlicher Liebe die Absicht der Wohlthat leicht vereiteln. Wir geben denen Mißvergnügen, denen wir eine Freude zu machen meinten, und verwandeln solche Gunsterweisungen, die wir mit Prahlhaftigkeit und Härte austheilen, in Beleidigungen."

*) de Wette, III., S. 179.: „Der Wohlthäter soll nur nicht darauf ausgehen, Dank zu empfangen; er soll sich aber auch nicht ohne triftige Gründe dem Danke entziehen, vielmehr denselben freundlich aufnehmen, und so in das Verhältniß der Gegenseitigkeit treten. Die Dankbarkeit ist dem wohldenkenden Empfänger von Wohlthaten Bedürfniß, es ist die Erwiederung der Wohlthat; und nur unter besonderen Verhältnissen kann sie ihm drückend werden; dadurch tritt er zu seinem Wohlthäter in ein persönliches Freundschaftsverhältniß; und wenn dieser es anerkennt, und auf den Dank einen Werth legt: so wird er dadurch zu einer gewissen sittlichen Gleichheit mit ihm erhoben; beide sind durch ein sittliches Band verbunden. Eine Wohlthätigkeit, welche nicht auf die Person und auf die Herstellung eines solchen Verhältnisses gerichtet ist, hat keinen sittlichen Werth. Es kann Fälle geben, wo das feinere Gefühl gebietet, die Wohlthaten in's Geheim zu geben und sich dem Danke zu entziehen; aber ein Irrthum ist es, daß es durchaus edler sei, auf diese Weise die Wohlthätigkeit

thätigkeit doch weit entfernt von jeder Weichlichkeit, die das sittliche Wohl des Nächsten über der Rücksicht auf sein äußeres Leiden aus dem Auge verliert. Sie verläugnet nie den sittlichen Ernst gegenüber von dem moralischen Verderben des leidenden Nächsten. Wo sie bei diesem auf eine unwürdige Gesinnung stößt, straft sie dieselbe, zwar liebevoll, aber mit Nachdruck. Findet sie, daß der Nothleidende in Arbeitsscheu und Frechheit die Gutthat mißbraucht, so läßt sie ihn allerdings auch dieselbe fühlen, und macht wenigstens einen Versuch, ob sie ihn so aus seiner Indolenz und Trägheit erwecken könne.*) Oder sie hält auch, eben zu diesem Ende, die Wohlthat gradezu zurück. Ueberhaupt versteht sie eben sowohl zu verweigern als zu gewähren, je nachdem das wahre Interesse des Nächsten das eine oder das andere verlangt, und sie scheut sich nicht, den Schein der Härte sich zuzuziehen und sich der Verkennung auszusetzen.**) Vermöge ihrer Uneigennützigkeit läßt sie sich auch durch Undank nicht abschrecken und ermüden. (Gal. 6, 9.) Ihre Lauterkeit erweist sie insbesondere bei der Wahl ihrer Mittel. Aller sittlich zweideutigen Mittel enthält sie sich strenge, wenn sie auch menschlicher Weise noch so viel Erfolg versprechen. Durch ihre Anwendung mag sie den göttlichen Segen zu

---

zu üben. Eine Großmuth und Gnade, die sich mildthätig zu den Niederen herabläßt, ohne daß diese dafür ihren Dank anders als in demüthiger Huldigung beweisen können, entbehrt des wahren Segens der Wohlthätigkeit, welcher in dem dadurch geknüpften Verhältniß der Freundschaft besteht. Bei solcher Wohlthätigkeit fehlt die köstliche Gabe, das Wohlwollen, wodurch der Leidende oder Unterdrückte persönlich gehoben wird. Für faule und undankbare Empfänger ist freilich diese Art von Wohlthat die bequemste; aber für den Edeldenkenden kann sie nicht anders als drückend sein."

*) Hartenstein, S. 479.

**) Harleß, Chr. Ethik, S. 208.: „Der Geist der christlichen Liebe, welcher zugleich ein Geist der Weisheit und Klugheit ist, wird unter Umständen sich ebenso sehr in Verweigernng und Vorenthaltung oder in jener Form bethätigen, welche Härte scheint, während sie nur Bethätigung wahrer, weiser und heiliger Liebe ist. Es gehört auch dieß zu jener Selbstverläugnung christlicher Liebe, welche andere und höhere Zwecke kennt als die bloße Selbstbefriedigung des Gebens und Gewährens, und eben auf der rechten Vertheilun vo Versagung und Gewährung ruht der Segen, welchen der Geist der christlichen ebenso barmherzigen als züchtigenden und erziehenden Liebe über die irdische Gemeinschaft bringt."

ihrem Werk nicht verscherzen, auf den sie in letzter Beziehung ihr ganzes Vertrauen baut. Sie weist also den Beitrag zurück, der von ungerechtem Gewinn für ihre Zwecke beigesteuert werden will.*) Sie protestirt wider die Mildthätigkeit aus der Tasche Anderer, wider die Werke der Liebe, die auf die Rechnung Anderer gethan werden, wider das die Leute zu Werken der Liebe Pressen, überhaupt gegen jeden moralischen Zwang, der der Liebe Anderer angethan werden will. Wie sie das Betteln überhaupt als bedenklich ansieht, so überlegt sie es auch erst sehr sorgfältig, ehe sie für Andere, für gute und fromme Zwecke und dergl. bettelt. Sie mag nichts von der weit verbreiteten Praxis wissen, Genüsse und Vergnügungen an Werke der Mildthätigkeit zu knüpfen. Diese Methode ist in der That eine beleidigende Verunreinigung der Wohlthätigkeit. Dem Menschen eine Gabe der Liebe mittelst eines Köders für seinen Egoismus ablocken wollen, ist ein fataler Widersinn. Freilich liegt es am Tage, daß wir unter den gegebenen Umständen eine einigermaßen in's Größere gehende Wohlthätigkeit durchaus nicht anders haben können als mit solchen Verunreinigungen; aber dessen ungeachtet mag es doch heilsam sein, wenn unsere Zeitgenossen einmal daran erinnert werden, daß diese Wohlthätigkeit noch nicht die vollkommene ist, und noch weit zurückbleibt hinter Matth. 6, 3. 4. Wer in gutem Glauben so Wohlthätigkeit übt, bleibe immerhin dabei; aber es gibt auch solche, die in dieser Weise nur mala fide wohlthätig sein könnten, und sie mögen sich nicht verleiten lassen, durch eine falsche Scheu vor dem

---

*) Schleiermacher, Predd., I., S. 683.: „Sollte nicht jeder, der gern wohlthätige Unternehmungen befördert, sich scheuen, die Opfer derer anzunehmen, deren Reichthum auf irgend eine Weise befleckt ist? sollten wir uns nicht in jedem solchen Falle billig scheuen, demüthige und fröhliche Geber in Gemeinschaft zu bringen mit verdächtigen Namen? sollten wir uns nicht scheuen, den Dürftigen zu allem, was sie drückt, auch noch den Unsegen des verdächtigen Gutes zuzuführen, das auch mitgetheilt nicht gedeihen kann? Ja laßt uns auf alle Weise streng sein gegen jede Wohlthätigkeit, die nicht die reinste und vorwurfsfreieste Gewissenhaftigkeit zur Grundlage hat. Wer das Unrecht gethan hat, der lege es zuvor ab, damit nicht seine Wohlthätigkeit befleckt sei von seinem Unre[illegible] r es aber abgelegt, dann wissen wir ihm nichts besseres zu wünsch[illegible] möge s[illegible] nen: Und was ich unrecht erworben, das g[illegible] der

Scheine der Lieblosigkeit, ihrer Ueberzeugung untreu zu werden, daß der Zweck nie die Mittel heiligen kann. Der Grundsatz der lauteren Gültigkeit ist: keine Werke der Liebe zu thun, die man nicht recht thun kann, sondern sein Können ganz auf die zu verwenden, die man recht zu thun vermag. Und an solchen wird es nie fehlen können. Mit der Lauterkeit der rechten Wohlthätigkeit hängt dann wieder ihre Unparteilichkeit eng zusammen, mit der sie an sich alle Hülfsbedürftige ohne Ausnahme umfaßt, Christen und Nichtchristen, Gute und Böse, Freunde und Feinde (Matth. 5, 42—48. Luc. 6, 30—36. Gal. 6, 10). Auch die Unwürdigen schließt sie nicht aus, nicht bloß nicht von ihrem Wohlwollen, sondern auch nicht von ihrer thätigen Hülfsleistung.*) Weder die nur überhaupt durch ihre eigene Schuld Verarmten noch auch die eigentlich Lasterhaften. Die Noth jener ist ja deßhalb nicht weniger dringend, weil sie eine selbstverschuldete ist, und sie würden nur immer tiefer sinken, wenn Niemand sich ihres Elendes annähme. Der Christ hütet sich freilich sorgfältig, mit seiner Mildthätigkeit der Sünde Vorschub zu thun; aber er fühlt sich auch grade dem gegenüber, der die Folgen seiner Sünde büßt, besonders lebhaft zur Barmherzigkeit gestimmt.**) Ueberdieß macht grade die Erfahrung der erbarmenden Liebe auf den sittlich Gesunkenen noch am leichtesten einen veredelnden Eindruck.***) Immerhin mag hier und da einmal die Wohlthätigkeit durch einen Unwürdigen um eine Gutthat eigentlich betrogen werden.†) Es ist das kleinere Uebel im Vergleiche damit, daß ein schreiendes Elend erbarmungslos ungelindert bleibt. Die beständige Frage nach der Würdigkeit der Nothleidenden ist häufig nur der Deckmantel des Eigennutzes und der Hartherzigkeit.††) Dieses alle Bedürftige umfassende Wohlwollen schließt aber durchaus nicht etwa eine sorgfältige

*) Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 341.: „Die Unwürdigkeit des Bedürftigen entscheidet nicht über das Maß der Theilnahme, welches ihm die Liebe widmen soll, sondern über die Art."

**) Hirscher, III., S. 451.

***) Flatt, S. 501.

†) Hirscher, III., S. 452.: „Wer nie betrogen worden ist, hat kein kindlich gläubig Herz, und wer nie Unwürdigen Almosen gespendet hat, keine Liebe." Vgl. Harms, Pastoraltheologie, III., S. 145. f.

††) Hirscher, III., S. 451.

Auswahl der zu Unterstützenden aus. Denn der Noth Aller abzuhelfen ist ja Keinem möglich. Und es entspricht auch dem wahren Zwecke der Wohlthätigkeit sehr schlecht, wenn der Einzelne sich mit seinen Hülfserweisungen unter Viele oder vielerlei besondere wohlthätige Zwecke zersplittert, so daß keiner von allen eine recht merkliche Hülfe empfindet. Es ist vielmehr grade ein Hauptgrundsatz der wahren Wohlthätigkeit, lieber wenig, aber dieß ganz zu thun, als viel, aber nur halb, — lieber Wenigen, aber aus dem Grunde und für immer zu helfen, als an Vielen mit bloßem Flickwerk herumzustümpern.*) Nun gibt es allerdings Wohlthaten, deren Unentbehrlichkeit sofort in's Auge fällt; sie müssen wir, sofern wir es anders vermögen, ohne weiteres Allen gewähren, unangesehen, wer sie sind und wie sie beschaffen sind.**) Wo aber dieser Fall nicht stattfindet, da sind wir auf eine besonnene Auswahl unter den Hülfsbedürftigen gewiesen, und dann müssen wir dem mehr bedürftigen den Vorzug vor dem weniger bedürftigen geben, — dem bekannten vor dem unbekannten, — dem, welcher uns auf irgend eine Weise näher steht (1 Tim. 5, 16.), vor dem entfernteren, — dem würdigen vor dem unwürdigen, — dem verschämten Armen vor dem unverschämten Bettler, zumal dem Straßenbettler. Eben diese wohlüberlegende Vorsicht haben wir dann auch bei der Mittheilung unserer Wohlthaten zu Rathe zu ziehen, um dem Dürftigen so viel als thunlich den Mißbrauch unserer Wohlthätigkeit unmöglich zu machen, — also nicht zur unrechten Zeit zu geben, nicht mehr auf einmal als grade nöthig ist, und grade nur dasjenige, woran es jedesmal fehlt. Uebrigens ist hierbei und überhaupt bei der ganzen Art und Weise der Ausübung der Wohlthätigkeit der individuelle Grundsatz eines Jeden von entschiedenem Einflusse, und zwar, wenn anders er der ihm wirklich angemessene ist, völlig ordnungsmäßig. Weßhalb wir uns denn bei der Beurtheilung der Wohlthätigkeit Anderer sehr hüten müssen, den Maßstab von uns selbst herzunehmen. Zwei gleich wohlthätig gesinnte Menschen können gleich pflichtmäßig in Beziehung auf die Uebung der Wohlthätigkeit auf sehr verschiedene Weise handeln.***) Soll die Wohlthätigkeit wirk-

*) Fichte, S.-L., S. [illegible])

**) Reinhard, III., [illegible]

***) Flatt, [illegible].

lich ein Werk der Liebe sein, so muß sie freilich nicht bloß (was nur das Negative an der Sache ist) uneigennützig, sondern auch mit eigentlicher Selbstverläugnung und Aufopferung verbunden sein. Das Maß, in welchem sie geübt werden soll, läßt sich zwar nicht allgemein bestimmen, bei der unendlichen Verschiedenheit der äußeren und inneren Verhältnisse der Einzelnen, so viel aber gilt völlig allgemeinhin, daß nur der wirklich wohlthätig ist, der es mit eigentlicher Aufopferung von seiner Seite ist. Wobei freilich nicht aus dem objektiven Standpunkte darüber entschieden werden kann, was Aufopferung ist, sondern allein aus dem subjektiven; denn es kann für den Einen in seiner, äußeren und inneren, Lage etwas wirkliche Entbehrung eines Bedürfnisses sein, was für den Anderen in der seinigen einfache Verzichtleistung auf einen reinen Ueberfluß ist. Dieß vorweg ausbedungen muß das Wohlthun, wenn es seinen Namen verdienen soll, in dem Maße und in der Art stattfinden, daß der vermögende Geber sich wirklich etwas abbricht durch seine milde Gabe, und Beide es wirklich empfinden, der Empfänger nicht nur, sondern auch der Geber.*) So, aber auch nur so, kommt durch die Wohlthätigkeit zwischen dem Vermöglichen und dem Armen wirkliche Gleichheit heraus. Denn so fühlt auch jener den Druck eines wirklichen (nämlich relative für ihn) Bedürfnisses. Dieß gilt keineswegs bloß für Zeiten außerordentlicher Noth, wohl aber fordern diese und überhaupt außerordentliche Umstände ganz außerordentliche Opfer und Anstrengungen der Wohlthätigkeit. Nur darf auch wieder Keiner über sein Vermögen wohlthätig sein, d. h. mit Hintansetzung näherer Verbindlichkeit, was immer aus einer sittlich unreinen Quelle fließt, sei es nun aus Motiven einer falschen Weichherzigkeit oder aus Eitelkeit, Großthuerei u. dergl. So handelt der, welcher selbst ohne Vermögen oder mit

---

*) Harms, Postille (5. Aufl.), I., S. 152. Wir möchten nicht mit de Wette, III., S. 175., sagen: „daß man sich nicht wehe thun soll, um Anderen wohl zu thun." Hier müssen wir vielmehr Fichte beitreten, S.-L., S. 297. (W. IV.): „Wie weit erstreckt sich die Pflicht der Wohlthätigkeit? Ist es genug, sie zu üben inwiefern sie uns selbst nicht im geringsten lästig fällt, und nur das weg zu geben, was wir selbst nicht brauchen können? Keineswegs; man ist schuldig, sich selbst abzubrechen, seinen eigenen Aufwand einzuschränken, sparsamer, haushälterischer und arbeitsamer zu sein, um wohlthun zu können; denn der Eigenthumlose hat einen Rechtsanspruch auf unser Eigenthum."

seinen häuslichen Angelegenheiten in Unordnung ist, handgreiflicherweise pflichtwidrig, wenn er — vielleicht auch noch um dadurch die Welt über den wahren Stand seiner Finanzen zu täuschen, — auf Unkosten der Seinigen oder seiner Gläubiger gegen die Armen freigebig ist.*) Bei aller Bereitwilligkeit zur Selbstverläugnung ist doch auch in diesen Werken der Liebe Maßhalten Pflicht.**) Eben um die Wohlthätigkeit mit gutem Gewissen in recht reichem Maße üben zu können, sucht sich der wahrhaft Wohlthätige zum voraus reichlicher Mittel dazu zu vergewissern. Zu diesem Ende lernt er sich selbst immer mehr abzubrechen, und gewöhnt sich immer mehr an eine verständige Sparsamkeit und an unverdrossene Arbeitsamkeit. Indem er sich anschickt, sich seine eigene Nothdurft zu erwerben, rechnet er unter diese sogleich auch die Mittel zur Ausübung der Wohlthätigkeit mit ein (Eph. 4, 28.), und von seinem Erwerbe und Einkommen legt er sofort etatsmäßig einen verhältnißmäßigen Theil für die Zwecke der Mildthätigkeit bei Seite.***) Solche vorsorgliche Maßregeln werden auch je länger desto nothwendiger, da je mehr in der sittlichen Welt die Realisirung der positiven sittlichen Aufgaben Zweck wird, und je höher sich also für den Einzelnen die unerläßlichen Ausgaben für sie steigern, desto knapper die Mittel desselben zur unmittelbaren Wohlthätigkeit werden müssen. Aber wie schwere Opfer die Wohlthätigkeit auch bringen möge, immer bleibt sie anspruchslos und einfältig, fern davon, eitles Gepränge mit sich zu treiben. Die Schlichtheit ist ihre schönste Zierde. Von einer besonderen Verdienstlichkeit der Wohlthätigkeit kann natürlich gar nicht die Rede sein, außer etwa auf einem ganz niedrigen sittlichen Standpunkte.†) Die Wohlthä-

---

*) v. Ammon, III., 1, S. 206.

**) v. Ammon, III., 1, S. 207.: „Es wird in großen Städten nun so oft und unbescheiden eingesammelt, daß auch die geduldigsten Geber sich erschöpft und ermüdet fühlen."

***) Vgl. Schleiermacher, Predd., I., S. 678.

†) Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 476.: „Beides ist identisch, Selbsterhaltung und Erhaltung Anderer oder Wohlthätigkeit, indem Beides nur sittlich ist, sofern es unmittelbar von dem Impulse des Geistes ausgeht. Nur da kann Selbsterhaltung [illegible] Untergeordn[illegible] Wohlthätigkeit für höhere Verdienstlichkeit [illegible] wo [illegible] [illegible]ung nur von dem animalischen [illegible] [illegible]geh[illegible] sich selbst etwas

tigkeit ist ein Werk der Noth und gewissermaßen der Scham;*) deßhalb kann gar kein Aufhebens von ihr gemacht werden. Ihre Seligkeit anpreisen, heißt sie in den Augen aller Nüchternen herabsetzen. Dem wahrhaft Wohlthätigen ist die eitle Selbstbespiegelung in dem Werke der Liebe am fremdesten und das Schwelgen in den süßlichen Empfindungen, welche sie aufregt.

§. 1045. Eine besondere Species der Wohlthätigkeit ist die Dienstfertigkeit**), d. h. die bereitwillige Anwendung unserer individuellen Kräfte und Thätigkeiten für die Zwecke des Nächsten oder im Dienste desselben. Es kommt bei ihr in letzter Beziehung alles darauf an, daß der Zweck des Nächsten, zu dessen Erreichung wir diesem aus freier Liebe unsere Kraft leihen, wirklich sein richtig gefaßter individueller sittlicher Zweck ist, und zwar (was aber darin wesentlich schon mitliegt), in seiner bestimmten Unterordnung unter den — ebenfalls richtig gefaßten — universellen Zweck der sittlichen Gemeinschaft. Hiermit ist bereits jede Dienstfertigkeit ausgeschlossen, bei der wir uns in den Dienst der Sünde des Nächsten begeben, und ebenso jede, bei der wir im angeblichen Interesse des Nächsten unsere wirklichen eigenen Interessen, d. h. unseren richtig gefaßten eigenen individuellen sittlichen Zweck oder die Interessen der Gemeinschaft, soweit die Sorge für sie uns anvertraut ist, d. i. unsere Berufspflichten hintansetzen. Denn das ist in der That nicht die

---

entziehen muß, wer Anderen wohlthun will. Aber von unserem Standpunkte aus, auf welchem nur bezogen wird auf den Geist, kann sich selbst nie beeinträchtigen, wer Anderen gibt, und Anderen nie entziehen, wer sich selbst erhält."

*) Schleiermacher, Predd., I., S. 686.: „So laßt uns denn unsere christliche Wohlthätigkeit von allem eitlen Gepränge frei halten; denn von dem falschen Schimmer von Ruhm und Glückseligkeit, womit sie oft wohlmeinend umgeben wird, bleibt bei näherer Betrachtung nichts übrig. Sie bleibt ein Werk der Noth und gewissermaßen der Scham, wovon so wenig Aufhebens gemacht werden soll, als irgend die Sache gestattet. Zu schwelgen aber in süßlichen Empfindungen der Freude und der Selbstbefriedigung, wenn sie im Stande waren, durch milde Gaben die Noth der Brüder zu lindern, das wollen wir denen überlassen, welchen es noch an der rechten Erkenntniß davon fehlt, daß der Mensch eben so wenig durch Werke der Noth vor Gott gerecht werden kann als durch Werke des Gesetzes, sondern nur durch den Glauben, aus dem alle guten Werke hervorgehen müssen."

**) Vgl. über dieselbe Reinhard, III., S. 168—171.

Meinung dieser Pflicht, daß wir uns sollen von zudringlichen und in ihren Zumuthungen unverschämten Menschen schnöde mißbrauchen lassen. Die rechte Dienstfertigkeit hat daher nichts gemein mit dem Unvermögen, Anderen etwas abzuschlagen, welches vielmehr lediglich eine Schwachheit ist, und zwar eine sehr gefährliche. Dieß leidet namentlich auch auf die besondere Art der Dienstfertigkeit seine Anwendung, welche in der Bereitwilligkeit, sich Geld abborgen zu lassen, besteht. So sehr in vielen Fällen ein Darlehn eine wahre und höchst zweckmäßige Wohlthat ist (Matth. 5, 42.), so häufig schlägt auch das unbedachtsame Leihen zum sehr reellen Schaden des Abborgenden selbst aus. In vielen Fällen schenkt der Ordnungsliebende lieber sofort, statt zu verborgen. Die wahre Dienstfertigkeit läßt sich, wo sie eine Gelegenheit offen sieht, Anderen auf pflichtmäßige Weise zu dienen, nicht erst bitten, sondern handelt zuvorkommend aus eigener Bewegung. Sie enthält sich aber zugleich jeder Zudringlichkeit, durch die wir dem Nächsten mit unseren Diensten in demselben Maße lästig werden können, in dem wir seinen Wünschen entgegen zu kommen wähnen. Diese zudringliche Dienstfertigkeit ist im günstigsten Falle die Folge des Mangels an sittlicher Bildung.*)

Anm. Reinhard (III., S. 170.) definirt die Dienstfertigkeit als „die Bereitwilligkeit, seine Kräfte ohne Rücksicht auf angemessene Vergütung zum Vortheile Anderer anzuwenden, sobald man eine Veranlassung dazu wahrnimmt." Nach Flatt (S. 512.) ist sie „das aus der Liebe hervorgehende Bestreben, seine persönlichen Kräfte zum Vortheile Anderer anzuwenden."

II. Die Pflicht der Dankbarkeit gegen den Nächsten.

§. 1046. Was unsere Liebe von dem Nächsten anzunehmen, d. h. uns zuzueignen hat, ist nichts geringeres als der von ihm jedem von uns zukommende eigenthümliche Beitrag dazu, daß er in der sittlichen Gemeinschaft den bestimmten organischen Platz, für den er vermöge seiner Individualität specifisch geeignet ist, einnehme und

*) Ammon, III., 1, S. 196.: „Kleine und große Dienste erhalten erst ihren Werth durch das zarte Gefühl v[illegible]stand und Schicklichkeit, welches ihnen zur Seite geht."

wahrhaft ausfülle, eben hiermit aber zugleich seinen eigenen individuellen sittlichen Zweck vollständig erreiche. Die Forderung, welche die Pflicht der Dankbarkeit gegen den Nächsten an uns stellt, ist also diese: Alle von dem Nächsten, es sei beabsichtigter- oder unbeabsichtigterweise, auf dich ausgehenden Einwirkungen eigne dir zu als Mittel zur Förderung der Realisirung des sittlichen Zweckes durch dich, nicht nur des universellen, sondern mit ihm zugleich deines individuellen. Siehe alle diese Einwirkungen, die du von Seiten des Nächsten erfährst, an als wesentliche Förderungsmittel der Vollendung des höchsten Gutes und deiner Tugend und als von dem Nächsten so gemeint, als Liebeserweisungen desselben, und benutze sie in diesem Sinne. Daher ist es denn auch eine weitere Forderung an uns, dem Nächsten für alles dankbar zu sein, und es leuchtet zugleich ein, wie wir dieß können. Gemeinhin nennt man indeß das eben bezeichnete Verhalten gegen den Nächsten nur insofern Dankbarkeit, als, was uns zur Liebeserweisung eines Anderen wird, von diesem selbst auch wirklich so gemeint war, also bei ihm wirklich durch die Absicht, unser Wohl, nämlich unser sittliches, zu fördern, motivirt war, oder aus Wohlwollen gegen uns hervorging. Diese Dankbarkeit ist freilich die Dankbarkeit in ihrer Kulmination und Vollendung und die süßeste Dankbarkeit.*) Sie ist Dankbarkeit für die Liebe des Nächsten.**) Diese Liebe kann nur erwiedert, nicht vergolten werden.

---

*) Hartenstein, S. 473.: „Gegenstand des Wohlwollens zu sein, ist für jedes unverdorbene Gemüth so sehr eine Quelle des Wohlseins, daß das wahre, nicht erheuchelte Wohlwollen schnöde zurückzuweisen, als Rohheit oder Härte empfunden wird.“

**) Wirth, II., S. 461. f.: „Die Dankbarkeit als sittliche Gesinnung betrachtet, fließt nicht aus dem sinnlichen Gefühle der Materie der Wohlthat, vielmehr ist sie die Anerkennung der Form derselben, ihres moralischen Werthes an sich, verbunden mit Achtung gegen ihren Urheber. Schon hierin ist sie die innere Wiederherstellung der Gleichheit, indem das Subjekt in jener Anerkennung des moralischen Werthes der That die gleiche sittliche Größe des Geistes bekundet, aus welcher die That selbst geflossen ist, also zeigt, daß es unter entgegengesetzten, an sich zufälligen Glücksumständen der gleichen That fähig wäre. Die ideelle Aufhebung der Ungleichheit wird, durch sich selbst getrieben, zur reellen zu werden streben je nach Umständen durch das Wort oder die materielle Gegenleistung. Aber diese bleibt immer eine gegen das ideelle Element inkommensurable Größe. Nicht nur ist die Quantität des Ersatzes über-

Wenn man den Dank, zu dem sie verpflichtet, als eine Schuld des Empfängers ansehen will, so kann diese Schuld nie abgetragen werden.*) Diese Schuld ist aber auch keine Last.**) Erwiedert kann sie natürlich nur wieder durch Liebe werden***), deren Vorbedingung Vertrauen zur Liebe des Nächsten ist.†) Die höchste und schönste Blüte dieser dankbaren Liebe ist die Fürbitte für den Wohlthäter (2 Cor. 9, 14.). Wo so wirklich die Liebe, und zwar die tugend-

---

haupt ein relativer Begriff, sondern weil die wahre Wohlthat rein in der Anschauung der unendlichen Idee, deren Existenz der Einzelne ist, nicht aber in Hoffnung materiellen Ersatzes gegeben wird, so kann auch der letztere den Wohlthäter nie durch einzelne Gegenleistungen quittiren, vielmehr nur durch das gleiche unendliche Setzen der Einheit mit ihm in der Tiefe des Geistes, welches eben das Gedenken seiner Handlung ist." Hartenstein, S. 373. definirt die Dankbarkeit als „das die Gesinnung des Wohlwollens durch die gleiche Gesinnung vergeltende Wohlwollen." Nach v. Hirscher, III., S. 207., ist die Dankbarkeit „die wiederliebende Zurückführung dessen, was wir durch den Liebewillen der Mitmenschen haben und sind, auf diesen als den freien Urheber desselben. Vgl. S. 207—222.

*) Kant, Tugendlehre, S. 292. (B. 5): „Man kann aber durch keine Vergeltung einer empfangenen Wohlthat über dieselbe quittiren; weil der Empfänger den Vorzug des Verdienstes, den der Geber hat, nämlich der Erste im Wohlwollen gewesen zu sein, diesem nie abgewinnen kann." Daub, II., 1, S. 417.: „Der Dankbare kann dem Wohlthäter die Wohlthat nicht vergessen, gesetzt, er könne sie auch vergelten. Vollkommen aber kann nie eine empfangene Wohlthat vergolten werden; es ist nicht quitt zu machen, nicht zu liquidiren." Vgl. auch Hartenstein, S. 474. f.

**) Wie es sich für Kant zu stellen scheint, Tugendlehre, S. 296. (B. 5): „Dankbarkeit ist eigentlich nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohlthäter, sondern Achtung vor demselben. Denn der allgemeinen Nächstenliebe kann und muß Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden; in der Dankbarkeit aber steht der Verpflichtete um eine Stufe niedriger als sein Wohlthäter. Sollte also nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit der Stolz sein, einen nicht über sich sehen zu wollen; der Widerwille, sich nicht in völlige Gleichheit (was die Pflichtverhältnisse betrifft) mit ihm setzen zu können?"

***) Hartenstein, S. 473.: „Die Wohlthat, die in der Gesinnung des Wohlwollens liegt, kann nur durch die Gesinnung erwiedert und vergolten werden."

†) Daub, II., 1, S. 416.: „Das erste Element in der Dankbarkeit ist das Vertrauen dessen, dem [illegible] n erwiesen werden, zu dem, der sie ihm erweist. Es besteht das [illegible] ihm v[illegible] Mitfühlenden und Wohlwollenden erwiesen we[illegible] lau[illegible] it seinen Wohlthaten keine [illegible] sich [illegible] r [illegible], sondern eben im Mitgefü[illegible]

hafte, die Geberin ist, da kann dann die Dankbarkeit einfach darin bestehen, daß man die Gabe im Sinne des Gebers aufnimmt und anwendet.*) In letzter Beziehung muß alle Dankbarkeit gegen die Menschen Dankbarkeit gegen Gott sein (Luc. 17, 18. 2 Cor. 9, 12.). Wer Alles, was ihm von Menschen widerfährt, als aus Gottes Hand hinnimmt, der kann dann, indem er für Alles dankbar ist, auch Alles im Sinne des Gebers annehmen und gebrauchen. Wenn, was eine so demüthigende Beobachtung ist, die rechte Dankbarkeit sich im Ganzen nur selten findet, und im Allgemeinen Undank der Welt Lohn ist: so liegt die Schuld davon zum größten Theile daran, daß auch die rechte Gütigkeit etwas so Seltenes ist unter den Menschen, an der Unlauterkeit und Unvollkommenheit, mit der die Wohlthätigkeit in der Regel behaftet erscheint.**)

Anm. 1. Wie sie die Dankbarkeit an der Liebe entzündet, und diese wieder an der Dankbarkeit, und wie diese Wechselwirkung zwischen Beiden in's Unendliche fortgeht, darüber s. die schönen Bemerkungen Hartenstein's, S. 474. f.

Anm. 2. Reinhard's (III., S. 514. f.) Klagen über den Verfall der öffentlichen Dankbarkeit. Sind sie auch heut zu Tage noch gegründete, oder würde nicht jetzt vielmehr eine Warnung in entgegengesetztem Sinne an der Zeit sein?

III. Die Pflicht der Geduld mit dem Nächsten.

§. 1047. Die Pflicht der Geduld mit dem Nächsten fordert, daß wir Sorge tragen, die wirklich vollzogene Gemeinschaft mit dem Nächsten zu erhalten, und wenn sie nichts desto weniger gestört wird, sie wieder herzustellen. Sie zerfällt so von selbst in zwei speciellere Pflichten, 1) in die Pflicht, der Störung der Gemeinschaft mit dem Nächsten

---

*) Baumgarten-Crusius, S. 363.: „Die wahre Dankbarkeit besteht darin, daß man das Empfangene im Sinne des Gebers aufnehme und anwende. Sie hat als Tugend also nur bei sittlich lauteren Gaben statt. Aber jene Art der Aufnahme beweist dann eine enge Seelenverbindung zwischen Geber und Empfänger, der der Freundschaft ähnlich und verwandt: und diese ist das Bleibende der Dankbarkeit, sie ist das, was man auch als ihr Eigentliches und Wesentliches auffassen kann."

**) Vgl. de Wette, III., S. 184. Daub, II., 1, S. 418. f.

Wenn man den Dank, zu dem sie verpflichtet, als eine Schuld des Empfängers ansehen will, so kann diese Schuld nie abgetragen werden.*) Diese Schuld ist aber auch keine Last.**) Erwiedert kann sie natürlich nur wieder durch Liebe werden***), deren Vorbedingung Vertrauen zur Liebe des Nächsten ist.†) Die höchste und schönste Blüte dieser dankbaren Liebe ist die Fürbitte für den Wohlthäter (2 Cor. 9, 14.). Wo so wirklich die Liebe, und zwar die tugend-

haupt ein relativer Begriff, sondern weil die wahre Wohlthat rein in der Anschauung der unendlichen Idee, deren Existenz der Einzelne ist, nicht aber in Hoffnung materiellen Ersatzes gegeben wird, so kann auch der letztere den Wohlthäter nie durch einzelne Gegenleistungen quittiren, vielmehr nur durch das gleiche unendliche Setzen der Einheit mit ihm in der Tiefe des Geistes, welches eben das Gedenken seiner Handlung ist.“ Hartenstein, S. 373. definirt die Dankbarkeit als „das die Gesinnung des Wohlwollens durch die gleiche Gesinnung vergeltende Wohlwollen.“ Nach v. Hirscher, III., S. 207., ist die Dankbarkeit „die wiederliebende Zurückführung dessen, was wir durch den Liebewillen der Mitmenschen haben und sind, auf diesen als den freien Urheber desselben. Vgl. S. 207—222.

*) Kant, Tugendlehre, S. 292. (B. 5): „Man kann aber durch keine Vergeltung einer empfangenen Wohlthat über dieselbe quittiren; weil der Empfänger den Vorzug des Verdienstes, den der Geber hat, nämlich der Erste im Wohlwollen gewesen zu sein, diesem nie abgewinnen kann.“ Daub, II., 1, S. 417.: „Der Dankbare kann dem Wohlthäter die Wohlthat nicht vergessen, gesetzt, er könne sie auch vergelten. Vollkommen aber kann nie eine empfangene Wohlthat vergolten werden; es ist nicht quitt zu machen, nicht zu liquidiren.“ Vgl. auch Hartenstein, S. 474. f.

**) Wie es sich für Kant zu stellen scheint, Tugendlehre, S. 296. (B. 5): „Dankbarkeit ist eigentlich nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohlthäter, sondern Achtung vor demselben. Denn der allgemeinen Nächstenliebe kann und muß Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden; in der Dankbarkeit aber steht der Verpflichtete um eine Stufe niedriger als sein Wohlthäter. Sollte also nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit der Stolz sein, einen nicht über sich sehen zu wollen; der Widerwille, sich nicht in völlige Gleichheit (was die Pflichtverhältnisse betrifft) mit ihm setzen zu können?“

***) Hartenstein, S. 473.: „Die Wohlthat, die in der Gesinnung des Wohlwollens liegt, kann nur durch die Gesinnung erwiedert und vergolten werden.“

†) Daub, II., 1, S. 416.: „Das erste Element in der Dankbarkeit ist das Vertrauen dessen, dem Wohlthaten erwiesen werden, zu dem, der sie ihm erweist. Es besteht dasselbe, indem sie ihm von einem Mitfühlenden und Wohlwollenden erwiesen werden, in dem Glauben, er habe mit seinen Wohlthaten keine Absicht für sich gehabt, nicht eigennützig berechnend, sondern eben im Mitgefühle und aus Wohlwollen gethan, was er gethan.“

hafte, die Geberin ist, da kann dann die Dankbarkeit einfach darin bestehen, daß man die Gabe im Sinne des Gebers aufnimmt und anwendet.*) In letzter Beziehung muß alle Dankbarkeit gegen die Menschen Dankbarkeit gegen Gott sein (Luc. 17, 18. 2 Cor. 9, 12.). Wer Alles, was ihm von Menschen widerfährt, als aus Gottes Hand hinnimmt, der kann dann, indem er für Alles dankbar ist, auch Alles im Sinne des Gebers annehmen und gebrauchen. Wenn, was eine so demüthigende Beobachtung ist, die rechte Dankbarkeit sich im Ganzen nur selten findet, und im Allgemeinen Undank der Welt Lohn ist: so liegt die Schuld davon zum größten Theile daran, daß auch die rechte Gütigkeit etwas so Seltenes ist unter den Menschen, an der Unlauterkeit und Unvollkommenheit, mit der die Wohlthätigkeit in der Regel behaftet erscheint.**)

Anm. 1. Wie sie die Dankbarkeit an der Liebe entzündet, und diese wieder an der Dankbarkeit, und wie diese Wechselwirkung zwischen Beiden in's Unendliche fortgeht, darüber s. die schönen Bemerkungen Hartenstein's, S. 474. f.

Anm. 2. Reinhard's (III., S. 514. f.) Klagen über den Verfall der öffentlichen Dankbarkeit. Sind sie auch heut zu Tage noch gegründete, oder würde nicht jetzt vielmehr eine Warnung in entgegengesetztem Sinne an der Zeit sein?

III. Die Pflicht der Geduld mit dem Nächsten.

§. 1047. Die Pflicht der Geduld mit dem Nächsten fordert, daß wir Sorge tragen, die wirklich vollzogene Gemeinschaft mit dem Nächsten zu erhalten, und wenn sie nichts desto weniger gestört wird, sie wieder herzustellen. Sie zerfällt so von selbst in zwei speciellere Pflichten, 1) in die Pflicht, der Störung der Gemeinschaft mit dem Nächsten

---

*) Baumgarten-Crusius, S. 363.: „Die wahre Dankbarkeit besteht darin, daß man das Empfangene im Sinne des Gebers aufnehme und anwende. Sie hat als Tugend also nur bei sittlich lauteren Gaben statt. Aber jene Art der Aufnahme beweist dann eine enge Seelenverbindung zwischen Geber und Empfänger, der der Freundschaft ähnlich und verwandt: und diese ist das Bleibende der Dankbarkeit, sie ist das, was man auch als ihr Eigentliches und Wesentliches auffassen kann."

**) Vgl. de Wette, III., S. 184. Daub, II., 1, S. 418. f.

vorzubeugen, und 2) in die Pflicht, uns darum zu bemühen, die aufgehobene oder doch gestörte Gemeinschaft mit dem Nächsten wieder herzustellen. Jene ist die Pflicht der **Verträglichkeit**, diese die Pflicht der **Versöhnlichkeit**.

1. Die Pflicht der Verträglichkeit.*)

§. 1048. Die Verträglichkeit**) hat zu ihrer Voraussetzung, daß unser Verhältniß zum Nächsten einerseits noch nicht durch ein wirklich ausgebrochenes Zerwürfniß gestört, andererseits aber durch schon vorhandene Veranlassungen zu einem solchen Zerwürfniß gefährdet ist.***) Solche Veranlassungen können nun niemals fehlen in dem Zusammenleben der Menschen. Auf der einen Seite berühren sich die Einzelnen unvermeidlich vielfach auf gegensätzliche Weise, — auf der anderen Seite sind sie alle mehr oder minder dazu aufgelegt, sich durch solche gegensätzliche Berührungen gegen einander entrüsten und in der Liebe stören zu lassen. In diesen beiden Beziehungen müssen deßhalb Maßregeln ergriffen werden, um dem Zerwürfniß, wo möglich, vorzubeugen; und diese Aufgabe ist es eben, die sich als die Pflicht der Verträglichkeit stellt. Diese fordert also wesentlich zweierlei: **zuerst** daß wir, so viel als möglich, alle Konflikte mit dem Nächsten vermeiden, — und **sodann** daß wir den dennoch eingetretenen Konflikt mit ihm, so viel an uns liegt (Röm. 12, 18), nicht zum wirklichen Zerwürfniß ausschlagen lassen.

§. 1049. **Zuerst** fordert demnach die Pflicht der Verträglichkeit von uns, daß wir, so viel nur möglich, alle Konflikte mit dem Nächsten überhaupt vermeiden. Dazu gehört vor allem, daß wir nicht empfindlich seien, nicht übelnehmisch, und frei von jämmerlicher Eifer-

---

*) Vgl. **Reinhard**, III., S. 161—167.

) **Reinhard, (III., S. 167.) definirt die Verträglichkeit als „das herrschende, aus wahrer Gottes- und Menschenliebe entstehende Bestreben, unser ganzes Betragen so einzurichten, daß wir mit Jedermann ein gutes Vernehmen unterhalten, so lange uns keine höhere Pflicht zum Gegentheil nöthigt."

***) **Wirth**, II., S. 452.: „Die Verträglichkeit bezieht sich nicht auf das Verhältniß schon wechselseitig entzü[illegible]n, sondern sie ist grade die Hemmung ihres vollen Ausbruch[illegible]ttliche [illegible]eit, welche wacht, damit die Furien der Leide[illegible]

süchtelei und Eitelkeit. Der tüchtige Mensch nimmt nichts in der Welt übel; wo er sich wirklich beleidigt findet, da bleibt er bei dem bloßen Uebelnehmen nicht stehen. Die Uebelnehmerei ist eine lächerliche Kleinlichkeit und Elendigkeit; am allerlächerlichsten, weil eigentlich ungereimt, in den gar nicht so seltenen Fällen, wo das, was wir dem Andern übelnehmen, uns an sich erwünscht ist, z. B. die Unterlassung einer konventionellen Artigkeit, die uns eine herzliche Plage ist. Hier sollten wir, statt empfindlich zu sein, dem Nächsten dafür danken, daß er uns unbehelligt gelassen hat. Statt dieses kleinlichen Mißtrauens gegen den Nächsten soll uns vielmehr die edle Neigung, dem Nächsten alles zum Besten zu deuten, beseelen. Demnächst wird aber für denselben Zweck auch kluge Vorsicht und Umsicht in der Behandlung der Menschen erfordert. Sie beruht vorzugsweise auf jener zarten, rücksichtsvollen Delikatesse und Diskretion (§. 1068. 1071.), zu der namentlich auch die Verschwiegenheit mit gehört, und für's Andere auf der nüchternen Bescheidenheit, die uns strenge innerhalb unserer individuellen Sphäre und in den Grenzen ihrer Beziehungen und Rechte uns halten läßt, von jeder unberufenen Einmischung in fremde Angelegenheiten zurückhält. Denn freilich Anmaßung und Anmaßung, Stolz und Stolz vertragen sich schlechterdings nicht mit einander. Die Grundlage des Friedens mit allen Menschen ist die Demuth. Von dieser Vorsicht wird auf negative Weise dem Konflikt vorgebaut, durch sorgsame Unterlassung alles desjenigen, was ihn herbeiführen könnte. Aber außerdem kommt es nun auch noch darauf an, demselben auf positive Weise vorzubeugen, d. h. Maßregeln zu ergreifen, vermöge welcher der Nächste gestimmt wird, sich überhaupt nicht in Konflikt mit uns bringen zu lassen, durch die er unempfänglich gemacht wird für die Versuchung zu Konflikten. Diese weitere Vorkehrung ist um so mehr unentbehrlich, da die Veranlassungen zum Zusammenstoß mit aller Vorsicht doch nicht schlechthin vermieden werden können, und überdieß in vielen Fällen pflichtmäßiger Weise nicht ein Mal vermieden werden dürfen. Bewirkt werden kann aber eine solche Stimmung des Nächsten nur durch eine solche Art und Weise unseres gesammten Verhaltens gegen ihn, die geeignet ist, ihm Vertrauen und Zuneigung zu uns abzugewinnen, also nur durch ein Verhalten, dessen eigenthümlichen Charakter Wohlwollen, zuvorkommende und gefällige

Freundlichkeit, Sanftmuth (Matth. 11, 29. Gal. 6, 1) bilden, und dessen graden Gegensatz Rohheit, Rauhigkeit, Schärfe, Härte, gewaltthätige Strenge, leidenschaftliche Heftigkeit, die gemeine Freude am Schelten und Keifen u. s. w. Man kann dieses hier zu fordernde Verhalten unter dem Begriffe der Gelindigkeit*) zusammenfassen.**) Diese Gelindigkeit ist die eigentliche Humanität; denn sie entspringt aus dem innigen Mitgefühl mit dem Menschen als Menschen. Sie beruht darauf, daß wir mit allen Menschen menschlich mitfühlen in Ansehung aller menschlichen Dinge, der geringfügigsten wie der wichtigsten. Eben deßhalb hält eine tiefe Abneigung sie zurück, irgend einem menschlichen Wesen unöthigerweise wehe zu thun, Mißvergnügen zu verursachen und lästig zu fallen. Dagegen ist es ihre höchste Freude, Schmerz zu stillen, Kummer zu lindern, hülfreich zu dienen, aber auch die freundlichen Liebeserweisungen Anderer wohlwollend anzunehmen. Sie ist nie beschwerlich. Sie streitet nicht leicht um Kleinigkeiten, sie ist langsam zum Widersprechen, und noch langsamer zum Tadeln. Wo Ernst gebraucht werden muß, da weiß sie demselben seine abstoßende Schärfe zu benehmen durch ein bescheidenes, sanftes und zärtliches Wesen, welches sie aus dem unversieglichen Quell inneren Friedens und heiterer Gleichmüthigkeit der Seele schöpft. Sie ist der wahrhaft edle Sinn, „der uns die Thorheiten der Menschen mit Mitleiden, nicht mit Groll anzusehen lehrt, und dasjenige mit der milden Güte einer höheren Natur zu behandeln, was in kleinen Seelen alle Bitterkeit eines leidenschaftlichen Unmuthes rege machen würde."***) Es ist ihr nie darum zu thun, zu glänzen und zu imponiren, sondern immer nur darum, Liebe zu gewinnen durch Liebe; und sie verbirgt sorgfältig die Ueberlegenheit der Talente, durch welche Andere, die tiefer stehen, niedergedrückt werden könnten. Die Gelindigkeit liegt also nicht in dem, was wir thun im Verhältniß zu unserem Nächsten,

---

*) Wie Luther das neutestamentliche ἐπιείκεια übersetzt: Ap.-G. 24, 4. 2 Cor. 10, 1. Phil. 4, 5. Jac. 3, 17. S. übrigens auch Tit. 3, 2. 1 Petr. 2, 18.

**) Mit Hugo Blair, dessen vortreffliche Predigt „Ueber die Gelindigkeit" hier zu vergleichen ist. S. H. Blair's Predigten. Aus dem Engl. auf's Neue übersetzt (Lpz. 1781 ff.), B. I., Nr. 6, S. 104—123.

***) Blair, a. a. O., S. 122.

sondern in der Art und Weise, wie wir es thun, nämlich in der durch die sie beseelende warme Liebe angenehm ansprechenden und wohlthuenden Form. Eben deßhalb aber ist sie von einem ungemein weitgreifenden Einfluß auf das menschliche Leben.*) Ihr Ressort hat den weitesten Umfang; sie hat ihr Geschäft nicht bloß bei einzelnen besonderen Vorfallenheiten, sondern sie bestimmt die Form und den Charakter unseres gesammten Verkehrs mit dem Nächsten. Sie dringt durch, wo sonst nichts mehr wirken will**); nichts wird aber auch schmerzlicher vermißt im menschlichen Leben als sie.***) Eine besonders häufige Veranlassung zu Konflikten ist die durchaus nicht zu verhindernde Verschiedenheit und theilweise Entgegengesetztheit der Ueberzeugungen und Meinungen der Menschen. In dieser Beziehung fordert unsere Pflicht, daß wir die so natürliche Neigung, Anderen unsere Ueberzeugungen aufzudringen†), streng im Zaume halten, und uns mit den abweichenden Ueberzeugungen der Anderen, soweit es nicht in unserer Macht steht, sie ohne Beeinträchtigung des Friedens verbessern zu helfen, gütlich vertragen. Grade diese Verträglichkeit ist ein sehr wirksames indirektes Beförderungsmittel unseres verbessernden Einflusses auf die Meinungen des Nächsten.††) Ueber-

---

*) S. darüber Blair, a. a. O., S. 113. ff.

**) Blair, S. 115. f.: „Sie nimmt ein und gewinnt jedes Herz. Sie überwindet, wenn alle übrigen Gründe nichts mehr vermögen; sie entwaffnet oft den Stolzen, und erweicht den Hartherzigen. Dahingegen ein rauhes Wesen den Widerstand, den es bezwingen wollte, nur noch so viel größer, und aus dem, der uns nicht übel wollte, einen Feind macht.“

***) Blair, S. 112.: „Wir können an keiner Seite leichter verwundet werden. Keine Klage wird mit mehr Empfindung vorgebracht als die Klage über rohes und hartes Betragen derjenigen, mit denen wir in Verbindung sind.“

†) Reinhard, III., S. 78.: „Die Neigung, Andern seine Ueberzeugungen aufzudringen, ihnen gleichsam vorzudenken, und so über ihren Geist zu herrschen, ist zu allen Zeiten äußerst wirksam gewesen. — — Man darf sich auch nicht darüber wundern, daß man insonderheit diese Art der Herrschaft so reizend fand, und so begierig danach strebte. Man hat es immer eingesehen, daß der, welcher die Meinungen der Menschen in seiner Gewalt hat, auch über alles übrige gebieten kann, und wirklich unumschränkt herrscht.“

††) Baumgarten-Crusius, S. 370.: „Es sind ganz verschiedene Fragen, die über die Toleranz in der bürgerlichen Gesellschaft, und im Leben

haupt aber kann es nicht ausbleiben, daß Andere uns lästig fallen, der eine mehr, der andere weniger; es gibt keinen von allen, mit denen wir in einem bestimmten Verhältniß stehen, der uns nicht irgendwie belästigen müßte. Der Abstufungen kommen hierbei allerdings viele vor, von den ganz bequemen Menschen an bis zu denen, mit welchen, wie man sagt, schwer auszukommen ist. Die allerpeinlichsten Charaktere für die Behandlung sind diejenigen, welche Mischungen der entgegengesetztesten Eigenschaften sind. Lästig fällt uns der Nächste mit seinen Unbeholfenheiten und Unarten, mit seinen Vorurtheilen, mit seinen Schwachheiten und Fehlern, endlich mit seinen Lastern. Oder er bleibt wohl auch nicht bei der bloßen Belästigung stehen, sondern behandelt uns unbillig, und thut uns wirkliches Unrecht an. Hier ist nun der Ort für die eigentliche Geduld mit dem Nächsten (Gal. 6, 2—5. Col. 3, 12. 13. 1 Theß. 5, 14); sie allein kann uns hier das pflichtmäßige Verhalten finden lehren. Diese Geduld mit dem Nächsten kann uns auch gar nicht als fremd und schwierig erscheinen, sobald wir nur nicht vergessen, daß das Lästigfallen ein gegenseitiges ist. Wir selbst fallen ja nicht minder den Anderen auch zur Last. Wir selbst bedürfen ja wegen unserer eigenen Fehler auch gar sehr der Geduld der Anderen mit uns, oft auch grade desjenigen selbst, über dessen Unleidlichkeit wir Klage führen, — dessen gar nicht einmal zu erwähnen, wie wir Alle der Geduld Gottes mit uns und unseren Sünden schlechterdings benöthigt sind. Ueberdieß sind es gar nicht einmal immer seine Schwachheiten und Fehler, womit der Nächste uns lästig fällt, sondern oft genug grade seine Tugenden. Die Ursache der Belästigung durch ihn, die wir empfinden, liegt dann nur in unseren eigenen Schwachheiten und Fehlern, nur in dem geringen Grade unserer Tugend. Wären wir selbst ohne Mängel, so würden wir jedenfalls die Mängel des Nächsten weit weniger als einen Druck empfinden.*) Aber wenn auch wirklich die Schuld über-

---

der Menschen unter einander. In diesem darf auch die Duldung der Meinungen sich immer nur auf den Zweck der Verbesserung und Läuterung richten, und für diese nur statt haben."

*) Vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen Fenelon's in dem Entretien sur les caractères de la piété. (Oeuvres de Fénélon, Tom. VII., pag. 353 sq., nach der Ausg. Paris, Pierre Didot l'ainé, 1791, in 4.) Er

wiegend auf Seiten unseres Nächsten sich findet, so bleibt nichts desto-weniger nachsichtige Geduld mit ihm unsere Pflicht. Als geduldige Ertragung seiner sittlichen Mängel ist unsere Geduld mit ihm dann die eigentliche Langmuth.*) Freilich aber muß von ihr, und dieß liegt schon in ihrem Begriffe selbst mit, jede Nachsicht gegen die Sünde als solche ausgeschlossen bleiben. Das beste Erleichterungs-mittel dieser Geduld ist die schöne Kunst, die Menschen gut zu finden, d. h. die Virtuosität, an Jedem, denn Keinem fehlt es gänzlich daran, diejenigen Eigenschaften aufzufinden, welche geeignet sind, unsere Ach-tung und Liebe auf ihn zu lenken.**) Dem Tugendhaften ist diese Kunst habituell. Denn je besser wir selbst sind, desto besser finden wir auch die Menschen um uns her; und namentlich je weniger wir selbst Egoisten sind, desto weniger finden wir auch die Menschen um uns her egoistisch. Ist was uns drückt, eben bloß ein für uns lästiges Verhalten des Anderen, nicht eine eigentliche Versündigung an uns: so ist die Geduld mit ihm am allerleichtesten, — überall da, wo die Behelligung auf seiner Seite gar nicht einmal böse gemeint ist, sondern lediglich von seiner Unbeholfenheit herrührt. Dergleichen

---

sagt hier unter Anderem: „Die Mängel unseres Nächsten geben unseren eige-nen ein Aergerniß; unsere Eitelkeit kann die der Anderen nicht ertragen; aus Stolz finden wir den des Nächsten lächerlich und unerträglich; unsere Unruhe bringt uns gegen die Trägheit und Gleichgültigkeit dieses oder jenes auf; unsere Verdrießlichkeit macht uns ungehalten über die ausgelassenen Vergnügungen wieder eines anderen, unsere grobe Prahlhaftigkeit über die Feinheit unseres Nebenmannes. Wären wir ohne Mängel, so würden wir die der Menschen, mit denen wir zusammenleben müssen, bei weitem weniger lebhaft empfinden. Diese Entgegengesetztheit und dieser Streit zwischen unseren eigenen Fehlern und denen des Nächsten vergrößert die letzteren vielfach in unserer Einbildung, die bereits von Vorurtheilen eingenommen ist. — — Wir besitzen nicht Tugend genug, um alle Unvollkommenheiten und Schwachheiten unseres Nächsten ge-duldig zu ertragen. — — Ist es nicht wunderbar anzusehen, wie man so gar sanftmüthig und gleichgültig gegen alle die Fehler des Anderen ist, die uns nicht beschwerlich fallen, während dieser schöne Eifer sich in uns nur gegen die entzündet, welche unsere Eifersucht erwecken oder unsere Geduld ermüden?"

*) Ueber den Begriff der Langmuth s. Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 614. f., Beil., S. 158. Sie wird hier beschrieben als „die ungestörte Fort-dauer der Liebe ohnerachtet der moralischen Unvollkommenheit des Gegenstan-des." (S. 614.)

**) Reinhard, III., S. 167.

Unleidlichkeiten muß man in den meisten Fällen eben still über sich ergehen lassen. Man hat nun einmal alle Zeit um sich her allerlei des Zartgefühles und Taktes entbehrende (tappige), aber wohlgesinnte Leute, zumal unter der Jugend, die einem in die Beine hineinlaufen. Ihnen muß man das schon zu gute halten. Häufig können wir zur Abstellung einer uns lästigen Behandlung von Seiten Anderer nichts weiter thun, als daß wir uns selbst streng dessen enthalten, uns dieselbe gegen Andere zu erlauben. Dieß kann nämlich ein Anfang zu ihrer Ausrottung im Allgemeinen werden, die uns dann auch wieder persönlich zu statten kommt. Mit den bloßen Vorurtheilen der Anderen, sofern sie uns hindernd in den Weg treten, können wir uns leicht einrichten, wenn anders wir uns nur im Uebrigen ernstlich um einen wahrhaft tugendhaften Charakter bemühen. Wir haben Geduld mit ihnen, d. h. wir lassen uns in keine Polemik mit ihnen ein, lassen uns aber auch nicht von ihnen anfechten, sondern ignoriren sie, wie sie es verdienen. Mit den bloßen Vorurtheilen der Menschen, namentlich mit allen konventionellen, kann man sehr kurz fertig werden dadurch, daß man sich frischweg über sie hinwegsetzt. Mit den reinen Vorurtheilen mögen wir nur ja nicht zu zärtlich umgehen! Werden wir unbillig beurtheilt, so mag uns das nicht befremden, und folglich auch nicht entrüsten. Der Verständige verlangt keine billige Beurtheilung von den Menschen um ihn her. Er weiß, daß es immer nur äußerst wenige gibt, die, besonders was das öffentliche Leben und die Wissenschaft betrifft, von ihrem höheren Standort aus die Leistungen der Anderen auch in den divergirendsten Richtungen wahrhaft zu benutzen verstehen. Und diese Wenigen sind dann die einzigen billigen Beurtheiler ihrer Mitarbeiter; denn nur sie haben die für dieselben Zwecke mit ihnen Arbeitenden zu wirklichen Mitarbeitern. Geschieht uns eigentliches Unrecht, nun wohl, so nehmen wir es ruhig hin; das ist nun einmal der unvermeidliche Weltlauf. Wer nicht gelassen ertragen kann, daß ein Anderer ihm Unrecht thut, der hat gewiß auch wirkliches Unrecht, ungeachtet auf Seiten des Anderen gleichfalls Unrecht vorhanden sein mag. Ein solches stilles Erdulden der Unbild wird uns gewiß nichts schaden, wohl aber helfen zu unserer Tugend. Je schwerer mit dem Nächsten auszukommen ist, desto mehr müssen wir gegen ihn Nachgiebigkeit üben, und

lieber mancherlei Unannehmlichkeiten und Nachtheile auf uns nehmen, um nur das Band des Friedens mit ihm unzerrissen zu erhalten. (Röm. 12, 18. Hebr. 12, 14. Matth. 5, 9.) Diese Nachgiebigkeit darf freilich nicht falsch verstanden werden von einer schwächlichen und feigen Nachsicht gegen die Sünde des Nächsten. Sie darf nie in unheilige Nachgiebigkeit gegen seine Sünde als solche um des lieben Friedens willen ausarten, wobei allerdings die zarte richtige Grenze oft sehr schwer einzuhalten ist. Uebrigens wäre es eine die Pflicht verkehrende Uebertreibung, wenn gefordert werden wollte, daß man jeder Möglichkeit, sich in Streitigkeiten zu verwickeln, schlechthin vorbeugen solle. Denn die Geltung dieses Kanons müßte eine widernatürliche Hemmung der lebenskräftigen Bewegung der menschlichen Gemeinschaftsverhältnisse zur Folge haben.*)

§. 1050. Das Andere, was sodann die Pflicht der Verträglichkeit noch von uns fordert, ist, daß wir den thatsächlich eingetretenen Konflikt mit dem Nächsten, so viel an uns liegt, nicht bis zum wirklichen Zerwürfniß gedeihen lassen. Diese zweite Forderung muß um so unumgänglicher zu der ersteren hinzutreten, da es ja niemals von uns allein abhängt, ob es zum Konflikt komme oder nicht. Ist dieser nun einmal vorhanden, so verlangt die Pflicht der Verträglichkeit zu alleroberst, daß wir unsere Heftigkeit beherrschen, daß wir uns der ersten leidenschaftlichen Gereiztheit und Aufregung nicht überlassen (Jac. 1, 19. 20), sondern uns Zeit nehmen zu kaltblütigem Nachdenken, und zunächst mit ruhiger Ueberlegung den wahren Stand der Dinge ermitteln.**) Dabei mögen wir zuversichtlich von der Voraussetzung ausgehen, daß wir nicht *allein* der verletzte Theil sind, weil ja durchweg bei jedem solchem Zusammenstoß der Menschen die Schuld sich auf *beide* Seiten vertheilt, wenn auch nicht leicht völlig gleichmäßig. Wir mögen sogar die Ursache des Konflikts *vorzugs*-

*) *Schleiermacher*, Chr. Sitte, S. 630.

**) *Blair*, a. a. O., S. 121.: „Thut eurer Heftigkeit nur einen Augenblick Einhalt, wenn Veranlassungen zum Zwiste entstehen. Setzet euch zum voraus schon in jene Zeit der Kaltblütigkeit, die sich von selbst bald einstellen wird. Lasset der Ueberlegung bei euch Raum, wie wenig ihr durch bitteren Streit zu gewinnen erwarten könnet, wie viel wahre Glückseligkeit aber dabei ganz ohnfehlbar verloren gehe.“

weise in uns selbst suchen, nicht in dem Anderen. Um den Fall unbefangen zu beurtheilen, müssen wir uns namentlich auch bestimmt in die Lage dieses Anderen zu versetzen suchen. Bei einer solchen ruhigen Erwägung werden wir in den allermeisten Fällen finden, daß der Gegenstand des Konflikts es nicht werth sei, daß wir um seinetwillen mit dem Bruder zerfallen sollten. Dasselbe gilt im Allgemeinen auch von dem Konflikte der Ueberzeugungen. Bei ihm lassen wir nur alle Rechthaberei aus dem Spiel. Statt dieser liegt uns vielmehr der Versuch einer ruhigen Verständigung ob. Und zwar in der Art, daß wir bei ihr nicht schon von der unbedingten Gewißheit der absoluten Wahrheit unserer Meinung und der Falschheit der ihr gegenüberstehenden ausgehen, sondern aufrichtig bereit sind, die Begründung der Ueberzeugung des Gegners, sowie auch seine Bestreitung der unserigen unbefangen anzuhören und auf uns wirken zu lassen.*) Gelingt ein solcher Versuch der Verständigung nicht, oder zeigt sich ein Gelingen desselben von vornherein als nicht zu erwarten, so brechen wir gelassen den Streit ab, ohne jedoch damit der eigenen

---

*) Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 212—214.: „Die Ueberzeugung ist etwas relatives, bald mehr bald weniger fest. Wo nun entgegengesetzte Ansichten gegen einander auftreten, da ist eine nothwendige Regel, daß sich jeder Theil nach Möglichkeit in die Stelle des andern zu versetzen suche, um ihm sein volles Recht widerfahren zu lassen. Damit geht es aber, wie mit allem Mimischen, daß, wenn auch nur momentan, eine wirkliche Assimilation der Meinung des Gegners statt findet. Je fester Jemandes Ueberzeugung ist, desto vorübergehender ist dieses; und umgekehrt. Das mimische Verfahren muß aber fortgesetzt werden, so lange der Gegensatz besteht. Folglich muß auch jeder immer bereit dazu sein, und des Andern Gründe willig anhören, prüfen und mit den seinigen vergleichen. Unsere Ueberzeugung absolut zu setzen, dazu sind wir niemals befugt; wir dürfen sie um so weniger absolut setzen, je mehr das ein Allgemeines ist, dem wir uns entgegenstellen. Nur Christus konnte und mußte seine Ueberzeugung absolut setzen; denn er sollte alle menschlichen Verhältnisse reguliren, und wenn er demohnerachtet sich auf Früheres zurückbezog: so weist das freilich hin auf eine relative Identität aller göttlichen Offenbarung, aber es hindert auch nicht, anzuerkennen, daß sein Bewußtsein von sich selbst noch ein unendlich höheres war als das, was sich in den alten Propheten in dem Bilde des Messias ausgeprägt hatte; es zeigt nur, daß er als einzelner Mensch mit absoluter Ueberzeugung nicht gegen alles in Opposition treten konnte, ohne [illegible] -ium des geschichtlichen Anknüpfens. So gewiß aber seine Ueberzeu[illegible] -solute ist: [illegible] ist es, daß die jedes Anderen nicht absolut s[illegible] -ern nu[illegible] -re oder geringere

Ueberzeugung etwas zu vergeben. Unter Umständen schlagen wir bei dem Konflikt mit dem Nächsten den ordentlichen Weg des Rechtsstreites ein, womit dann die Veranlassung zu einem persönlichen Aneinandergerathen abgeschnitten ist.

§. 1051. In vielen Fällen ist es übrigens allerdings ausdrückliche Pflicht, dem Konflikte mit dem Nächsten nicht auszuweichen, sondern ihn bestimmt aufzunehmen, im Interesse des Rechtes und der Wahrheit, — nämlich überall da, wo dieß in unserem Berufe liegt, namentlich auch in unserem Berufe als Erzieher Anderer. Aber auch dann ist es unsere Aufgabe, dieß so zu thun, daß dabei doch, wenn es irgend möglich ist, ein Zerwürfniß zwischen uns und dem Nächsten vermieden werde

2. Die Pflicht der Versöhnlichkeit.

§. 1052. Ist ungeachtet solcher Bemühungen der Verträglichkeit, das wirkliche Zerwürfniß abzuwenden, dieses dennoch erfolgt, so tritt nun die Versöhnlichkeit ihr Amt an. Ihre Aufgabe ist, sofern dieß irgend möglich ist, das Zerwürfniß mit dem Nächsten wieder zu beseitigen, und die aufgehobene oder doch gestörte liebevolle Gemeinschaft wieder herzustellen. Diese Versöhnlichkeit ist unbedingt Pflicht, und für den, der, wie der Christ, weiß, wie unendlich viel ihm selbst

---

Approximation an die seinige. Wir sind seiner absoluten Ueberzeugung um so näher, je mehr die unserige ein Produkt ist seines Geistes, den er ohne Maß nur gegeben hat der absoluten Totalität seiner Kirche, und den also weder ein Einzelner noch auch die ganze erscheinende Kirche in einem gegebenen Momente anders hat als nur κατὰ μέτρον, und je geringer irgendwo die Approximation ist an seine absolute Ueberzeugung, desto nothwendiger ist jenes mimische Verfahren. Darum ist aber auch nichts sittlich, als das immerwährende Zurückgehen auf das ursprünglich christliche, wie es in der Schrift vorliegt, und daß jeder seine Ueberzeugung sofort als nichtig erkennt, wenn er zugeben muß, daß die Schrift ihn widerlegt, folglich auch, daß er in dem Maße seine Ueberzeugung herabstimmt, als er sieht, daß auch der Gegner seine Ueberzeugung aus der Schrift ableiten kann. Das ist das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ (Eph. 4, 15). Eine völlige Abgeschlossenheit in sich und Gleichgültigkeit gegen die Ueberzeugung Anderer ist Mangel an Liebe; und auftreten als hätte man absolute Ueberzeugung, ist geistlicher Hochmuth, ein Sich Christo gleich stellen, und insoferne also auch Mangel an Liebe, als man dadurch die Gleichheit der Basis mit dem Gegner aufhebt."

Gott zu vergeben hat und aus reiner Gnade vergibt, eine höchst natürliche.*) Sie ist nichts anderes als eben die Liebe selbst in unserem Verhältnisse zu dem mit uns zerfallenen Nächsten.**) Die Forderung derselben ergeht wesentlich an beide Theile, an den Beleidigten nicht nur, sondern auch an den Beleidiger.***) Die Versöhnlichkeit als die aufrichtige Bereitwilligkeit, durch Vergebung das Gemeinschaftsverhältniß mit dem Nächsten wieder herzustellen, bildet den graden Gegensatz gegen die Rache und die Rachgier, gegen das rohe Verlangen, uns dadurch Recht zu verschaffen, daß dem Feinde ein dem, welches er uns zugefügt, entsprechendes Uebel zugefügt werde. (Röm. 12, 19—21. Eph. 4, 26. Col. 3, 12. 13.) Sie ist keineswegs Fühllosigkeit in Ansehung erlittener Beleidigungen. Der Versöhnliche empfindet das ihm angethane Unrecht sehr wohl; aber er beherrscht dieß Unlustgefühl in sich, und es wird in ihm durch das stärkere Unlustgefühl wegen der Störung des Liebesverhältnisses zwischen ihm und dem Nächsten überwogen. Ein feindlich gespanntes Verhältniß zu diesem ist ihm unerträglich, er kann es nicht aushalten in dieser kalten Trennung von seinem Bruder, er hat keine Ruhe, bevor er nicht alle irgend möglichen Versuche gemacht hat, seine Hand wieder zu ergreifen, und er stößt deßhalb auch den unseligen Grundsatz der eisigen, egoistisch indifferenten Seele weit von sich, Zerwürfnisse sich langsam verbluten zu lassen. Er vergibt gern und wirklich. Seine Vergebung ist ebenso eine ganze und vollkommene wie eine herzliche, d. h. er vergibt nicht nur, sondern er vergißt auch. Vergeben, aber nicht vergessen, ist in Wahrheit gar nicht vergeben. Denn vergeben heißt eben die erlittene Unbild als ungeschehen setzen.†) Er liebt also nach der Vergebung den, dem er etwas zu

---

*) Das N. T. rechnet deßhalb die Unversöhnlichkeit unter die schlimmsten Laster. Vgl. Matth. 6, 12. 14. 15. 23—26. C. 18, 23—35. Röm. 1, 31. Gal. 5, 15. 20. Col. 3, 13. 2 Tim. 3, 3. S. aber auch Kant, Tugendlehre, S. 299. (B. 5.)

**) Hirscher, III., S. 375.

***) Matth. 5, 23: κἀκεῖ μνησθῇς, ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ. Vgl. auch Daub, II., 1.

†) Hirscher, III. [illegible] Vergeb[illegible] [illegible]ht vergessen ist kein Vergeben. Wenn [illegible] ein U[illegible] [illegible]mt, so ist es zurückgen[illegible] [illegible]d in [illegible] [illegible]her [illegible]selbe nun nicht

vergeben hatte, wieder mit derselben reinen, ungetrübten und vollen Liebe wie zuvor, ja nur noch inniger. Das Vergessen ist oft nicht leicht, und läßt sich nicht unmittelbar erzwingen; aber jedenfalls wird zur Versöhnlichkeit wenigstens das unbedingte Vergessenwollen der erfahrenen Kränkung erfordert.*) Und diesem Wollen fehlt es dann auch nie an dem endlichen Gelingen, wenn es nur Ernst macht mit dem Versuche. Wozu insbesondere mit gehört, daß man die Sache nicht geflissentlich immer wieder auffrischt im Gedächtnisse, nicht mehr von ihr redet, auch nicht mit Dritten. Ebenso hat die wirkliche Versöhnlichkeit auch keine Grenze, sie ermüdet nicht. Der Versöhnliche vergibt immer wieder von Neuem, und zwar von ganzem Herzen, so oft der Bruder ihm reumüthig naht, und seine Verzeihung anspricht, wie oft er auch schon seine Gütigkeit gemißbraucht haben mag. (Matth. 18, 21—35. Luc. 17, 3. 4.) Diese ihre Verzeihung erleichtert sich die Versöhnlichkeit von vorn herein durch die möglichst milde Auffassung der erlittenen Unbild. Sie sieht lieber auf das, was die Kränkung einigermaßen entschuldigen und mildern kann, als auf das, was sie vergrößert. Sie nennt z. B. nicht Absicht und Bosheit, was sie auch Folge der Uebereilung und des Temperamentes, eine bloße augenblickliche Aufwallung nennen kann.**) Sie untersucht genau, ob denn auch überhaupt eine wirkliche Beleidigung vorhanden ist, was in der That häufig völlig grundlos voreilig vorausgesetzt wird. Denn keineswegs ist unser Beleidiger, wer uns aus Pflicht und Liebe Unangenehmes sagt oder zufügt, oder wer aus bloßer Unwissenheit wider uns verstößt, sondern nur wer wissentlich wider uns sündigt. (Matth. 18, 15. Luc. 17, 3.)

§. 1053. Die Anstalten zur Wiederaussöhnung sollen pflichtmäßigerweise von beiden Theilen zugleich ausgehen, von dem Beleidiger und dem Beleidigten. Jeder von Beiden soll dem Anderen mit dem Antrage der Versöhnung zuvorzukommen streben. Wenn einer von ihnen erst darauf wartet, daß der Andere den Anfang

---

mehr da, so ist es eben nicht mehr da, und ich kann es nicht mehr als ein Wirkliches empfinden." S. auch Daub, II., 1, S. 431. f.

*) Reinhard, III., S. 264.

**) Hirscher, III., S. 373.

mache, so ist ihm die wahre Versöhnlichkeit noch fremd. Jeder von Beiden soll sofort nur daran denken, was *er* thun könne, um das Zerwürfniß zu heilen. Wer nicht bereit ist, selbst den *ersten* Schritt zur Versöhnung zu thun, der rühme sich seiner Versöhnlichkeit nicht. Es kann allerdings so scheinen, als hätte von Rechts wegen der Beleidiger die Bahn zu brechen; und diese Annahme hat auch insofern wirklich guten Grund, als ja ihm das Zerwürfniß nicht blos als ein schmerzliches Uebel, sondern überdieß auch noch als eine schwere *Schuld*, die er eilen muß wieder abzuwälzen, auf der Seele lasten sollte. Aber auf der anderen Seite ist es eine allgemeine und auch leicht erklärliche Erfahrung, daß der, auf dessen Seite das Unrecht ist, am schwersten vergibt.*) Nach jenem Kanon würde es also nie zur Aussöhnung kommen. Und überdieß *wer* ist denn nun der eigentliche Beleidiger? wer soll denn also den Anfang machen? Und wer soll zuvor ausmachen, wer den Anfang zu machen hat? In der ersten leidenschaftlichen Aufregung hält jeder von beiden Theilen *sich* für den Beleidigten; und so muthet folgerichtig jeder dem andern den ersten Schritt zu. Aber gesetzt auch, es habe wirklich der Beleidiger anzufangen: *wer* soll dann zuerst die Hand an's Werk legen? Denn wer ist denn, unbefangen betrachtet, *nicht* der Beleidiger? Die Schuld ist *nie* lediglich auf Einer Seite. Auch wo wir die unbilligste Beleidigung erlitten haben, fällt dabei immer irgend eine Schuld auch auf uns, so sehr wir auch in unserer Eigenliebe durchweg uns selbst Recht, und nicht nur Recht, sondern auch das *ganze* Recht zu geben pflegen.**) Wer wirklich versöhnlich ist, thut also den ersten Schritt, auch wenn er unzweifelhaft der eigentliche Beleidigte ist. Und zwar um so zweifelloser, da eben der Beleidigte ihn *am leichtesten* thun kann. Worin hat nun aber dieser erste Schritt zu bestehen? Geht er von dem Beleidiger aus, so besteht er einfach in der Abbitte bei dem Beleidigten. Dieser hat dann dieselbe in versöhnlicher Weise anzunehmen, dem Reumüthigen freundlich entgegen zu kommen, und ihm

---

*) v. *Ammon*, III., 1, S. 234.: „Leider sagt uns die Erfahrung, daß der Beleidiger nie vergibt, und daß sich der immer am ungebehrdigsten stellt, auf dessen Seite das Unrecht [illegible]

**) *Hirscher*, III.

so viel als möglich jede Demüthigung zu ersparen. Gebieten nicht höhere Rücksichten, wie etwa die auf seine öffentliche Stellung, eine **förmliche** Anerkennung und Widerrufung der Kränkung, so überhebt er den Beleidiger gern ausdrücklicher Erklärungen, um so lieber, je beschämender sie sein würden. Er ist schon zufrieden gestellt, wenn er nur, wie auch immer, versichert sein darf, daß jener sein Unrecht einsehe und bereue. Er setzt deßhalb, wenn es irgend zulässig ist, die eigentliche Satisfaktionserklärung des Beleidigers stillschweigend als geschehen voraus, und läßt, das wieder einlenkende Entgegenkommen desselben ohne weiteres für eine Zurücknahme des Vorgefallenen nehmend, alles wieder gut sein.*) Thut dagegen der Beleidigte den ersten Schritt, so suche er den Beleidiger, nachdem er ihm Zeit gelassen hat, um sich von der ersten leidenschaftlichen Hitze abzukühlen, auf, zu einem Versuche, ihn bei kälterem Blute von seinem Unrechte zu überzeugen und überhaupt sich mit ihm zu verständigen. Er halte ihm ruhig und freundlich, aber freimüthig sein Unrecht vor. Ihm selbst. Nicht führe er hinter seinem Rücken Klage über ihn, was feindselig ist und zwecklos nicht nur, sondern auch zweckwidrig, weil erbitternd, — sondern er ziehe ihn von Angesicht zu Angesicht zur Rechenschaft. Nur stelle er ihn freilich nicht öffentlich zur Rede, — das hieße sein Eingeständniß des Unrechtes muthwillig erschweren und unwahrscheinlich machen, — sondern unter vier Augen. (Matth. 18, 15.) Indem er so vertrauensvoll seine Sache persönlich mit ihm verhandelt, gibt ein Wort das andere, und ein gutes Wort findet sicher seine Statt. Hierbei verfahre er mit besonnener Vorsicht, und wache sorgfältig darüber, daß die Friedensverhandlungen nicht etwa in neue Zerwürfnisse ausarten. Er vermeide behutsam alles, was aufregen könnte, — er bediene sich der mildesten und überlegtesten Ausdrücke, — er bewahre sich vor aller Empfindlichkeit, und je verblendeter der Beleidiger in seiner leidenschaftlichen Erregtheit ist, desto ruhiger und gemessener gehe er zu Werke. Er suche diesem das Eingeständniß seines Unrechtes auf alle Weise zu erleichtern, indem er ihn, während er ihn zur Rede stellt, zugleich entschuldigt, und freundlich die mildeste Deutung des Vorfalles hervorhebt. Selbst wenn der Beleidiger, noch

---

*) **Hirscher**, III., S. 374.

aufgeregt, sein Unrecht noch nicht eingestehen will, rede er zu ihm, um den Geist der Vergebungswilligkeit an den Tag zu legen, mit Milde.*) Bedarf es, was unter Umständen allerdings der Fall sein kann, einer ausdrücklichen Zurücknahme der Beleidigung und einer Genugthuung, so sei er in Ansehung derselben so billig als möglich. Und alles dieses thue der wahrhaft Versöhnliche, er sei nun der Beleidiger oder der Beleidigte, mit Gott und im Aufblicke zu ihm, der dazu das Gelingen geben muß, also auch unter Gebet. Weit entfernt durch eine solche männliche Milde sich etwas zu vergeben, wird er dadurch nur um desto hochachtungswürdiger in den Augen aller Tugendhaften und deßjenigen selbst, mit dem er entzweit war.**) Ist die Versöhnung zu Stande gekommen, so bleibt immer noch eine große Behutsamkeit für die Wiederversöhnten in ihrem Verkehre mit einander nöthig. Beide Theile müssen sorgfältig alles vermeiden, was das Andenken an das Zerwürfniß wieder auffrischen und zur Erneuerung der beigelegten Uneinigkeit auch nur auf eine entfernte Weise Veranlassung geben kann. Denn die Gemüther derer, die sich entzweit, behalten auch, nachdem der Bruch zwischen ihnen wieder geheilt ist, immer noch eine gewisse Reizbarkeit, die auf alle Weise geschont werden muß.***) Rückfälle sind hier sehr leicht möglich, und sie pflegen auch hierbei äußerst gefährlich zu sein.

§. 1054. Bei dem Werke der Aussöhnung ist oft der Dienst vermittelnder Freunde sehr wichtig, weil in der Regel jeder der entfremdeten Gegner, wenn er auch in seinem Herzen schon wieder versöhnt ist mit dem anderen, den ersten Schritt deßhalb scheut, weil er sich nicht der Schmach einer Zurückweisung aussetzen will.†) Solche Freundesdienste sollen wir also dankbar annehmen. Und auch dieses Werk, Frieden zu stiften zwischen zerfallenen Brüdern, ist selbst eins der edelsten, und ist ausdrücklich mit einzuschließen in die Pflicht der Versöhnlichkeit. Diese ist darin näher modificirt als die Pflicht der Friedfertigkeit. „Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Gottes Kinder heißen.“ (Matth. 5, 9.)

---

*) Hirscher, III., S. 374.
**) Hirscher, III., S
***) Reinhard, II
†) Ammon, III.

§. 1055. Verfehlt der Versöhnliche den Zweck seiner Bemühungen bei dem mit ihm entzweiten Bruder, so wird das bloße Zerwürfniß zwischen ihnen zur eigentlichen Feindschaft. Hier bestimmt sich dann die Pflicht der Versöhnlichkeit näher zur Pflicht der Feindesliebe. (Vgl. oben §. 936.) Auch dem eigentlichen Feinde gegenüber darf nämlich die Versöhnlichkeit nicht aufhören. Der wahrhaft Versöhnliche hat seinerseits immer noch Gemeinschaft mit dem Nächsten, auch wenn dieser ausgesprochenermaßen sie nicht erwiedern will. Verschließt uns der Nächste den Weg zur Versöhnung, so müssen wir nichts desto weniger unbedingt bereitwillig bleiben zu derselben. Und nicht nur innerlich bereitwillig, sondern auch, so viel in unseren Kräften steht, thätig bemüht, an ihrer wirklichen Herbeiführung zu arbeiten. Verschließt uns auch der erbitterte Nächste alle Zugänge zu sich, einer bleibt uns doch offen, das Gebet. Der Versöhnliche betet auch für seinen unversöhnlichen Feind. (Matth. 5, 44. 45. Luc. 23, 34. 1 Petr. 3, 9. Röm. 12, 20. 21. 1 Tim. 2, 1—4.) Bei dieser Feindesliebe ist es nun das allererste, daß wir es überhaupt schlechterdings nicht zur vollen Feindschaft kommen lassen, d. h. zur gegenseitigen. Zu einem vollen Feindschaftsverhältnisse gehören nämlich allemal zwei Feinde. Da sollen wir uns nun unter keinerlei Umständen dazu verleiten lassen, unsererseits auf ein solches Verhältniß einzugehen. Der wahre Christ ist keines Menschen Feind, so viele Feinde er auch haben mag. Er wird wohl gehaßt, er selbst aber hasset niemanden.*) Aber wer sich selbst kennt, weiß auch gar wohl, wie leicht sich auch auf seiner Seite Feindseligkeit kaum bewußter Weise einschleicht. Deßhalb soll uns in diesem Verhältnisse das Mißtrauen gegen uns selbst ebenso wenig verlassen als das Zutrauen zum Gegner.**) Sodann muß dem gegenüber, der unser Feind ist, unsere Liebe es nicht bloß auf unsere Wiederversöhnung mit ihm rein als solche antragen, sondern überhaupt auf die Erweckung einer wahrhaft tugendhaften Gesinnung in ihm, und zwar dieß namentlich auch eben durch das aufrichtige Wohlwollen, das wir ihm beweisen,***) wie

*) Marheineke, S. 492.
**) Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 430.
***) Baumgarten-Crusius, S. 371.

denn auch nur mittelst der Erreichung dieses letzteren Zweckes der erstere wahrhaft und sicher erreicht werden kann. Das Geschäft der Feindesliebe ist ein äußerst schwieriges; deßhalb darf sie nicht ermüden, und hat mit großer Behutsamkeit zu verfahren. Sie darf die Hoffnung nie aufgeben. Auch unser erbittertster Feind kann noch einmal wieder unser Freund werden, sobald wir nur das Wohlwollen gegen ihn in uns wach erhalten. Dieser Gedanke muß unseren Muth immer wieder beleben.*) Um so mehr müssen wir aber auch sorgsam alle neuen Kollisionen mit dem Feinde vermeiden, und in keiner Weise ihn von Neuem reizen. Solche Kollisionen sind freilich nicht immer vollständig zu verhüten, eben deßhalb, weil wir es hier mit einem feindselig gegen uns aufgebrachten Nächsten zu thun haben; aber jedenfalls dürfen wir dem Feinde gegenüber nie der angreifende Theil sein, sondern immer nur vertheidigungsweise verfahren.**) Unsere Liebe zum Feinde soll nun allerdings auch zur kräftigen That werden; allein bei dieser ihrer Bethätigung und Erweisung ist große Behutsamkeit erforderlich und zarte Schonung des Gefühles des Gegners.***) Insbesondere mögen wir es uns bei ihr zum Gesetz machen, einmal so wenig wie möglich zu sprechen, aber desto mehr zu thun†) — und für's andere die Wohlthaten, die wir dem Feinde erzeigen, so viel als möglich mit dem Schleier der Anonymität zu verhüllen, um ihm auch das Gefühl der Beschämung zu ersparen††), und uns nicht den Schein zuzuziehen, als wollten wir selbstgefällig und hochmüthig ihm gegenüber die Rolle des Großmüthigen spielen. Uebrigens ist es bei dieser Pflicht sehr wichtig, daß wir immer scharf unterscheiden zwischen der wirklichen Feindschaft und der bloßen Gegnerschaft, und nie diese schon für jene nehmen. Der, welcher durch seine Ueberzeugungen, Grundsätze und Bestrebungen entschieden unser Gegner ist, braucht

---

*) Marheineke, S. 490.: „Der Gedanke, daß aus dem Feinde doch wieder ein Freund werden könne, ist die sittliche Maxime gegen die obige umgekehrte und unsittliche in der Freundschaft, daß aus dem Freunde doch leicht ein Feind werden könne."

**) Reinhard, III.

***) Reinhard, II. Daub, II.

†) Reinhard, I.

††) Marheineke,

deßhalb durchaus noch nicht unser Feind zu sein, z. B. der politische Gegner. Daher man auch das nicht „politische Feindschaft“ nennen sollte, was man mit diesem Namen zu bezeichnen pflegt Im Gegentheile, wie solche Gegnerschaften unvermeidlich sind, so kann auch mit ihnen das Verhältniß der aufrichtigsten Liebe gar wohl zusammen bestehen; ja grade in diesem gegenseitigen liebevollen Verhältnisse der ausgesprochenen Gegner unter einander feiert die Nächstenliebe einen ihrer schönsten Triumphe.*)

Anm. In Ansehung des Gebetes wider die Feinde steht es freilich fest, daß es ein innerer Widerspruch und ebenso irreligiös als widersittlich sein würde, aus feindseliger Gesinnung und in feindseliger Absicht wider die Feinde zu beten, also die Verhängung irgend eines Uebels, mithin auch der Strafe, und wenn es immerhin die gerechteste wäre, über sie von Gott zu erbitten. Wohl aber ist es völlig in der Ordnung, und nicht etwa bloß erlaubt, sondern positiv pflichtmäßig, sofern wir uns von unseren Feinden gewaltsam unterdrückt finden, Gott um seine Hülfe und Errettung von ihnen anzurufen, so wie auch boshaften Feinden gegenüber die Vertheidigung unserer Unschuld Gotte und der Entscheidung seines gerechten Gerichtes anheim zu geben und zu befehlen. (1 Petr 2, 23. Gal. 5, 12. 2 Tim. 4, 14. Vgl. Röm. 12, 19. 2 Thess. 1, 5—10.) Das Alte Testament, besonders der Psalter, hat in dieser Beziehung nicht immer die richtige Grenze eingehalten. Die Gebete mancher Psalme gegen die Feinde (wenn gleich immerhin gegen die Feinde Gottes) könnte der Christ sich nicht ohne inneres Widerstreben zueignen. Vgl. Reinhard, III., S. 265. f.

Zweiter Artikel.

Der pflichtmäßige Verkehr mit dem Nächsten im Besonderen.

§. 1056. Pflichtmäßig ist unser Verkehr mit dem Nächsten dann, wenn er zur Realisirung des Zweckes des sittlichen Verkehres überhaupt

*) Reinhard, III., S. 256. f.

in dem jedesmal möglichst großen Maße mitwirkt, d. h. wenn er auf die jedesmal möglichst wirksame Weise in die möglichst stetige Förderung der tugendhaften sittlichen Gemeinschaft zu ihrer Vollendung hin eingreift. Die Gemeinschaft mit dem Nächsten, deren Verwirklichung der Verkehr, um pflichtmäßig zu sein, in möglichst vollkommener Weise zu fördern hat, ist demnach in letzter Beziehung immer die Gemeinschaft mit der Gesammtheit der sittlichen Subjekte, und zwar in ihrer organischen Totalität, mit der sittlichen Gemeinschaft überhaupt, — also nicht die Gemeinschaft mit dem bestimmten Individuum, auf welches in dem speciellen Falle unser Handeln seine *unmittelbare* Relation hat, *lediglich als solchem*, sondern die Gemeinschaft mit ihm *als Gliede des Ganzen der sittlichen Gemeinschaft*.

§. 1057. In concreto gibt es einen sittlichen Verkehr nur unter der näheren Bestimmtheit entweder als Verkehr mit den Produkten des individuellen Erkennens, mit den Ahnungen und Anschauungen, d. i. als künstlerischer Verkehr (im *weitesten* Sinne des Wortes), — oder als Verkehr mit den Produkten des universellen Erkennens, mit dem Wissen (den Gedanken) und den Vorstellungen, d. i. als wissenschaftlicher Verkehr (gleichfalls im *weitesten* Sinne des Wortes), — oder als Verkehr mit den Produkten des individuellen Bildens, mit dem Eigenthume und der Glückseligkeit, d. i. als geselliger Verkehr, — oder endlich als Verkehr mit den Produkten des universellen Bildens, mit den Sachen und dem Eigenbesitze, d. i. als öffentlicher oder bürgerlicher Verkehr. Es fragt sich mithin bei jeder von diesen vier Gattungen des Verkehres insbesondere nach der Bedingung ihrer Pflichtmäßigkeit, d. h. nach derjenigen Verfahrungsweise des Individuums bei derselben, welche ihre Pflichtmäßigkeit in dem im vorigen Paragraphen angegebenen Sinne konstituirt. Diese Bedingung kann aber der Natur der Sache nach einzig und allein in dem Wirksamsein der besonderen Tugend gesucht werden, auf welcher in jeder der vier genannten Sphären die eigenthümliche Qualifikation des Individuums für die Gemeinschaft beruht. S. oben §. 648. Demgemäß ... künstlerische Verkehr ein pflichtmäßiger vermöge der Tug... ichtigkeit ... schaftliche vermöge der Tugend der A... der g... der Tugend der

Bescheidenheit und der öffentliche oder bürgerliche vermöge der Tugend der Gerechtigkeit, — und in dem künstlerischen Verkehre gebietet die Pflicht der Aufrichtigkeit, in dem wissenschaftlichen die der Wahrhaftigkeit, in dem geselligen die der Bescheidenheit, in dem öffentlichen oder bürgerlichen endlich die der Gerechtigkeit. In jeder dieser vier speciellen Pflichten sind ihrem Begriffe zufolge die obigen allgemeinen Grundformen der Nächstenpflicht, also die Pflichten der Achtung, der Liebe (im engeren Sinne des Wortes) und der Geduld ausdrücklich mitgesetzt.

I. Die Pflicht der Aufrichtigkeit.

§. 1058. In Betreff des künstlerischen Verkehres (nämlich im allerweitesten Sinne dieses Wortes) ist die Pflichtforderung: In Ansehung deiner Ahnungen und Anschauungen, also in Hinsicht deines individuell bestimmten Selbstbewußtseins, d. i. deiner Empfindung, resp. deines Gefühles, verkehre mit dem Nächsten so, wie es dem Zwecke, die tugendhafte Gemeinschaft zwischen dir und ihm, als Gliede des Ganzen der sittlichen Gemeinschaft, auf die möglichst wirksame Weise zu fördern, angemessen ist. Dieß heißt mit Einem Worte: Sei aufrichtig gegen deinen Nächsten. Nach dieser Seite hin ist demnach die allgemeine Nächstenpflicht die der Aufrichtigkeit. Sie bezieht sich also wesentlich auf den unverstellten Gebrauch des individuellen Darstellungsmittels, d. i. der Gebehrde, mit Einschluß des Tones. Was sie fordert, ist ihrem oben aufgestellten Begriffe gemäß die treue, aber durch die Rücksicht auf die Liebe zum Nächsten, und zwar auf diese, wie sie durch die Liebe zum Ganzen der sittlichen Gemeinschaft näher bestimmt ist, geleitete (im weitesten Sinne des Wortes künstlerische) Darstellung unserer Ahnungen und Anschauungen für Andere mittelst der Gebehrde. Die Pflicht der tugendhaften Aufrichtigkeit legt uns also keineswegs eine bloß treue, sondern eine in ihrer Treue zugleich unserem Gemeinschaftsverhältnisse zu dem bestimmten einzelnen Nächsten genau angemessene Darstellung unserer Ahnungen und Anschauungen auf. Sie verlangt folglich ausdrücklich vielfach, genau nach Maßgabe dieses unseres Verhältnisses, liebevolle Vorsicht in Ansehung der Eröffnung

der Bestimmtheit unseres Gefühles für Andere, nämlich theils besonnene Zurückhaltung in der Mittheilung unserer Ahnungen und Anschauungen, Verschweigung derselben, theils eine solche Beschränkung, oder richtiger Modifikation, der Treue unserer Darstellung derselben, vermöge welcher diese unserer Liebe zum Nächsten, mithin dem eigenen Interesse dieses letzteren, natürlich dem wahren, d. h. dem sittlichen, genau entspricht.

§. 1059. Die Pflicht der Aufrichtigkeit fordert, daß wir für den Nächsten einerseits unsere wirkliche und andererseits unsere ganze Gefühlsbestimmtheit zur Darstellung bringen, — aber beides ausdrücklich sofern und soweit es unserem Gemeinschaftsverhältnisse zu ihm (zu diesem bestimmten Individuum) angemessen ist, wodurch in dem Begriffe der Pflicht der Aufrichtigkeit selbst nach beiden Seiten hin eine bestimmte Grenze gesteckt ist. Sie befaßt einmal eine was unser Verhältniß zu ihm betrifft wahre und das andere Mal eine vollständige, rückhaltslose Darstellung unserer Gefühlsbestimmtheit für den Nächsten. Nach der ersteren Seite hin ist sie die Pflicht der Treuherzigkeit, nach der anderen Seite hin ist sie die Pflicht der Offenheit.

§. 1060. Die Pflicht der Treuherzigkeit legt uns auf, im Verkehre mit dem Nächsten die jedesmalige Bestimmtheit unseres Gefühles in unserem Verhältnisse zu ihm unentstellt so darzustellen, wie sie thatsächlich ist. Wir sollen also dem Nächsten den jedesmaligen Stand unseres Gefühles für ihn, wie er grade beschaffen ist, genau und richtig zu erkennen geben, ihm keine Veranlassung geben, denselben unrichtig anzuschlagen, es sei nun zu hoch oder zu niedrig. Auf der einen Seite sollen wir dem Nächsten nicht Illusionen machen mit angeblichen Empfindungen einer Liebe zu ihm, die uns in der That fremd sind, es sei nun aus einem ausgesprochen eigennützigen Interesse oder auch nur um seine Eigenliebe zu kitzeln, — auf der anderen Seite aber sollen wir auch die wirklichen Empfindungen unserer Liebe zu ihm nicht geflissentlich vor ihm verbergen und ihren natürlichen Aeußerungen einen künstlichen Zwang anthun aus Sprödigkeit, es sei nun die schüchterne oder die stolze. Immer jedoch bezieht sich die Treuherzigkeit lediglich auf die Bestimmtheit unseres

Gefühles nach der Seite unseres Verhältnisses zu diesem bestimmten anderen Individuum. Indem der Treuherzige sich dem Nächsten nie anders gibt als er wirklich in seinem Gefühle gegen ihn gestimmt ist, so kann dieser nun auch sich sicher auf ihn verlassen in seinem Verhältnisse zu ihm, wie es sich jedesmal stellt. So involvirt die Treuherzigkeit wesentlich auch die Treue und die Zuverlässigkeit, und die Pflicht der Aufrichtigkeit wesentlich auch die Pflicht der Treue und der Zuverlässigkeit, insbesondere die Pflicht der Treue in der Haltung des Wortes und des Versprechens.*) Die Haltung des Versprechens (die nach einer Seite hin auch in der Pflicht der Gerechtigkeit mitliegt als Forderung) ist unbedingte Pflicht, den einzigen Fall ausgenommen, wo der Versprechende etwas zu leisten zugesagt hat, was er, wie er einsieht, nicht versprechen durfte und nur pflichtwidrigerweise versprechen konnte, sei es nun, daß er schon bei der Ablegung des Versprechens selbst das Bewußtsein um die Pflichtwidrigkeit desselben hatte, oder daß ihm dieß Bewußtsein erst späterhin aufging. Denn im ausdrücklichen Widerspruch mit der Pflicht meine Pflicht thun zu wollen, wäre eine Ungereimtheit. Aber freilich müssen wir in einem solchen Falle auch willig alle diejenigen Folgen auf uns nehmen, welche der Bruch des Versprechens nach sich ziehen mag, namentlich alle die Demüthigungen, die damit verknüpft sind, und müssen dem, welchem wir das pflichtwidrige Versprechen gethan haben, unter reumüthigem Eingeständniß der Verschuldung, die wir uns dadurch zugezogen, demüthig Rechenschaft ablegen von den Motiven unseres Treubruches. Daß wir aber etwa hintennach, zu einer besseren Einsicht gelangt, das arglos gethane Versprechen als unserem Interesse zuwiderlaufend erkennen, das kann uns nicht dispensiren. In solchem Falle mögen wir wohl dem Anderen bittweise Vorstellungen machen, damit er uns die Erfüllung der ihm gegebenen Zusage erlasse; aber nur wenn er dieß mit gutem Willen thut, sind wir derselben entbunden.**) Die physische Unmöglichkeit dagegen,

*) Vgl. de Wette, III., S. 105.

**) Vgl. Fichte, Sittenlehre, S. 285. f. (B. IV.): „Aber ich kann über das, was ich versprochen habe, meine Meinung und meine Maßregeln ändern, dürfte man sagen. Wir antworten darauf: in Absicht dessen, worauf zu rechnen ich einen anderen veranlaßt habe, bin ich nicht mehr bloß von mir, son-

unser Wort zu halten, ist natürlich ein zureichender Dispensationsgrund. Um sich gegen die in der That sehr großen Mißstände zu sichern, von denen die Erfüllung geschehener Versprechungen, besonders lange zum voraus gethaner, häufig begleitet ist, ist der beste Rath der, daß man bei dem Geben von Versprechungen mit der höchsten Vorsicht zu Werke gehe, und vornehmlich in Ansehung solcher Dinge, über die man späterhin seine Meinung ändern zu können befürchten muß, und in Ansehung alles desjenigen, was mit von noch künftigen Erfolgen abhängt, überhaupt nicht leicht etwas verspreche.

§. 1061. Den Gegensatz gegen die Treuherzigkeit macht die Verstellung aus, die in ihrem Extrem der absichtsvolle Treubruch, d. i. die Verrätherei, ist. Zur Verstellung gehört bestimmt auch die heuchlerische Vorspiegelung liebevoller Empfindungen für Andere, die Schmeichelei und die Doppelzüngigkeit. Man darf aber nicht Verstellung nennen, was nur rein von außen angesehen ihr gleicht. Zunächst nicht die bloße Verbergung der thatsächlichen Bestimmtheit unseres Gefühles gegenüber von dem Anderen, sofern sie nur unserem Gemeinschaftsverhältnisse zu ihm genau angemessen ist. Freilich ist schwerlich in irgend einem Falle eine solche bloße Verbergung unserer Gefühlsaffektion möglich; denn diese läßt sich der Natur der Sache nach nur durch die Annahme des Scheines einer von ihr verschiedenen verheimlichen. Allein auch eine solche absichtliche Täuschung des Nächsten über die Beschaffenheit unseres Gefühles in unserem Verhältniß zu ihm ist in dem Falle nicht Verstellung zu nennen, wenn sie unserem Gemeinschaftsverhältnisse zu ihm wirklich angemessen, d. h. hier näher wenn sie durch die Rücksicht auf die Liebe zu ihm, und zwar durch diese Rücksicht allein, motivirt ist. (Das Weitere s. unten bei der Wahrhaftigkeit.) In diesem Falle ist jene Täuschung bestimmte Pflicht, z. B. daß ich meinen Schmerz wegen eines Anderen diesem verberge durch die künstliche Annahme einer gleichmüthigen oder wohl gar heiteren Gebehrde, daß ich meinen Unmuth im Tone meiner Stimme sich nicht

---

dern von dem Anderen mit abhängig: ich bin hierüber in seinen Diensten; ich kann mein Wort nicht zurücknehmen, ohne diejenigen seiner Handlungen, die er in Hoffnung auf [illegible] -sprechen gethan hat, zu vereiteln, sonach ohne seine Kausalität [illegible] welt zu [illegible] s. w.

ausdrücken lasse, oder auch daß ich den Schein des Zornes über ein Verhalten des Anderen, das ich zu bestrafen habe, annehme bei innerer Gemüthsruhe u. dergl. m. Man kann hierbei auch nicht etwa bei dem Satze stehen bleiben: es könne zwar die absichtliche Täuschung Anderer über unsere augenblickliche Gefühlsbestimmtheit in unserem Verhältniß zu ihnen pflichtmäßig sein, nie aber die absichtliche Täuschung derselben über unsere habituelle Gefühlsbestimmtheit in diesem Verhältniß; denn auch die letztere kann unter Umständen als Pflicht geboten sein, z. B. im Verkehr von geschlechtsverschiedenen Personen.

§. 1062. Die Pflicht der Offenheit fordert, daß wir im Verkehr mit dem Nächsten ihm die jedesmalige Bestimmtheit unseres Gefühles überhaupt, nicht bloß sofern sie unser Verhältniß zu ihm betrifft, ganz, vollständig und rückhaltslos darstellen, also nach allen ihren wesentlichen Seiten, ohne irgend eine derselben ihm geflissentlich zu verbergen. Sie fordert, daß wir uns dem Nächsten ganz in unserer jedesmaligen Stimmung geben, ihn ohne Aengstlichkeit in dieselbe und mithin auch in unsere ganze Gesinnung hineinschauen lassen. Der offene Mensch läßt das Innere seines Herzens unbefangen sich nach außen hin abspiegeln, aber freilich ohne eitlerweise irgend etwas zu thun, um Andere auf diese seine Selbstoffenbarung aufmerksam zu machen. Er verhehlt auch sein Gefühl von seinen Schwächen und Gebrechen, von seinen Fehlern und überhaupt von seinen Untugenden nicht. Er will nicht für besser gelten als er seinem eigenen Gefühle nach ist, ja er kann eine solche Ueberschätzung nicht ertragen; aber freilich, indem er das Gefühl seiner tiefen Sündigkeit und Schwachheit vor Niemandem verbirgt, macht er sich auch nicht etwa breit mit demselben, und bleibt fern davon, die Veröffentlichung seiner Fehler geflissentlich zu veranlassen und Jedermann zur Beichte zu sitzen. Er redet und handelt allenthalben grade so, wie es ihm jedesmal um's Herz ist, ohne sich dabei rechts und links umzusehen, ob man ihn beobachte oder nicht, und ohne zu lauschen, was man etwa zu dieser seiner Handlungsweise sage, — wozu er auch gar nicht einmal die Zeit hat; denn seine Zeit ist durch die Vollbringung seiner Pflicht besetzt. Wird über ihn geurtheilt, so steht er gern jedem Urtheil Rede, und verthei-

digt sich zwar, wenn ihm seiner Ueberzeugung nach Unrecht geschieht, beschönigt aber nichts, sobald er eines Unrechtes überführt wird. Damit hängt es zusammen, daß er wahrhaft konsequent ist; seine Thaten sind wie seine Worte; er geht seinen Weg sicher grade fort.*) So ist denn die Offenheit zugleich Gradheit und Biederkeit. Ebenso aber auch Freimüthigkeit.**) Nämlich auch da, wo es für ihn mit Gefahr und Nachtheil verbunden ist, wo er damit der Eigenliebe, der Eitelkeit und anderen schlechten Eigenschaften solcher zu nahe tritt, die es in ihrer Macht haben, ihm zu schaden, — auch da macht er kein Hehl daraus, wie es ihm um's Herz ist, und spricht es muthig und herzhaft aus, was sein Gefühl für Wahrheit und Recht, die ihm über alles gehen, ihm sagt. Aber er thut es freilich ohne Hochmuth, Trotz und Halsstarrigkeit, ohne Bitterkeit, Schonungslosigkeit und Grobheit. Und ebenso ohne Unduldsamkeit, d. h. ohne, indem er unumwunden gegen eine in seinen Augen verwerfliche Sache auftritt, bestimmt von dieser die Person zu unterscheiden, die in sie hinein verflochten ist. Ueberhaupt schließt pflichtmäßige Offenheit alle Grobheit schlechtweg aus, und hält auch als Gradheit und Freimüthigkeit die Grenze der Höflichkeit und des wohlgesitteten Anstandes streng ein. Dem Tugendhaften, und zumal dem Christen ist eine solche grade Offenheit durchaus natürlich.***) Sie ist ausnahmslos Jeder-

---

*) Fichte, Sittenl., S. 323. f. 325. (B. 4.)

**) Vgl. über diese besonders Marheineke, S. 453—459.

***) Hirscher, III., S. 280. f.: „Es ist sehr oft Pflicht, die Wahrheit zurückzuhalten. Dennoch ist die Zurückhaltung der natürlichen Gradheit und bieberen Liebe zuwider. Der Christ ist daher, so weit er sich selber folgen darf, offen. Freimuth charakterisirt ihn gegenüber der feigen, der eigennützigen der eigenliebigen und lauernden Rückhaltung. Er redet, wo es der Wahrheit zu zeugen am Orte ist, ob er auch unhöflich erscheine, ob er auch anstoße, unangenehm falle, sich selbst beschäme zc. Er redet rückhaltslos und frei, weil er überhaupt geraden Herzens ist, und die Rückhaltung als eine traurige Rücksicht auf die Schwachheit und Sünde der Menschen abwirft, wo es nur immer angehen will. Und er redet frei, weil er im Herrn den Muth zu reden hat, weil er (in seiner Liebe) den Drang zu reden hat, weil er die Wahrheit höher hält als den Vortheil, und die nicht fürchtet, die ihm leiblich schaden können. Und er redet frei, weil er in der Großartigkeit seines Herzens die Zuversicht hegt, ein gutes Wort finde auch seinen Ort. Ja auch von seinen Fehlern zu reden, nimmt er keinen Anstand: denn in seiner Gradheit erträgt er es nicht,

mann gegenüber Pflicht, nämlich genau nach Maßgabe unseres bestimmten Gemeinschaftsverhältnisses zu ihm, und es besteht mit ihr die diskreteste Verschwiegenheit gar wohl zusammen, welche wesentlich zu der in der Pflicht der Aufrichtigkeit selbst gebotenen umsichtigen Vorsicht der wahrhaft tugendhaften Liebe gehört, und in tausend Fällen dringend gefordert wird, besonders häufig namentlich durch die Rücksicht auf die Schwachheit oder auch die Böswilligkeit Anderer. Die Pflicht der Offenheit ist überhaupt nicht identisch mit der Pflicht der Offenherzigkeit. Diese ist vielmehr nur eine Species von jener, dem Genus. Da nämlich, wo zwischen uns und dem Nächsten ein bestimmtes Verhältniß persönlicher Vertraulichkeit stattfindet, wie vor allem unter Ehegatten, Blutsverwandten und Freunden, da muß unsere Offenheit, um pflichtmäßig zu sein, Offenherzigkeit sein, d. h. da dürfen wir nicht dabei stehen bleiben, daß wir den Anderen unsere Gefühlsbestimmtheit in ihrer Totalität im Allgemeinen (nach ihrem allgemeinen Charakter) rückhaltslos anschauen lassen, sondern sollen ihm auch vertrauensvoll ihr Detail eröffnen, das Einzelne, das wir auf dem Herzen haben. Und doch erleidet auch in den allerengsten persönlichen Verhältnissen unsere Offenherzigkeit immer noch ihre nothwendige Beschränkung, indem selbst hier theils die Rücksicht, die wir anderen Dritten schuldig sind, theils die wohlbegründete Besorgniß eines bedenklichen Mißverstandes auf Seiten desjenigen, dem die Eröffnung zu machen wäre, überhaupt die liebevolle Rücksicht auf den Nächsten uns vielfach Zurückhaltung in unserer Mittheilung über die jedesmalige Zuständlichkeit unseres Gefühles auferlegen.*) Eine Verschiedenheit des Grades der Offenheit bleibt übrigens auch bei gleichem Maße der Pflichtmäßigkeit des Verhaltens unter den verschiedenen Individuen zurück, weil in der Individualität der Einen schon von vornherein eine stärkere natürliche Prädisposition zur Offenheit angelegt ist als in der der Anderen, und folglich auch

---

daß Jemand höher von ihm halte als recht ist, und dann kann er, nachdem er von seinen Fehlern geredet, (in seiner Demuth) zur Erbauung des Nächsten auch von seinen tugendlichen Strebungen reden."

*) Vgl. Schleiermacher, Chr. Sitte, Beil., S. 70.

bei der tugendhaften Charakterentwickelung in den Einen die Offenheit stärker vorwiegt als in den Anderen. *)

§. 1063. Der Gegensatz der Offenheit ist die Verstecktheit, in ihrer bloß negativen Form die Verschlossenheit, in ihrer positiven Form die Heuchelei, insbesondere auch als Gleißnerei. **) Die Verstecktheit ist allemal ein böses Zeichen. ***)

II. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit. †)

§. 1064. In Betreff des wissenschaftlichen Verkehrs (nämlich im allerweitesten Sinne dieses Worts) ist die Pflichtordnung: In Ansehung deines Wissens, oder überhaupt deiner Gedanken, und deiner Vorstellungen, also in Hinsicht deines universell bestimmten Selbstbewußtseins, d. i. deines Sinnes, näher deines Verstandessinnes, verkehre mit dem Nächsten so, wie es dem Zweck, die tugendhafte Gemeinschaft zwischen dir und ihm, als Gliede des Ganzen der sittlichen Gemeinschaft ††), auf die möglichst wirksame Weise zu fördern, angemessen ist. Dieß heißt mit Einem Worte: Sei wahrhaftig gegen deinen Nächsten. Nach dieser Seite hin ist demnach die allgemeine Nächstenpflicht die der Wahrhaftigkeit. Sie bezieht sich also wesentlich auf den redlichen Gebrauch des universellen Darstellungsmittels, d. i. der Wortsprache und alles desjenigen, was dieser substituirt werden mag. Was sie fordert, ist, ihrem oben aufgestellten Begriff gemäß, die

---

*) Vgl. Flatt, S. 533.

**) Fichte, Sittenl., S. 324. (B. IV.): „Der Gleißner macht gewöhnlich Zurüstungen, deren es zur Erreichung seines Zweckes gar nicht bedarf, und die sonach nur die Absicht haben können, Aufsehen zu erregen: der offene Mann thut nichts mehr als grade zur Erreichung seines Zweckes gehört.“

***) Fichte, Sittenl., S. 324. (B. IV.): „Wer sich versteckt, der hat eine heimliche Furcht vor der Wahrheit, hat irgend ein tiefes Gebrechen, das er nicht entdecken lassen möchte; und er ist nicht füglich zu bessern, ehe er nicht jene Wahrheitsscheu ablegt.“

†) Vgl. überhaupt die mit ebensoviel Scharfsinn als Gewandtheit geschriebene Schrift: H. Krause, Ueber die Wahrhaftigkeit. Ein Beitrag zur Sittenlehre. Berlin 1844. Den Resultaten derselben können wir freilich durchaus nicht beistimmen.

††) Eph. 4, 25.: Διὸ [illegible] ψεῦδος, λ[illegible] [illegible]ειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, ὅ[illegible] [illegible]ήλων

treue, aber durch die Rücksicht auf die Liebe zum Nächsten, und zwar auf diese, wie sie durch die Liebe zum Ganzen der sittlichen Gemeinschaft näher bestimmt ist, geleitete (im weitesten Sinne des Worts wissenschaftliche) Darstellung unseres Wissens (unserer Gedanken) und unserer Vorstellungen für Andere mittelst der Wortsprache und der ihr gleichgeltenden Bezeichnungsmittel, wie Schrift und Pantomime. Die Pflicht der tugendhaften Wahrhaftigkeit legt uns also keineswegs eine bloß treue, sondern eine in ihrer Treue zugleich unserem Gemeinschaftsverhältnisse zu dem bestimmten einzelnen Nächsten genau angemessene Darstellung unserer Gedanken und Vorstellungen auf. Sie verlangt folglich ausdrücklich vielfach, genau nach Maßgabe dieses unseres Verhältnisses, liebevolle Vorsicht in Ansehung der Eröffnung unseres Wissens an Andere, nämlich theils besonnene Zurückhaltung in der Mittheilung unserer Gedanken und Vorstellungen, Verschweigung derselben, theils eine solche Restriction, oder richtiger Modification, der Treue unserer Darstellung derselben, vermöge welcher diese unserer Liebe zum Nächsten, mithin dem eigenen Interesse dieses letzteren, natürlich dem wahren, d. h. dem sittlichen, genau entspricht.

Anm. 1. Es ist vor allem darauf zu achten, daß die Pflicht der Wahrhaftigkeit innerhalb der bestimmten Grenzen ihres Begriffs festgehalten werde. Dieß wird in der Regel verabsäumt, indem man sie viel zu weit zu fassen, und ihr die Falschheit überhaupt entgegenzusetzen pflegt. *) Diese bildet aber gegen die Wahrhaftigkeit und die Aufrichtigkeit den Gegensatz. Infolge dieser Ungenauigkeit dehnt man dann auch den Begriff der Lüge zur Ungebühr aus, und identificirt ihn ohne weiteres mit dem der Falschheit, dem er doch, was den Umfang angeht, untergeordnet ist. Wahrhaftigkeit und Lüge beziehen sich beide nur auf den Gebrauch der Wortsprache und der anderen Kommunikationsmittel, die diesem ursprünglichen universellen Darstellungsmittel etwa substituirt werden können. Mit dem Gebrauch der Gebehrde, einschließlich den Ton, haben sie nichts zu thun. Auf ihn beziehen sich die Aufrichtigkeit und ihr positiver Gegensatz, die Verstellung (ein Ausdruck, der schon bestimmt auf den Gebrauch der Gebehrde hinweist).

---

*) Dieß macht auch einen Grundfehler der Krause'schen Untersuchung aus. S. §. 1—4.

Anm. 2. Die bloße Vorenthaltung der Wahrheit kann auch nicht mit dem entferntesten Schein als Lüge betrachtet werden. Ueberhaupt hat die Frage, ob und wie weit man verpflichtet sei, Anderen sein Wissen mitzutheilen, gar nichts mit der Frage wegen der Wahrhaftigkeit und der Lüge zu schaffen. *) Allen alles, was man weiß, zu sagen, wäre eine unverantwortliche Thorheit. Namentlich kann kein Verständiger die schonende Zurückhaltung bei der Aufklärung Anderer, die wesentlich zur Lehrweisheit gehört (§. 1029) als Lüge ansehen.

§. 1065. Was die Pflicht der Wahrhaftigkeit ausschließt, als die positive Aufhebung der Gemeinschaft des universell bestimmten Selbstbewußtseins unter den Menschen mittelst der specifischen Vermittelungsmittel derselben selbst **), — ist der Gegensatz gegen die in ihr begriffene Forderung, d. h. die Lüge, deren Begriff sich ebendamit ergibt. Sie ist der lieblose Mißbrauch der Sprache oder anderer universeller Darstellungsmittel zur absichtlichen Täuschung des Nächsten. Die wesentlichen, ihren Begriff constituirenden Merkmale derselben sind demnach folgende drei: 1) Es findet bei ihr ein Unwahrreden statt, d. h. eine der darzustellenden thatsächlichen Bestimmtheit des universellen Selbstbewußtseins widersprechende Darstellung mittelst des universellen Darstellungsmittels, wobei es ganz gleich gilt, ob jene darzustellende Bestimmtheit des universellen Selbstbewußtseins, d. h. die darzustellende universelle Erkenntniß, dem in dem universellen Selbstbewußtsein sich reflectirenden Objekt selbst entspricht, oder nicht, also ob ihr objective Wahrheit zukommt oder nicht. Das Lügen ist das Unwahr reden, nicht das Unwahrheit (Unwahres) reden, welches beides der gewöhnliche Sprachgebrauch auf eine vielfach verwirrende Weise vermengt. ***) Das Aussprechen des Irrthums ist keine

*) Krause, S. 9. ff. Baumgarten-Crusius, S. 332.

**) Marheineke S. 449.: „In Bezug auf Andere ist der Mangel an Wahrhaftigkeit die Zerstörung alles Vertrauens, der äußerste Mißbrauch der Sprache und eben damit Zerreißung des wesentlichen Bandes der Geselligkeit. Durch die herrschende Lüge ist jenes herrschende Mißtrauen entstanden, welches von Vielen als ein Rath der Klugheit im Umgange mit Andern empfohlen wird. Daß die Pflicht der Wahrhaftigkeit eines Jeden gegen sich selbst unbedingt sei, wird wohl zugegeben, aber ob sie auch gegen Andere ebenso absolut sei, wird bezweifelt."

***) S. darüber Krause, S. 8. f.

Lüge. *) Es kann Jemand Unwahres sagen ohne zu lügen, wenn er nämlich wirklich meint, daß es sich thatsächlich so verhalte, wie er angibt, während es sich in der Wirklichkeit anders verhält; und ebenso kann wiederum Einer Wahres sagen und doch lügen, wenn er nämlich, was er für unwahr hält, als wahr aussagt, obgleich es sich in der That damit ohne sein Wissen, ebenso verhält wie er es aussagt. Je nach dem Verhältniß seiner Darstellung zu seiner eigenen subjektiven Vorstellung von den Dingen, nicht zu der objektiven Beschaffenheit dieser, ist er ein Lügner oder nicht. Insofern allerdings kann das Unwahr reden nicht unbedingt als wesentliches Merkmal im Begriff des Lügens betrachtet werden, als man ja auch wohl durch Schweigen lügen kann. **) Denn theils kann ja bei der Lüge statt des Wortes ein anderes universelles Darstellungsmittel angewendet werden, theils kann entweder im Zusammenhang mit der vorangegangenen Rede oder vermöge irgend welcher specieller Umstände das Schweigen einen bestimmten Sinn erhalten. 2) Das Unwahr reden, wenn es wirklich ein Lügen sein soll, muß ein absichtliches sein, also ein wissentliches und willentliches. Wer infolge seiner Unbeholfenheit im Gebrauch der Sprache wider seine Absicht durch einen mangelhaften und unangemessenen Ausdruck seiner Gedanken bei Anderen ein Mißverständniß derselben natürlich veranlaßt, der ist noch kein Lügner. ***) Wo aber das Unwahrreden ein absichtliches ist, da kommt nun auch wieder, um es zur Lüge zu machen, nichts darauf an, ob es bei dem Nächsten den beabsichtigten Erfolg wirklich hat oder nicht. Auch wenn dieser durch dasselbe zufällig nicht getäuscht wird, etwa weil der Unwahrredende durch sein Ungeschick seine wahre Meinung selbst verrathen hat, oder aus irgend einem anderen Grunde die Belügung vereitelt wurde, bleibt die Handlung des Unwahrredenden nichts desto weniger eine Lüge. †) Die Absicht bei dem Unwahrreden kann nun der Natur der Sache nach nur die sein, den Nächsten zu täuschen, und diese bestimmte Abzweckung gehört daher ebenfalls

---

*) Vgl. Krause, S. 12. f.

**) Krause, S. 20.

***) Krause, S. 16. ff.

†) Krause, S. 18. ff.

wesentlich mit zum Begriff des Lügens. *) Ein Unwahrreden, dem die Absicht, den Nächsten zu täuschen, fremd ist, ist daher auch keine Lüge. Es bleibt also hier alles dasjenige Unwahrreden zur Seite liegen, bei dem der Hörende unzweideutig weiß, daß es nicht Wahrheit geben will, weil es erklärtermaßen ein bloßes Spiel mit dem Schein treibt. Dahin gehören die dramatische Darstellung des Schauspielers und überhaupt alle die künstlerischen Darstellungen, die ihrer Natur nach nicht an die Wahrheit des Factums gebunden sind. Dahin gehören ferner die Ironie, die Satyre und der Scherz, nur freilich immer unter der Voraussetzung, daß der Andere sie als solche zu verstehen im Stande ist. Die s. g. Scherzlüge ist durchaus keine wirkliche Lüge **) Sie ist eine bloße Erheiterung bezweckende, vorübergehende Verwickelung des Selbstbewußtseins des Anderen in Täuschungen, von denen er selbst weiß, daß sie Täuschungen sind, denen er sich aber freiwillig harmlos hingibt, weil er gewiß ist, daß sie sofort wieder werden aufgelöst werden. Weit entfernt davon, der Liebe zu nahe zu treten, ist sie vielmehr ein Zeichen des innigsten Vertrauens und eben nur unter Freunden zulässig, ungeachtet auch diese genau wissen müssen, wie weit einer mit dem andern gehen darf in dieser Beziehung. ***) Freilich aber wird zu ihrer Pflichtgemäßheit schlechterdings gefordert, daß sich es bestimmt erkennen lasse, daß es einen bloßen Scherz gelte, wie sich dies zwischen solchen, die mit einander auf dem Fuß des Scherzes stehen, ganz von selbst gibt, und daß, sobald der Scherz für Ernst genommen werden will, sofort eingelenkt werde. Denn es ist durchaus unstatthaft, muthwillig einen Anderen auch nur für einen Augenblick zu eigentlichem Irrthum zu induciren. Dann aber muß die Sache, welche der Scherz betrifft, wirklich in das Gebiet des Scherzes gehören, wie denn z. B. Jemanden durch neckerische Täuschungen abzuängsten nicht dahin gerechnet werden kann. †) Ueberhaupt wollen Scherzlügen mit ...

*) Krause, S. 38—41., läugnet dieß zwar, jedoch mit wenig überzeugenden Gründen, und ohne selbst rechte Zuversicht zu seiner Behauptung zu haben.

**) Marheineke, S. 433.

***) de Wette, III., S. 130.

†) Hirscher, III

gleich mehr Vorsicht und Zartheit behandelt sein, als es insgemein der Fall ist. *) Ebenso heißt auch die s. g. Höflichkeitslüge nur mißbräuchlich eine Lüge. Unser gesellschaftliches Leben ist allerdings voll von solchen Formen und Formeln, welche ihrem Ansehn und ihrem Wortlaut nach in den meisten Fällen der wirklichen Meinung derjenigen, die sich ihrer bedienen, wenig entsprechen; und ganz besonders gilt dieß von unseren Höflichkeitsformeln, so daß Göthe mit großem Schein sagen konnte, der Deutsche lüge, sobald er höflich sei. Hier scheint sich ein weites Gebiet der Lüge und ganz besonders der Verstellung aufzuthun; und in der That ist es auch schauerlich zu denken, wie unser gesellschaftliches Leben durch und durch von Unwahrheit durchzogen ist **), und so für uns von dem Beginn unserer Entwickelung an zu einer furchtbaren Schule der inneren Unwahrheit und der Sünde wird. ***) Allein wirkliche Lügen sind doch jene conventionellen Formen und Formeln nicht, da sie im allgemeinen Einverständniß ihren ganz bestimmten Kurs nach einem tief reducirten Werth haben. Derjenige lügt doch in der That nicht †), der sich solcher Ausdrücke bedient, von denen er mit Sicherheit voraussetzen kann, daß die Anderen ihnen keinen anderen Werth beilegen werden als denjenigen, welchen er selbst ihnen gibt. ††) Nur stellt sich freilich alles wieder anders, sobald wir durch den Gebrauch jener konventionellen geselligen Formen und Formeln nichts desto weniger bei dem Nächsten einen Mißverstand veranlassen. Dann haben wir uns derselben sofort zu

---

*) Ebendas., S. 289.

**) Hartenstein, S. 469.: „In dem gemeinen Leben der Menschen, vorzüglich in gesellschaftlich verwickelten Verhältnissen, entdeckt sich dem schärfer prüfenden Blick eine ungeheure Masse von Unwahrheit. — — Es wird unsäglich viel Komödie gespielt. — — Aber der widrige Gesammteindruck solcher Unwahrheit wird allerdings durch die stillschweigende Voraussetzung gemildert, der Kenner der Welt werde schon selbst wissen, was er von dergleichen Versicherungen zu halten habe. Wo die Lüge in die conventionellen Formen des gewöhnlichen Lebens eingedrungen ist, hebt sie sich selbst auf; niemand hält sich für einen Lügner, weil er jedem überläßt, wie viel er ihm glauben will." Vgl. auch Schleiermacher, Krit. d. bish. Sittenl., S, 207. (S. W. III., 1.)

***) Reinhard, III., S. 204.

†) Wie Krause, S. 17. f. anzunehmen scheint.

††) Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 655. Schwarz, II., S. 226.

enthalten, und die etwa schon angerichteten Mißverständnisse ungesäumt wieder zu entfernen. Besonders in dem Verkehr der beiden Geschlechter ist die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt hochnöthig.*) Ueberhaupt kommt es auf diesem Felde darauf an, die feine Grenzlinie zwischen der bloßen Höflichkeit und der Bezeugung der individuellen Hochachtung und Zuneigung streng einzuhalten, was gar nicht leicht ist. Abgesehen von dieser Art von Zweideutigkeit, die so der Sprache der konventionellen Höflichkeit immer noch anhaftet, ist dieselbe an sich durchaus nicht zu mißbilligen. Sie ist die Sprache der Humanität, welche in Jedem den Menschen liebevoll anerkennt und ansieht, und ihm den zunächst ganz abstrakten Ausdruck der allgemeinen Nächstenliebe entgegenbringt;**) und wenn sie auch zunächst bloße Form und äußere Gewöhnung ist, so kann sie doch zugleich eine Schule wirklicher, innerlich wahrer Liebe werden.***) Die konventionellen Höflichkeitsformeln können ja gar wohl volle Wahrheit für uns werden, wenn wir die Gesinnungen, welche sie ausdrücken, wirklich in uns erzeugen; und dazu sollen sie ein Reizmittel mehr für uns sein. In der That genau in demselben Verhältnisse, in welchem wir wirklich tugendhaft sind, werden sie auch in unserem Munde volle positive Wahrheit sein.†) Gewissermaßen mit unter diese Höflichkeitslügen

---

*) Reinhard, III., S. 203. f.

**) Wirth in den Theol. Jahrbb. von Zeller, 1845, H. 1., S. 112. f.: „Die conventionelle Sprache ist die Sprache der Humanität; in jeder Person, das individuelle Verhältniß zu ihr mag sein, welches es wolle, und jene möge auf einer Stufe der Sittlichkeit stehen, auf welcher sie wolle, muß doch der Mensch geachtet werden, und eben diese allgemeine Achtung drückt jene Sprache aus. — — Jeder Vernünftige wird in jenen Ausdrücken, sofern sie nur in dem Maße des konventionellen Benehmens bleiben, nichts finden als das Bezeigen der allgemeinen menschlichen Anerkennung, welche der Mensch anzusprechen hat, und ein solches humanes Benehmen ist doch sittlicher, als wenn man den persönlichen Gefühlen und individuellen Verhältnissen eine solche Uebermacht vergönnt, daß sie die allgemein menschliche Beziehung überall zurückdrängen.“ Vgl. ebendess. Spekul. Ethik, II., S. 534. f.

***) Kant, Anthropol., S. 150. f. (B. 10.) 152. Ammon, II., S. 216.

†) Hirscher, III., S. 289. Ein Beispiel davon war Fenelon. Von ihm schreibt die Histoire de la vie et des ouvrages de Fénélon, p. 161 sq.: „La politesse, qui n'est souvent qu'une vaine apparence pour se rendre l'idole

gehören auch gewisse unwahre Redeweisen, die im Grunde nur durch die freundliche Rücksicht der Höflichkeit motivirte Euphemismen sind. Sie wollen möglichst schonende Einkleidungen der Ablehnung von Zumuthungen, besonders von unbescheidenen, sein; und sofern sie nur auch wirklich von dem Andern so verstanden werden, läßt sich nichts gegen sie erinnern. Ein solcher Euphemismus ist das Sich verläugnen lassen, in den Fällen nämlich, wo es nur die billige Nothwehr gegen überlästige Zudringlichkeit und Rücksichtslosigkeit ist, und zugleich eine freundliche Form, um dem Besucher zu erkennen zu geben, daß die Ablehnung seines Besuches nicht ihm individuell gelte, sondern lediglich der ganzen Gattung von Besuchern überhaupt, zu welcher er gehört. Nur muß, wer sich eine solche milde Form der Zurückweisung der Zeitdiebe erlaubt, kein Hehl daraus machen, wie an seiner Thür die Redensart, er sei nicht zu Hause, einer gewissen Klasse von Besuchern gegenüber gemeint ist. 3) Das die Täuschung des Nächsten beabsichtigende absichtliche Unwahrreden ist an und für sich noch nicht schon ohne weiteres ein Lügen. Es kommt in dieser Hinsicht noch erst wesentlich auf den ihm zu Grunde liegenden Bestimmungsgrund an. Bei diesem Motive braucht nämlich nicht nothwendig Lieblosigkeit gegen den Nächsten mit im Spiele zu sein; nur in dem Falle aber, wo das absichtlich täuschende Unwahr reden *zugleich ein Akt der Lieblosigkeit gegen den Nächsten ist*, ist es, dem obigen Begriff der Wahrhaftigkeit zufolge, eine Verletzung dieser, d. h. ein Lügen. Allerdings ist es eine zu enge und willkürliche Begriffsbestimmung der Lüge, wenn man die Absicht, *dem Nächsten zu schaden*, für ein constitutives Merkmal derselben ausgibt. *) Ich kann ja gar wohl lügen, ohne daß ich damit dem Belogenen irgend etwas übles zufügen will, nämlich lediglich in meinem eigenen selbstsüchtigen Interesse,

---

des hommes, et les faire servir à nos intérêts, étoit en lui l'effet d'un oubli de soi, pour se donner tout aux autres, affin de les rendre bons; un sacrifice de sa volonté propre, pour prévenir, pour calmer, pour apprivoiser leurs passions; une espèce de culte, qu'il rendoit aux images de la Divinité. C'est ainsi, que je l'ai vû transformer les vertus les plus communes en vertus divines"

*) Darin hat *Krause*, S. 42—47., Recht.



um dadurch mir selbst irgend einen Nachtheil abzuwenden, z. B. Schande und Strafe, oder irgend einen Vortheil zuzuwenden, keineswegs eben auf Unkosten des Belogenen. Aber ohne eine Lieblosigkeit gegen den Nächsten, wenn auch nicht gerade den unmittelbar Belogenen, geht es doch auch hierbei nicht ab. Und auch gegen den letzteren setzt der Lügner jedenfalls die schuldige Achtung aus dem Auge, ohne daß ihn das bekümmerte. Hiervon aber abgesehen liegt der Lüge allemal, wo nicht ein positives Uebelwollen gegen den Nächsten zum Grunde, so wenigstens lieblose Gleichgültigkeit gegen die Gemeinschaft mit ihm. Der Lügner achtet die Gemeinschaft mit dem Nächsten so wenig, daß er, wo diese mit seinen selbstsüchtigen Interessen in Konflict geräth, keinen Anstand nimmt, sie gradezu zu negiren, indem er das gemeinsame Verständigungsmittel dazu mißbraucht, um ihn zu täuschen, und ihn so egoistisch als bloßes Mittel für seine partikulären Zwecke behandelt. Die Lügen dieser Art, bei denen es nicht auf einen dem Nächsten zuzufügenden Schaden abgesehen ist, sondern lediglich auf das egoistische Interesse des Lügenden selbst, sind es, die man unter dem Namen der *leichtsinnigen* Lügen zusammen zu fassen pflegt, die zum großen Theil Schwachheits- und Uebereilungslügen sind. Die Windbeutelei und die Aufschneiderei nehmen unter ihnen einen hervorragenden Platz ein; aber auch die leidige, wiewohl sehr beliebte Kunst, durch die Darstellung aus nichts etwas zu machen, — eine Kunst, die noch dazu niemanden ernstlich täuscht, — so wie die gutmüthige Schmeichelei gehören mit unter sie. Ihnen stehen dann als die höhere Potenz eben diejenigen Lügen gegenüber, welche ausdrücklich beabsichtigen, dem Nächsten Schaden zuzufügen, die sog. *boshaften* Lügen, zu denen sich dann meist auch noch die Verläumdung gesellt. Wird für einen bestimmten Zweck der Bosheit ein komplicirtes Gewebe in einander greifender boshafter Lügen angesponnen, so pflegt man dasselbe mit dem Namen *Ränke* zu bezeichnen. Die bloß leichtfertigen Lügen sehen zum Theil sehr unschuldig aus. Die Schule des Lügners fängt deßhalb von ihnen an. Aber je unverfänglicher sie scheinen, desto leichter führen sie uns in die Gewöhnung des Lügens ein, die uns allmälig, aber sicher auch bis zu den Bosheitslügen fortleitet. Darum sind sie in demselben Maße gefährlich wie anscheinend unbedeutend. Das eben ist der Fluch der

Lüge, wie der Sünde überhaupt, daß jede einzelne unaufhaltsam immer wieder neue nach sich zieht. Es gibt nun aber auch Fälle, in denen die absichtliche Täuschung des Nächsten durch Unwahrreden ganz und gar in keinem Causalzusammenhange mit der Lieblosigkeit steht; in ihnen allen fällt sie mithin auch gar nicht unter den Begriff der Lüge. Diese Fälle sind im Allgemeinen doppelter Art. Einmal gibt es Verhältnisse der Menschen zu einander, in denen die sittliche Gemeinschaft zwischen ihnen erklärtermaßen gar nicht besteht, — wenn gleich diese Suspension derselben natürlich immer nur als eine vorübergehende angesehen werden darf, — und zwar dieß auf pflichtmäßige Weise, wenigstens für einen der beiden Theile. Hier kann von Liebe nicht die Rede sein, und folglich auch nicht von Lieblosigkeit. Zwischen den so gestellten ist auch die Brücke des Verständigungsmittels der Sprache abgebrochen, und keiner von beiden kann vom anderen eine wirkliche Communication durch sie, also ein Wahrreden, fordern und erwarten. Diese Aufhebung der Gemeinschaft kann zugleich, und auch dieß pflichtmäßigerweise, wenigstens für die eine Partei, erklärte Gegnerschaft sein. Dann haben sie natürlich auch an der Sprache nur eine Waffe, die sie einer gegen den anderen führen. In beiden Situationen kann in Betreff der so einander gegenüberstehenden an eine Pflicht, gegen einander wahr zu reden, gar nicht gedacht werden, und also auch von einer Verletzung einer solchen Pflicht, von einer Lüge gar nicht die Rede sein. Wie sehr sie sich auch mit Hülfe der Sprache zu täuschen suchen mögen, sie lügen nicht, denn ihre ganze Stellung gegen einander ist wesentlich die, sich und die Gemeinschaft unter sich gegenseitig zu negiren. Dieses Verhältniß findet unzweideutig im Kriege statt und in der Nothwehr. Kriegslist ist deßhalb schlechterdings keine Lüge, so viel sie auch von Unwahrreden mit sich führen mag *); im Gegentheil soweit sie mitwirken kann, um die Beendigung des Kriegszustandes durch die Entscheidung des Kampfes zu beschleunigen, ist sie ausdrücklich als Pflicht geboten. In derselben Lage befinde ich mich dem Mörder, dem Räuber, dem Diebe gegenüber, der mich oder meinen Eigenbesitz anfällt. Sofern hier die Nothwehr eine Pflicht ist, darf ich nicht bloß

---

*) Reinhard, III., S. 204.

versuchen, den Angreifer mit Hülfe einer Täuschung durch die Rede von mir abzutreiben, sondern es ist mir dieß sogar, wenn es irgend ausführbar ist, geboten. Denn ich schone seines Lebens, indem ich die Waffe des Unwahrredens gegen ihn anwende. Für's Andere kommen aber auch Fälle vor, in denen sich die Absicht, den Nächsten durch Unwahrreden zu täuschen, positive aus der Liebe zu ihm motivirt, aus dem Interesse, ein Unheil von ihm abzuwenden, vor dem er allem menschlichen Anschein nach nur durch eine solche Täuschung bewahrt werden kann. Da hier nicht nur keine Lieblosigkeit mit ins Spiel kommt, sondern grade umgekehrt lediglich die Liebe zum Nächsten der Bestimmungsgrund zum Unwahrreden ist: so ist auch unter solchen Umständen dieses letztere schlechterdings kein Lügen. Die Täuschung des Nächsten ist hier so wenig pflichtwidrig, daß sie positiv als Pflicht geboten ist, und vielmehr ihre Unterlassung unzweideutig pflichtwidrig sein würde. Daß es Fälle dieser Art gibt, sollte nicht bestritten werden. *) Sie kommen uns im Leben vielfach vor, gegenüber von Kindern, Kranken, Geisteskranken, Trunkenen, leidenschaftlich Aufgeregten und sittlich Schwachen. Die Eltern oder die Erwachsenen überhaupt, welche der Frage des Kindes nach den geschlechtlichen Verhältnissen mit einer unwahren Antwort begegnen, — die Mutter, welche das kranke Kind, das die Arzenei zu nehmen sich weigert, durch eine unwahre Rede oder überhaupt irgend eine Täuschung zum Genuß derselben bewegt **), die Gattin, die dem gefährlich erkrankten Gatten eine Nachricht, die in seinem Zustande tödtlich auf ihn wirken könnte, mit Hülfe einer unwahren Rede, sofern es nicht anders ge-

---

*) Auch noch Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 329. 331., stellt dieß in Abrede. Er behauptet, es lasse sich kein Fall finden oder denken, wo die liebevolle Verschonung oder irgend eine pflichtmäßige Theilnahme sich nicht noch anders, uud zwar viel wahrer und edler als durch Lüge bethätigen könnte, „wo der liebevolle Lügner oder Fälscher nicht hätte ohne Fälschung noch liebevoller und weiser handeln können." „Die vollzogene Noth- und Dienstlüge" — setzt er hinzu — „ist stets in dem günstigen Falle noch ein Zeichen einer Weisheit, der es an Liebe und Vertrauen, oder einer Liebe, der es an Weisheit mangelt." Dem müssen wir durchaus widersprechen. Wir sehen vielmehr in einer Arria eine hohe Virtuosität der von der Weisheit erleuchteten Liebe.

**) Vgl. Hart[illegible] [illegible]. Re[illegible] S. 209.

schehen könnte (und dieß ist keine willkürliche Voraussetzung), verheimlicht *), — der Arzt, der dem Kranken, an dessen Rettung er selbst beinahe verzweifelt, auf sein Befragen über seinen Zustand eine beruhigende Antwort gibt, um nicht selbst die Unmöglichkeit des Gelingens der letzten Anstrengungen, die er zur Heilung desselben macht, herbeizuführen, — der Geistesgesunde, der durch unwahr täuschendes Eingehen auf die fixe Idee des Geisteskranken einen Versuch macht, diesen von ihr loszubringen, oder den Rasenden durch Unwahrreden zu bändigen und davon abzuhalten sucht, daß er nicht sich selbst oder Andere verderbe, — der Nüchterne, der einen Betrunkenen ebenfalls durch eine derartige Täuschung, statt der Anwendung einer augenscheinlich unwirksamen oder wenigstens in Ansehung ihres Erfolgs sehr zweifelhaften Gewalt, zur Ruhe und Ordnung bringt, — derjenige, der einen vor Jähzorn Wüthenden in seiner leidenschaftlichen, halb besinnungslosen Aufregung durch eine Täuschung mittelst unwahrer Rede von einem Verbrechen zurückhält, das er zu begehen im Begriff steht, **) — derjenige endlich, der einen Leichtsinnigen mit

---

*) Man denke nur an den bekannten Fall mit der Arria (bei Plinius, Ep. III., 6.), „welche zu gleicher Zeit ihren Gemahl" (Pätus) „und ihre beiden Söhne todtkrank daliegen hatte. Der Vater fragte sie öfter nach dem Befinden der Söhne, ihre Antwort war immer tröstend. Nun aber starb der eine Sohn, und während dem stand die Krankheit des Vaters in ihrer Krisis; die mindeste Erschütterung ließ auch seinen Tod besorgen. Die Mutter entschlägt sich ihres Jammers, wischt ihre Thränen ab, und tritt mit heiterer Miene an das Krankenbett ihres Mannes. Er fragt nach dem Sohne; „es geht besser," antwortet sie, eilt dann hinaus, da sich ihre Thränen nicht länger zurückhalten lassen; der Vater geneset von diesem Augenblicke an. Wie manche christliche Mutter hat Aehnliches mit jener Arria bewiesen, das man nicht sowohl Verstellung als Selbstverläugnung der Liebe nennen mag; und wessen sittliches Gefühl sagt da nicht zu, oder würde nicht eher vor dem tödtenden Worte einer starren Wahrhaftigkeit zurückschaudern!" (Schwarz, II., S. 217.)

**) Ueber das bekannte Beispiel zur Rechtfertigung der sog. Nothlüge in diesem Falle, s. gute Bemerkungen im entgegengesetzten Sinne bei Fichte, Sittenl., S. 288—299. (B. 4.), Flatt, S. 528. f., und Hirscher, III., S. 282. f. Vgl. aber auch die treffenden Gegenerinnerungen von Schwarz, II., S. 213. Sehr wahr sagt dieser letztere S. 212.: „Wer hat noch je den einen Lügner genannt, der einem Rasenden den Gegenstand seiner Wuth verheim-

einer leeren Drohung zur Besinnung zu bringen, und von seinen Fehlern und Vergehen zurückzuziehen sucht *): diese alle lügen sie, handeln sie pflichtwidrig oder pflichtmäßig? Möchte man doch hierüber vor allem diejenigen befragen, welche durch ein solches Unwahrreden zu ihrem eigenen Heil getäuscht wurden, — von ihnen, nachdem sie wieder aus dem sittlichen oder physischen Nothstande frei geworden sind, um dessen willen sie jene Behandlung erfuhren, hören, wie sie dieselbe beurtheilen. Gewiß sie werden sie dem aufrichtig danken, der sie ihnen zufügte, und selbst zum voraus für einen ähnlichen Fall die Wiederholung derselben sich erbitten. **) Im Gegentheil aber wird der Kranke, der nicht geschont wurde, durch ein solches Unwahrreden, diese sog. Wahrhaftigkeit seiner Umgebung schmerzlich als eine Lieblosigkeit empfinden, und der Jähzornige, der in dem Paroxysmus der ersten Aufregung den von ihm verfolgten Gegner niedergestoßen hat, wird hintennach, wenn seine Leidenschaft verraucht ist, den ehrlichen Mann, der es für seine Pflicht hielt, ihm bei dem Aufsuchen des unglücklichen Gegenstandes seiner Wuth mit keiner Täuschung in den Weg zu treten, als seinen Mitschuldigen anklagen und als einen lieblosen Pedanten verwünschen. Vergebens würde man einwenden, daß in einer solchen Behandlung des Nächsten doch allemal eine Herabwürdigung desselben liege, eine Verletzung der Achtung gegen ihn, indem der Unwahrredende den Getäuschten zum bloßen Mittel für seine Zwecke mache. So ist es nicht, und das fühlt Jeder, der in einen solchen Fall kommt, selbst am besten. Wohl behandle ich, indem ich den Nächsten durch ein solches Unwahrreden täusche, ihn als unselbstständig, als Mittel für einen Zweck; aber mein Zweck ist der der Liebe zu ihm. Ich nehme ihn als Mittel für meinen Zweck, nur sofern ich zuvor selbst seinen Zweck zu dem meinigen gemacht habe und mich selbst zum Mittel für seinen Zweck. Allerdings setzt ein solches Verfahren immer ein gewisses vormundschaftliches Verhältniß

---

licht? Wer kann so etwas als Lüge verdammen, ohne daß sich der sittliche Gemeinsinn empört, und ohne daß man sich selbst einer inneren Lüge schuldig macht?"

*) Reinhart [illegible]

**) [illegible] 'n, [illegible] f. [illegible] S. 212.

des Unwahrredenden zu dem, den er täuscht, voraus, und eine relative Unmündigkeit auf Seiten dieses letzteren, ein Unvermögen desselben, gewisse Wahrheiten anders als zu seinem wirklichen, d. h. sittlichen Schaden zu gebrauchen; und es kommt freilich in jedem einzelnen Falle Alles darauf an, daß diese Voraussetzung eine wohlbegründete sei. Daß sie dieß aber in tausend Fällen wirklich ist, kann gar nicht geläugnet werden. Wie oft müssen nicht auch die Erwachsenen noch als Unmündige behandelt werden!*) Im Allgemeinen aber bedürfen Kinder, Kranke, Leidenschaftlich ihrer selbst nicht mächtige, Geistesirre, Trunkene gewiß einer Bevormundung, und hat jeder Vernünftige ein natürliches Bevormundungsrecht über den, der seiner selbst nicht Meister ist.**) Eine Verletzung oder auch nur eine Beschränkung der Wahrhaftigkeit kann, nach dem oben aufgestellten Begriffe derselben, in einem solchen Unwahrreden aus Liebe zum Nächsten schlechterdings nicht gefunden werden. Nicht eine Verläugnung oder Aufopferung der Wahrheit findet dabei statt, sondern eine Selbstverläugnung aus Liebe.***) „Die Wahrheitsliebe ist zugleich Menschenliebe, und kann nie das Unglück Anderer oder ihnen wehe thun wollen."†) Die Wahrhaftigkeit ist ihrem Begriffe selbst zufolge eine Modifikation der Nächstenliebe, und hat also wesentlich an dieser ihre Wurzel und ihr Princip. Es liegt in ihrem Begriffe selbst, daß sie die durch die Liebe geleitete und aus dem Gesichtspunkte der Liebe, d. h. des sittlichen Interesses des Nächsten gehandhabte Mittheilung des Wissens (der Gedanken) und der Vorstellungen ist. „Im Verhältnisse des einen zum andern tritt jede Wahrheitsmittheilung nothwendig unter die Leitung der Nächstenliebe."††) Ist die absichtliche Täuschung des Nächsten wirkliches Mittel für einen Zweck der wirklichen, d. i. der tugendhaften Liebe zu ihm, so ist sie unmittelbar gerechtfertigt. Auch ist eine solche unwahre Rede, wie die hier gemeinte, nur äußerlich besehen eine unwahre, an sich selbst ist sie in der That eine durchaus wahre. Es findet in ihr schlechterdings kein Wider-

*) Marheineke, S. 450. f.
**) Ammon, III., 1, S. 138.
***) Marheineke, S. 452.
†) Marheineke, S. 450. f.
††) Marheineke, S. 452.

spruch statt zwischen dem Inneren und dem Aeußeren. Die äußere Rede ist genau als Mittel dem inneren Motiv zu ihr, dem durch die Liebe gesetzten Zwecke, angepaßt. Wohl aber würde es umgekehrt zur schreiendsten Unwahrheit führen, wenn wir, das Herz voll von Liebe des Nächsten, das äußere Wort, von dem wir voraussetzen müssen, daß es ihm Verderben bringen werde, bloß deßhalb, weil es dem Buchstaben nach wahr ist, gegen ihn aussprächen.*) Wenn es sich darum fragt, ob eine Handlung eine Lüge sei, so kann die Frage nur aus der Beurtheilung ihrer beiden Seiten, der inneren und der äußeren, zusammengenommen, entschieden werden. Es ist unstatthafte Willkür, ihre äußere Seite für sich allein ins Auge zu fassen, außer ihrem Zusammenhange mit der inneren (die äußere That, wie man zu sagen pflegt, für sich allein, außer dem Zusammenhange mit der Gesinnung), und darauf hin sie als Lüge zu brandmarken. Ebenso findet auch bei dem hier in Rede stehenden Verfahren gar kein Mißbrauch der Sprache statt. Sie ist das Mittel für die Darstellung der Bestimmtheit des Selbstbewußtseins unter dem universellen Charakter, aber für die Darstellung hiervon nicht rein um dieser selbst willen, sondern für sie als selbst wieder Mittel für einen Endzweck, nämlich für den Zweck der Förderung der tugendhaften Gemeinschaft der Menschen unter einander. Nicht in sich selbst hat die Sprachdarstellung ihren Zweck, sondern in dem Dienst, den sie der Realisirung der tugendhaften sittlichen Gemeinschaft leistet. Jeder Gebrauch derselben, der diese fördert, ist ein rechter Gebrauch, so wie jeder Gebrauch derselben im antisocialen (egoistischen) Interesse ein Mißbrauch derselben ist. In unserem Falle nun findet handgreiflicherweise keine relative Aufhebung der tugendhaften Gemeinschaft mittelst der Sprache statt, sondern eine positive Förderung derselben. Grade umgekehrt jenes Wahrreden, das ein pedantischer moralischer Rigoris-

---

*) Schwarz, II., S. 216.: „Wer durch seine Wortwahrheit gegen die Liebe handelt, die er in seinem Herzen trägt, redet unwahr, denn er widerspricht sich selbst in seinem Innersten.“ Ebendas. S. 227.: „Denke tiefer darüber nach, und du wirst lernen, wie jene Liebe, die durch Christum kommt, auch die rechte Wahrhaftigkeit lehrt. Sie ist die Liebe gegen den Nächsten, welche sich in keinem Worte verläugnet, und also auch nicht der Buchstabenwahrheit zu Gefallen etwas sagt, [illegible] Gemüthswahrheit [illegible]rsprechen würde, denn die eigentliche Lüge ist [illegible]rsein.“

mus fordert, wäre in der That ein antisocialer Gebrauch der Sprache. „Dazu, daß die Menschen einander Unrecht thun, ist die Sprache nicht gemacht.“*) „Das Wort der Wahrheit hat nicht die Bestimmung, als ein Gift, als ein Schwert zu wirken.“**) Wo die tugendhafte Liebe redet, da gebraucht sie die Sprache recht, welche Form sie auch wähle. Eben weil das hier fragliche Unwahrreden grade aus der socialen Tendenz hervorgeht, ist es auch ein nichtiges Vorgeben, daß die Annahme eines pflichtmäßigen Unwahrredens ein sich selbst widersprechender und aufhebender Satz sei, der nothwendig das Vertrauen der Menschen zu einander untergrabe und ihren Verkehr hemme.***) Wahrlich nichts kann das Vertrauen der Menschen in ihrer gegenseitigen Mittheilung wirksamer beleben als grade die Voraussetzung,

---

*) de Wette, III., S. 128.

**) Marheineke, S. 452.

***) Schon Kant behauptete dieß, am stärksten pochte aber Fichte darauf, S.-L., S. 287. f. (B. 4): „Die Vertheidigung der Nothlüge oder überhaupt der Lüge um irgend eines guten Zweckes willen ist das Widersinnigste, was je unter Menschen erhört worden ist. Du sagst mir, daß du dich überzeugt habest, die Nothlüge sei erlaubt. Wenn ich dir dieß glauben soll, so muß ich dir es auch zugleich nicht glauben: denn ich kann nicht wissen, ob du nicht, eben indem du dieß sagst, um irgend eines löblichen Zweckes willen, — wer mag alle deine Zwecke kennen? — von deiner Maxime gegen mich Gebrauch machst, und ob nicht deine Versicherung, daß du die Nothlüge für erlaubt haltest, selbst eine Nothlüge ist. Wer eine solche Maxime wirklich hätte, der könnte weder sagen wollen, daß er sie habe, noch sie zur Maxime Anderer machen wollen; er müßte sie sorgfältig in sich verschließen, und nur für sich selbst zu behalten wünschen. Mitgetheilt, vernichtet sie sich selbst. Von wem bekannt ist, daß er sie hat, dem kann vernünftigerweise kein Mensch mehr glauben; denn Keiner kann die geheimen Zwecke desselben wissen, und beurtheilen, ob er sich nicht etwa im Falle der erlaubten Lüge befinde; glaubt ihm aber Keiner, so wird Keiner durch ihn belogen. Nun ist es ohne Zweifel reiner Unsinn, Glauben für etwas zu fordern, das, wenn es geglaubt wird, sich selbst aufhebt.“ Dieses Raisonnement findet selbst bei dem Vertheidiger desselben Satzes, Krause, S. 102—109., nach vielen Seiten hin seine Zurechtweisung. Sehr bündig aber widerlegt es schon Reinhard, III., S. 201. f.: „Wer so urtheilt“, — bemerkt er dagegen, — „hat zwei Fälle zu unterscheiden. Entweder er gewinnt dabei, wenn nach obiger Maxime verfahren, und eine Unwahrheit gegen ihn geäußert wird; dann kann er sich nicht beklagen, er muß es dem, der ihn getäuscht hat, sogar Dank wissen, daß er besser für ihn gesorgt hat, als er selbst, — oder er gewinnt nicht dabei; so kann und darf der Andere seiner Maxime sich schlechterdings nicht bedienen, sondern hat die unnachläßliche Verbindlichkeit,

daß das Wort durchweg von der Liebe geführt wird und unter der alles bestimmenden Leitung der Liebe lautbar wird. Ein Mißbrauch der Sprache und eine wirkliche Entweihung derselben würde in Beziehung auf unseren Fall nur dann eintreten, wenn bei dem Unwahrreden im Interesse der Liebe das Maß des wirklich Nothwendigen überschritten würde. Wem die Sprache heilig ist, den wird auch die Liebe nie unwahr reden lassen außer da, wo ihr kein anderer Ausweg offen geblieben ist, und auch da nie in größerem Maße als unumgänglich nothwendig ist.*) Er wird insonderheit, auch so viel in seinem Vermögen steht, mit aller Behutsamkeit solchen Situationen und Verwickelungen vorzubeugen bemüht sein, in denen für ihn das Unwahrreden zur sittlichen Nothwendigkeit werden könnte. Und in allen diesen Beziehungen läßt sich in der That sehr viel thun, weit mehr als die Meisten voraussetzen. Die Fälle, in denen das Unwahrreden, weil schlechthin unumgänglich, pflichtmäßig ist, sind viel seltener als wir in der Praxis anzunehmen pflegen. Oft würde das bloße Schweigen, das einfache Zurückhalten mit der Wahrheit oder eine ausweichende Antwort völlig ausreichen. Aber wir fragen und versuchen vielleicht gar nicht einmal ob sich denn nicht dem Unwahrreden entgehen lasse, sondern ergreifen dieß frischweg als das kürzeste und leichteste Auskunftsmittel. Oft auch gerathen wir in jene Nothwendigkeit nur deßhalb, weil wir es versäumt haben, rechtzeitig die richtigen Vorkehrungen zu ihrer Abwehr zu treffen. Bei der Erziehung der Kinder namentlich wird dieselbe sich ungleich seltener, als man im Durchschnitt meint, einstellen, wenn sie von früh an zur Bescheidenheit, zur Beschränkung ihrer Neugier und zu dem Bewußtsein gewöhnt werden, daß es viele Dinge gibt, die zu verstehen sie noch

---

die Wahrheit freimüthig herauszusagen. Ueberhaupt erklärt es ja der, welcher die Pflicht der Aufrichtigkeit mit Einschränkungen denkt, gar nicht erlaubt, um jedes beliebigen guten Zweckes willen von der Wahrheit abzuweichen, vielmehr darf dieß nur dann geschehen, wenn Andere schlechterdings nichts dabei leiden, wenn sogar ihre Nothdurft es fordert, daß man die Wahrheit vor ihnen verberge. Die Maxime, die hiermit angenommen wird, ist also keine sich selbst aufhebende und widersprechende, sondern nur eine bedingte, nur unter gewissen, noch überdieß seltenen Umständen anwendbare, bei welcher die Sicherheit der gewöhnlichen Aeußerungen nicht im mindesten gefährdet wird."

*) Hirscher, III., S

nicht fähig sind. Uebersieht man diese ausdrückliche Restriktion nicht bei der Anerkennung eines pflichtmäßigen Unwahrredens, so kann man auch durch die fernerweiten Einwendungen gegen dieselbe nicht irre gemacht werden. Wenn hervorgehoben wird, welch ein gewagtes Spiel ein solches Unwahrreden aus Rücksichten der Nächstenliebe sei, indem die Folgen desselben sich schlechterdings nicht übersehen ließen, und man mithin Gefahr laufe, durch dasselbe ein weit größeres Unheil anzurichten im Vergleich mit demjenigen, welches man abwenden wollte*): so trifft dieß zunächst die im Ganzen sehr einfachen Fälle überhaupt gar nicht, die wir im Auge haben. Allein auch vorausgesetzt, die Folgen eines solchen Schrittes könnten sich bedenklicher gestalten, so bleibt der Fall immer der, daß man zwischen einem wirklich vorhandenen unzweideutigen und unbestreitbaren Uebel und einem bloß möglichen etwaigen zukünftigen zu wählen hat; welches aber unter diesen Umständen die einzig verständige und pflichtmäßige Wahl ist, sieht Jeder. Wie es denn z. B offenbar eine höchst pflichtwidrige Thorheit sein würde, wenn der Arzt bei dem Kranken, der ohne eine Täuschung nicht zu retten ist, sich zu einer solchen Täuschung nicht verstände, weil durch sie möglicherweise ein von ihm freilich noch gar nicht vorauszusehendes großes Unheil herbeigeführt werden möchte.**) Ebenso wenig Schein hat die Einrede, daß es nach dieser Art, die Pflicht der Wahrhaftigkeit zu beschränken, auch erlaubt sein würde, zu stehlen, die Ehe zu brechen, Unzucht zu treiben u. s. w., wenn man dadurch einem Anderen einen wesentlichen Nachtheil abwenden oder einen wesentlichen Vortheil zuwenden könnte. Denn abgesehen davon, daß bei dem von uns behaupteten pflichtmäßigen Unwahrreden von einer Beschränkung der Pflicht der Wahrhaftigkeit überhaupt gar nicht die Rede sein kann, so wenig als von einer Kollision dieser Pflicht mit anderen Pflichten: so können jene Handlungen des Stehlens, des Ehebrechens und des Hurens aus dem einfachen Grunde auch durch das ihnen etwa unterliegende Motiv der Nächstenliebe nie aufhören pflichtwidrig zu sein, weil sie ja ihrer Natur nach nicht ge-

*) Vgl. Kant, Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen, S. 471. (B. 5. d. W.)

**) Reinhard, III., S. 200. f.

schehen können, ohne daß durch sie dem Nächsten ein wirkliches Unrecht zugefügt wird, was bei jenem Unwahrreden gar nicht der Fall ist.*) So pflegt man denn in letzter Instanz an das Ehrgefühl zu appelliren. Man sagt uns, in dem Lügen liege jedenfalls für den Lügenden selbst etwas Erniedrigendes und Entwürdigendes, weßhalb denn auch die angeblich erlaubte Lüge nie ohne eine gewisse Erregung des Schaamgefühles vollzogen werden könne.**) Die Lüge werde in jedem Fall in der Schwäche der Seele geboren***); bei ihr sei immer und in jedem Falle Feigheit, nichts aber entehre uns vor uns selbst mehr als der Mangel an Muth†); dem „ehrlichen Manne" (auch dem ehrlichen Weibe nicht?) falle ein solches Auskunftsmittel gar nicht ein, bloß durch ihn würde der Begriff der Lüge gar nicht in das System der menschlichen Begriffe, noch die Untersuchung über die Moralität der Nothlüge in die Sittenlehre gekommen sein.††) Dieß alles hat seine volle Richtigkeit sofern es sich um die Lüge handelt; allein dieß eben müssen wir läugnen, daß das hier fragliche Unwahrreden ein Lügen sei. In dem Unwahrreden überhaupt kann aber etwas Erniedrigendes nur insofern liegen, als es ein Mißbrauch der Sprache ist, eine Anwendung derselben zu einem ihr fremden oder wohl gar dem ihrigen widersprechenden Zweck; ein solcher Mißbrauch findet jedoch hier, wie schon nachgewiesen wurde, durchaus nicht statt. Nur wer mit dem Bewußtsein, zu lügen, unwahr redet, erröthet unwillkürlich; gewiß nicht der, welcher im Bewußtsein, ein Werk reiner Nächstenliebe zu üben, den leidenden Bruder, um ihm zu helfen, durch eine unwahre Rede täuscht. Des liebevollen Menschen erster Gedanke wird in Fällen, wie sie uns hier vorschweben, eine solche Auskunft sein; und die Liebe ist auch die wahre Ehrlichkeit. Feig aber ist eine solche Liebe gewiß nicht; eine Arria ließe mit Freuden das eigene sinnliche Leben für den Gatten; aber diesen zu tödten durch die ohne eine Täuschung nicht zu umgehende Mittheilung einer Wahrheit, die ihm ein unfehlbar wirksames Gift sein würde, das vermag sie nicht.

*) Reinhard, III., S. 199.
**) Nitzsch, System der christl. Lehre, S. 329.
***) Baumgarten-Crusius, S. 329.
†) Fichte, Sittenl., S. 287. (B. 4.)
††) Fichte, ebendas., S. 288.

Hat sie sich damit entehrt? Es ist überhaupt gar nicht abzusehen, wie der, welcher aus unstreitbar vernünftigen und überhaupt tugendhaften Motiven unwahr redet, sich entehren sollte, da er ja augenscheinlich thöricht und unwürdig handeln würde, wenn er jenen Motiven keine Statt gäbe.*) Wenn man endlich wohl auch noch hört, das Unwahrreden aus Nächstenliebe sei selbst im besten Falle wenigstens eine Folge des Unglaubens, des Mangels an Vertrauen zu Gott, daß er auch auf einem anderen Wege als auf dem unserer Uebertretung seines Gebotes durch eine Lüge die benöthigte Hülfe und Rettung zu Theil werden lassen könne: so ist dieß eine einfache petitio principii. Wir müssen schlechterdings läugnen, daß hier eine wirkliche Lüge vorliegt; nicht eine Uebertretung eines göttlichen Gebotes, behaupten wir, findet hier statt, sondern die positive Erfüllung eines solchen. Wohl aber müssen wir es für ein verwegenes Gott versuchen halten, wenn man da, wo in einer liebevollen unschuldigen Täuschung des Nächsten ein Mittel zu seiner Rettung unmittelbar zur Hand ist, dieses verschmäht und die Erreichung des Zweckes der Liebe auf eine außer jeder menschlichen Berechnung liegende außerordentliche göttliche Hülfe stellt.**) Dagegen räumen wir unsererseits willig ein, daß das pflichtmäßige Unwahrreden im wirklichen Leben unvermeidlich vielfachem und sehr bedenklichem Mißbrauch ausgesetzt ist. Denn wenn das Unwahrreden sich durch die Liebe zum Nächsten motivirt, so wird es natürlich sehr verschiedentlich mit ihm bestellt sein, je nachdem die Nächstenliebe des Einzelnen beschaffen ist. Je nachdem diese eine mehr oder minder tugendhafte, je nachdem sie die richtige oder die falsche ist: wird auch jenes objektiv oder an sich betrachtet ein mehr oder minder pflichtmäßiges, ja sogar ein pflichtwidriges sein. Allein subjektiv betrachtet bleibt es nichts desto weniger ein pflichtmäßiges. Denn was Jedem die Nächstenliebe gebietet, dem soll er nach Kräften nachkommen; verstehen kann er freilich ihr Gebot nur nach Maßgabe der Art und Weise, wie

---

*) Reinhard, III., S. 196.

**) Um sich dieß anschaulich zu machen, braucht man nur die Art und Weise zu vergleichen, wie Krause, S. 121—127., den der Zulassung der sog. Nothlüge entgegengesetzten Grundsatz bis auf die Spitze treibt.

er sie selbst versteht. Und da ist nicht zu läugnen, daß wir sie in der Regel sehr unlauter verstehen. Wie denn namentlich von dieser Seite her die liebevolle Schonung des Nächsten in Ansehung der Mittheilung der Wahrheit an ihn nur zu oft eine sehr unheilige Weichlichkeit annimmt Besonders den Kranken gegenüber, denen nur zu oft auch dann noch Hoffnung zugesprochen wird, wenn der Tod augenscheinlich unabwendbar ist, und folglich die Eröffnung seiner Nähe die Heilung nicht mehr vereiteln kann, ohne Rücksicht darauf, wie wichtig es für sie sein muß, noch ihre Rechnung mit Gott in's Reine zu bringen und ihr Haus zu bestellen.*) Hier ist nun keine weitere Schutzwehr gegen den Mißbrauch gegeben außer in der Ueberzeugung, daß Jeder für die Beschaffenheit seiner Nächstenliebe und für die Art und Weise, wie er sie versteht, verantwortlich ist, und daß Jeder auch in dieser Beziehung sich unter der strengsten Zucht zu halten hat. In jedem einzelnen Falle, wo es sich darum fragt, ob die Pflicht der Nächstenliebe ein Unwahrreden fordert, steht demnach die Entscheidung letztlich bei der individuellen Instanz.**) Keiner kann für sie eine objectiv gültige Formel aufstellen, und Keiner darf deßhalb auch das Verhalten des Andern in dieser Hinsicht nach dem Maßstabe beurtheilen, den er an sein eigenes legen würde, und zwar mit vollem Recht. Die Verschiedenheit des Geschlechtes, des Lebensalters, des Berufes, der Individualität und im Zusammenhange damit des Grundsatzes muß in diesem Punkte eine durchgreifende Verschiedenheit des pflichtmäßigen Verhaltens nach sich ziehen; und in Verschiedenen mag im gleichen Falle die individuelle Instanz ganz verschieden lautende Entscheidungen abgeben, die nichts desto weniger alle gleich richtig sind. Die Verständigung über unseren Streitpunkt ist dadurch bedeutend erschwert worden, daß man den Gedanken des pflichtmäßigen Unwahrredens mit dem sehr schiefen und irre leitenden***) Ausdruck „Nothlüge" (oder, wie Schreiber lieber will, „Nothrede") bezeichnet hat, für den auch der andere „Pflichtlüge" eine nur sehr unzu-

---

*) Hirscher, I [illegible]

**) Schwarz, [illegible] In allem [illegible] nur das Ganz[illegible] des Charakters; im [illegible] sich übe[illegible] [illegible]fälle wenig [illegible]

[illegible]

reichende Verbesserung ist. Was hier in Frage steht ist überhaupt gar kein Lügen, gar keine Verletzung der Wahrhaftigkeit. Das Lügen ist allerdings unbedingt pflichtwidrig, und in keinem Falle zu gestatten; weßhalb denn der Terminus „Pflichtlüge" eine contradictio in adjecto enthält. Auch ist, was wir das pflichtmäßige Unwahrreden nennen, durchaus nicht die Nothlüge. Der Begriff dieser wird gar nicht etwa überflüssig durch den des pflichtmäßigen Unwahrredens, sondern besteht neben ihm nach wie vor fort, nämlich als der Begriff einer wirklichen Pflichtverletzung, weil einer Lüge. Grade nur dadurch können die Gegner mit Vortheil für ihre Sache kämpfen, daß sie sittlich ganz disparate Handlungsweisen durch die Benennung mit dem gleichen Namen in Einen Topf werfen. Die mit Recht so zu nennenden Nothlügen wird freilich kein ehrlicher Mann vertheidigen wollen; aber indem wir diese mit Entschiedenheit verwerfen, haben wir uns wohl vorzusehen, daß man uns unter diesen Namen nicht auch solche Handlungsweisen stecke, die in Wahrheit weder Nothlügen noch überhaupt Lügen sind. Es gibt ja allerdings genug Nothlügen, d. h. solche unwahre Reden, die wir uns durch die Noth, d. i. durch die Verlegenheit, in der wir uns befinden, abdringen lassen, durch den Umstand, daß wir nicht absehen, wie wir ohne Abweichung von der Wahrhaftigkeit einem uns bedrohenden Nachtheil entgehen oder in den Besitz eines von uns gewünschten Gutes gelangen sollen.*) Dieß sind wirkliche Nothlügen, die hier und da etwa als Schwachheits- und Uebereilungslügen, besonders, wo die natürliche Individualität schon eine vorwiegende Schwäche mit sich bringt**), entschuldigt werden mögen***), aber nie gerechtfertigt werden können. Mit ihnen soll es ja Keiner leicht nehmen; vielmehr hat Jeder Ursache, durch stete besonnene Ueberlegung aller seiner Schritte

*) Hartenstein, S. 470.: „In den Fällen, die man unter den unbestimmten Begriff der Nothlüge subsumirt, ist die Noth meistentheils keine sittliche, sondern eine aus allerhand anderen, oft nichts weniger als sittlichen Rücksichten entspringende." Vgl. Marheineke, S. 452. f.

**) Hirscher, III., S. 291.: „Dem schwächeren weiblichen Geschlecht liegt die Nothlüge um seiner Schwachheit willen näher als dem männlichen, und muß ihm auch geringer imputirt werden."

***) Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 329.

sich gegen die Versuchung zu ihnen so viel nur immer möglich zu präserviren. Denn wir alle sind von Natur äußerst versuchlich für sie. Um diese wirklichen Nothlügen von mißbräuchlich sogenannten pflichtmäßigen unwahren Reden sicher zu unterscheiden, gibt es ein sehr einfaches Kriterium. Es hängt hier nämlich alles davon ab, durch welches Interesse das Unwahrreden sich motivirt. Motivirt es sich aus dem Interesse der Liebe, aus der wohlwollenden Theilnahme des Unwahrredenden an dem Nächsten, also aus dem Interesse des Nächsten, ist es ein Unwahr reden um der *fremden* Noth willen: nun wohl dann ist es, als ein durch die Liebe autorisirtes, ein pflichtmäßiges; motivirt es sich dagegen aus dem eigenen Interesse des Unwahrredenden, und wenn dieß noch so scheinbar und immerhin noch so sehr ein geistiges wäre, ist es ein Unwahrreden um der *eigenen* Noth willen, dann ist es eine bloße Nothlüge und unbedingt pflichtwidrig.*) Im *eigenen* Interesse darf Keiner, den einzigen Fall des Krieges und der Nothwehr ausgenommen (s. oben), unwahr reden. Wer sollte ihn auch dazu autorisiren? Die Liebe kann es nicht; es müßte denn die sog. Selbstliebe sein, die aber in sich selbst ein bloßes Hirngespinnst ist. Woraus dann auch von selbst erhellt, wie, was wir das pflichtmäßige Unwahrreden nennen, keineswegs etwa das Unwahrreden *überhaupt zu einem guten Zwecke* ist (zum Wohl der Welt im Allgemeinen und dann im Besonderen auch zum eigenen Wohl des Unwahrredenden), sondern *lediglich* das Unwahrreden *zu dem speciellen guten Zwecke*, das Wohl *desjenigen selbst, der durch das Unwahrreden getäuscht wird*, zu sichern. Daß alle sog. *Vorbehalte* bei

---

*) Treffend *Marheineke*, S. 451. f.: „Das unbedingte Verwerfen und Zulassen der Nothlüge hat seine Vertheidiger gefunden; doch ist ein Princip zur Entscheidung des Streites noch nicht aufgestellt. Es kommt aber vorzüglich darauf an, zu unterscheiden, ob die Noth nur die eigene und das Handeln darin ein solches aus Eigennutz, oder ob die Noth die fremde und das Handeln in Beziehung darauf ein solches aus dem Motiv der Liebe sei. Das erstere ist die eigentliche Nothlüge, die verbotene und verwerfliche; das andere ist keine Nothlüge, somit nicht nur erlaubt, sondern positive Pflicht. Denn darauf hauptsächlich muß der Beweis gerichtet sein, daß das, was man in solchem Nothfall zulässige, erlaubte Lüge nennt, keine wirkliche Lüge sei. Die Lüge ist unter allen Umständen des Ernstes und der Noth verboten, mithin Sünde.

Aussagen der Wahrhaftigkeit unbedingt zuwider laufen, bedarf kaum der besonderen Erinnerung. Als recht „methodischer Betrug" gehören sie grade zu den allerabgefeimtesten Lügen.*)

Anm. 1. Der Rigorismus der Moralisten hat in keiner Lehre so handgreifliche Erfahrungen von der Unmöglichkeit, seine Prätensionen durchzusetzen, gemacht wie in der von der leider sogenannten Nothlüge. Den thatsächlichen Stand der Dinge in dieser Beziehung gibt Rousseau treffend an in seinen Reveries d'un promeneur solitaire (Ouvres Tom. XX. der Zweibrücker Ausg.), in der 4ten Promenade. Er sagt hier pag. 183 von der Frage, ob man pflichtmäßigerweise Andere täuschen kann: Cette question est très décidée, je le sais bien: négativement dans les livres, ou la plus austère morale ne coute rien à l'auteur; affirmativement dans la société, ou la morale des livres passe pour un bavardage impossible à pratiquer. Vorher schon, p. 153, hatte er sehr wahr gesagt, wer hier alles mit dem Grundsatz entscheiden wolle: soyons toujours vrai, au risque de tout, ce qui en peut arriver, löse den Knoten nicht, sondern zerhaue ihn. Mußten doch selbst die sonst so strengen Stoiker in diesem Stücke nachgeben. Sie rechnen es sogar mit unter die Tugenden ihres Weisen, daß er zu rechter Zeit die Unwahrheit zu reden wisse. Vgl. Reinhard, III., S. 196. In der neuesten Zeit ging die unbedingte Läugnung der sittlichen Zulässigkeit irgend einer unwahren Aeußerung vorzugsweise von Kant aus. S. Tugendlehre, S. 259—263. (B. 5. d. S. W.) und die Abhandlung „Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen", Werke B. 5, S. 467—475. Fichte überbot ihn wo möglich noch. S. Sittenlehre, S. 282—290. (B. 4. d. S. W.) Er stellt unbedingt das Gebot auf, „den Andern absolut nicht zum Irrthum zu verleiten, ihn nicht zu belügen noch zu betrügen; weder gradezu, indem ich kategorisch behaupte, was ich selbst nicht für wahr halte, noch durch Umschweife, indem ich ihm zweideutigen Bericht abstatte, durch den er meiner Absicht nach getäuscht werden soll. Das letztere ist eine Lüge so gut wie das erstere; denn es kommt gar nicht auf die Worte an, sondern auf die Absicht, die ich dabei habe." (S. 283.) Den Grund sieht Fichte hierin: „Bringe ich dem Anderen eine unrichtige Erkenntniß bei, nach deren Maßgabe er handelt, so ist das, was erfolgt, nicht durch ihn selbst gewählt,

*) Vgl. Baumgarten-Crusius, S. 331.

sondern er ist zum Mittel für meinen Zweck gemacht, und dieß ist gegen die pflichtmäßige Gesinnung." (S. 283.) Er setzt hinzu: „Selbst dann, wenn ich wirklich auf eine legale Handlung gerechnet, und sie vermittelst des Anderen erreicht hätte, habe ich ganz pflichtwidrig gehandelt. Der Andere soll das, was recht ist, nicht thun aus Irrthum, sondern er soll es thun aus Liebe zum Guten. Ich darf gar nicht bloße Legalität beabzwecken, sondern Moralität ist mein Endzweck: und ich kann nicht auf die erstere allein ausgehen, ohne auf die letztere Verzicht zu thun, was pflichtwidrig ist. (S. 284. „Dieselben Gründe finden gegen denjenigen statt, welcher etwa die Lüge damit entschuldigen wollte, daß er durch sie ein Vergehen habe verhindern wollen. Er soll das Vergehen hassen und verhindern, um der Unmoralität willen, keineswegs um der Handlung, als solcher, willen. Er kann dem, der die Wahrheit mit bösem Vorsatze fragt, sie sagen: aber er soll ihm, wenn er seinen Vorsatz kennt, Vorstellungen thun, und ihn von der Sträflichkeit seines Vorhabens zu überzeugen suchen. Daß diese Vorstellungen nichts helfen werden, wie könnte er dieß je voraussetzen? Helfen sie aber auch wirklich nichts, so bleibt ihm noch immer der Widerstand durch physische Mittel übrig. Es wird sonach hier auf immer der Vorwand, daß man in einer guten Absicht lüge, abgeschnitten: das, was aus der Lüge erfolgt, ist nie gut." (S. 284. f.) Aber von dieser Strenge haben die späteren Ethiker doch wider Willen wieder einlenken müssen, um nicht mit dem gesunden Sinne in zu offenen Konflikt zu gerathen. Sie suchen allerdings meist ihren Rückzug zu maskiren. So insbesondere Baumgarten-Crusius und Schleiermacher. Der erstere gesteht ein, daß es bei der Verworrenheit, in welcher das Leben der Menschen sich thatsächlich befindet, sittlich weiser und rathsamer sei, sich in Ansehung der Nothlüge einigermaßen, nur immer in bestimmt reformatorischer Tendenz, zu akkommodiren, als die unmittelbar nicht durchzusetzende Strenge in ungemilderter Schroffheit geltend machen zu wollen. (S. 333.) Auf bemerkenswerth schwankende Weise erklärt sich Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 706: „Es ist z. B. die Frage aufgeworfen worden, ob es nicht in gewissen Fällen erlaubt sei, eine Unwahrheit zu sagen. Wir verneinen sie, und jeder wird sie mit uns verneinen, sofern es darauf ankommt, von vornherein ein sittliches Leben zu konstruiren. Jeder soll alle seine Verhältnisse so ordnen, daß ihm die Möglichkeit, eine Unwahrheit zu sagen, gar nicht entstehen kann, so also, daß niemand wagen wird, ihm eine ungehörige Frage vorzu-

legen, oder wagt man es doch, daß sie auch ohne Nothlüge zu beseitigen ist. Aber wenn nun einmal eine solche reine Konstruktion aller Lebensgebiete versäumt ist, wenn man einmal mit solchen lebt, die die verschiedenen Lebensgebiete mit einander vermischen, und darum auch in solchen Beziehungen fragen, in welchen sie wissen sollten, daß ihnen nichts gesagt werden darf, und wenn man einmal eine solche Stellung zu ihnen eingenommen hat, daß eine einfache Abweisung der Frage grade die Antwort wäre, die man nicht geben darf: wie dann? Dann ist es schwerlich immer möglich, der Unwahrheit ganz zu entgehen, und die Erniedrigung, die in jeder Lüge liegt, widerfährt dann nicht dem Antwortenden, sondern dem unsittlich Fragenden. Demohnerachtet kann die Sittenlehre sich nicht anders konstruiren, als es in unserer Darstellung derselben hervorgetreten ist, und diese Darstellung muß durchaus als ausreichend erscheinen. Denn einerseits bleibt ausgemacht, daß nichts den Kollisionen vorbeugen kann als die Weisheit, die das höchste Produkt der Besonnenheit ist, und die jeden von Anfang an die rechte Stellung nehmen läßt; es bleibt also dabei, daß vor allem diese Weisheit angestrebt werden muß, obgleich sie ein unendliches ist. Andererseits aber ist deutlich, daß auch in jedem einzelnen Momente, auch in jeder gegebenen Kollision keine andere Regel gelten kann, als eben diese, aus der vollkommenen Besonnenheit herauszuhandeln, die immer die Totalität aller Verhältnisse im Auge hat und behält. Diese Besonnenheit ist aber nicht, wo nicht der Geist Gottes ist, der christliche Geist, der immer ein Geist der Wahrheit ist und der Liebe, und der allein im Stande ist, auch in den Fällen, wo der Einzelne durch die Verworrenheit der Gesammtheit leidet, — und jeder wird dadurch leiden, jeder wird noch in schwierige Gewissenszustände kommen, so lange nicht der sittliche Zustand überhaupt zu seiner Vollendung gelangt ist, — die allein der Wahrheit, der Sittlichkeit angemessene Entscheidung treffen zu lassen. Darum gilt immer nur das Eine, diesem Geiste in absoluter Einfalt, die die höchste Sittlichkeit ist, zu folgen, und wo man anfängt, sich künstlich durchzuhelfen, da fühle man, daß man nicht mehr vom rechten Geiste geleitet wird. Der Theorie aber kann nur obliegen, diesen Geist und in ihm die vollständige Besinnung über den Zusammenhang aller Lebensverhältnisse zur Anschauung zu bringen."*) In ähnlicher Weise äußert sich

*) Vgl. hierzu die widerlegenden, zum Theil sehr wahren Bemerkungen von Krause, S. 51—55.

auch Hartenstein, S. 468. f.: „Dennoch kann nie von einer eigentlichen Pflicht, die Wahrheit zu verletzen, gesprochen werden, wie die Bezeichnung edle Lüge anzudeuten scheint; sondern alle die Fälle, die man hier gewöhnlich anführt, gründen die Tadellosigkeit der Lüge auf eine solche Beschaffenheit des gegenüberstehenden Willens, bei welcher ein vollkommen reines sittliches Verhältniß nicht möglich ist; und die Veranlassungen, bei welchen der bessere Mensch sich eine Unwahrheit gestatten zu dürfen glauben kann, sind immer in einer sittlichen Mangelhaftigkeit der Bedingungen gegründet, unter welchen er zu handeln genöthigt ist. — — Das Urtheil, daß es in jedem Falle besser gewesen wäre, wenn die lautere Wahrheit unverkümmert und unverfälscht hätte mitgetheilt werden können," (wir können in dieses Urtheil nicht einstimmen), „enthält eigentlich schon das Eingeständniß, daß es für die Verwerflichkeit der Lüge eine große Menge von Abstufungen, aber schlechterdings keinen absoluten Rechtfertigungsgrund derselben gibt." Auch Hirscher, so unbedingt er sich auch gegen jede Nothlüge erklärt (III., S. 274—293, s. namentlich S. 290. ff.), kann doch zuletzt nicht umhin, hinzuzusetzen: „Der Unterschied zwischen der böslichen Lüge und der vom Wohlwollen eingegebenen Irreleitung ist übrigens ein durchaus wesentlicher." (S. 293.) Sehr milde und entschuldigend beurtheilt die s. g. Nothlüge Harleß, S. 184. f. Nichts ist natürlicher, als daß so lange immer nur von einer Nothlüge, überhaupt von Ausnahmen, welche die Pflicht der Wahrhaftigkeit erleiden soll, die Rede ist, jeder sittlich ernst Gesinnte sich für den absoluten Rigorismus in diesem Punkte erklärt. Aber ebenso klar liegt es auch vor, daß die unbedingte Verwerfung jedes Unwahrredens mit dem einfachen, unbefangenen sittlichen Gefühle und Sinne in Konflikt geräth, und unvermeidlich zu einer Sophistik führt, die sittlich in weit höherem Grade verwirrend wirkt als die Gestattung der unwahren Rede unter der Kategorie der Nothlüge, und zu einer moralischen Werkheiligkeit.*) Schweigen und ausweichende Entgegnungen, oder wenn diese, wie es häufig der Fall ist, eine genugsam bestimmte Antwort sind, mehrdeutige Erwiederungen machen die Haupt-

*) de Wette, III., S. 126. f.: „Der Rigorismus mancher Sittenlehrer, welche die unbedingte Forderung machen, die Wahrheit überall und zu jeder Zeit zu sagen, widerstrebt dem gesunden Gefühle, und macht ängstliche Gewissen; was aber der [illegible] Nachtheil ist, das sittliche Urtheil wird dadurch verwirrt, und auf [illegible]t, nicht [illegible]sinnung gewiesen."

taktik dieser Rigoristen aus. Grade gegen diese kindisch pedantische Wortklauberei*), die oft genug in eigentlich jesuitische Täuscherei und Heuchelei hinüberspielt, empört sich der sittliche Sinn des ehrlichen Mannes am entschiedensten. Der Hauptfehler, aus dem diese Verlegenheiten nach zwei entgegengesetzten Seiten hin entsprangen, lag darin, daß man bei der Bestimmung der Pflicht der Wahrhaftigkeit von der Worterklärung ausging, und aus der etymologischen Analyse des Wortes Wahrhaftigkeit den Begriff dieser ableiten wollte**), statt umgekehrt zuerst diesen aus seinen vorhandenen Elementen, d. h. aus der Natur des Verhältnisses, welches an diesem besonderen Ort der Pflicht gemäß bestimmt werden soll, zu konstruiren und dann ihm gemäß die Bedeutung des Wortes Wahrhaftigkeit festzustellen.

Anm. 2. Unter den Fällen, welche unter dem Begriffe der Nothlüge zusammengefaßt zu werden pflegen, ist einer der schwierigsten der, wo es darauf ankommt, nicht nur fremde Geheimnisse zu bewahren, sondern nicht einmal das Vorhandensein eines fremden Geheimnisses indiskreten Fragern gegenüber zu verrathen.***) Die Auskunftsmittel, die man hier vorschlägt (s. z. B. bei Hirscher, III., S. 283. f.), sind theils in vielen Fällen unzureichend, theils laufen sie auf eine verschmitzte Sophistik hinaus, gegen die sich unser Gefühl am aller entschiedensten sträubt. Müßte es eins von beiden sein, so würden wir uns viel lieber auf die Seite de Wette's stellen, der (III., S. 130.) kurzweg sagt: „Es gibt eine Art von lästiger Neugierde, vor der man sich oft nicht anders sichern kann, als daß man sie mit Unwahrheit abspeiset." Sehr disputabel ist es, ob es unter Umständen pflichtmäßig sein könnte, daß ein Feldherr durch eine ausgesprengte falsche Nachricht seinem Heere Muth einzuflößen suche, und daß ein Inquirent einem hartnäckig läugnenden, aber dringend verdächtigen Inquisiten durch eine täuschende Rede ein Geständniß abzulocken versuche. Reinhard (III. S. 205.) bejaht beides, und die Kriminalrichter behaupten wohl ziemlich allgemein die Unentbehrlichkeit des letzteren Verfahrens.

Anm. 3. Daß die heil. Schrift A. und N. Tts. die Lüge unbedingt verurtheilt, kann nicht bezweifelt werden.†) S. 3 Mos, 19.,

---

*) Schwarz, II., S. 215.

**) So verfährt auch Krause noch. S. §. 1—3.

***) Vgl. Herbart, Allgem. prakt. Philosophie, S. 157.

†) Vgl. Krause S. 131—145.

11. 12. Ps. 5, 7. Ps. 40, 5. Ps. 41, 7. Ps. 52, 4. Ps. 55, 12. Spr. 6, 12. 16. 19. C. 10, 31. C. 12, 22. C. 13, 5. Weish. 1, 11. Sir. 7, 14. C. 20, 26—28. Matth. 15, 19. Marc. 7, 21. 22. Joh. 8, 44. Röm. 3, 7. Eph. 4, 25. Col. 3, 9. 1 Petr. 2, 22. 1 Joh. 1, 6. C. 2, 21. Off. 15, 5. Das N. T. insbesondere legt ein ganz besonders nachdrückliches Gewicht auf den pflichtmäßigen Gebrauch der Sprache: Matth. 12, 36. 37. Jac. 3, 1 ff., und erklärt für den vollkommenen Mann den, der in der Rede nicht fehlt: Jac. 3, 2. vgl. Offb. 14, 5. Nichts desto weniger berichtet die Schrift auch von Frommen, daß sie unwahr geredet, z. B. von Sarah (1 Mos. 18, 15), Abraham (1 Mos. 20, 2, vgl. V. 11.), Joseph (1 Mos. 42—44), den hebräischen Wehmüttern in Egypten (2 Mos. 1, 18—21, Rahab (Jos. 2, 3—6), Jonathan (1 Sam. 20, 28 ff.), Michal (1 Sam. 19, 11—17), David (vor dem Achis, 1 Sam. 21, 12. 13, dem Anscheine nach auch von Paulus (Ap.-G. 23, 5 ff.). In mehreren dieser Fälle lautet ihr Bericht so, daß man nicht wohl umhin kann, darin zugleich eine Billigung des Erzählten zu erkennen. Und dieß sind zum Theil grade solche Fälle, die wir unter den Begriff des pflichtmäßigen Unwahrredens subsumiren würden. Daß der Erlöser unwahr geredet, dafür läßt sich mit einigem Schein nur eine einzige Stelle beibringen: Joh. 7, 8. Aber auch hier findet (auch wenn *οὐκ* die richtige Lesart sein sollte) ein Unwahrreden in der That nicht statt.

§. 1066. Zur Wahrhaftigkeit gehört wesentlich auch die Treue in der Auffassung fremder Mittheilungen, durch welche die Treue in ihrer Wiedergebung bedingt ist. *) Und diese ist etwas sehr schwieriges. Auch nur die einfachste Relation eines Anderen richtig und genau aufzunehmen und unentstellt einem Dritten wieder zu berichten, setzt einen ungemeinen Grad von Gebildetheit voraus. So-

*) Hartenstein, S. 470: „Uebrigens entspricht, was man gewöhnlich übersieht, der sittlichen Weise der Mittheilung eine sittliche Weise des Hörens und Aufnehmens des Mitgetheilten. Es gibt eine Gewissenhaftigkeit und Sorgsamkeit in der Auffassung fremder Individualitäten, Meinungen, Ansichten, Charaktere, auf die der Sprechende, der der Auffassung Anderer sich darstellende zu rechnen ein Recht hat, sobald man ihn zu hören sich bereit erklärt: gegen die aber bald der Dünkel, bald die Faselei, bald der Egoismus verstößt und deren Mangel sich fühlbar macht, wenn das oberflächlich Aufgefaßte weiter verbreitet und beurtheilt wird."

fern nun die Mangelhaftigkeit und Irrigkeit unserer Aufnahme der fremden Mittheilung eine unsererseits durch Leichtsinn, ungenügende Aufmerksamkeit oder gar üblen Willen verschuldete ist, liegt in ihrer sie alterirenden Weiterverbreitung indirect eine Verletzung der Wahrhaftigkeit.

§. 1067. Ihre absolut höchste Spannung erreicht die Pflicht der Wahrhaftigkeit in dem Eide. Er ist die Betheuerung bei Gott. Eine Betheuerung ist nämlich eine Aussage mit der ausdrücklichen Erklärung, daß man sie mit dem vollen Bewußtsein darum thue, daß die Wahrhaftigkeit unbedingte Pflicht sei. *) Der Schwörende nun thut eine Aussage unter der feierlichen Erklärung, sie mit dem klaren Bewußtsein darum zu thun, daß die Wahrhaftigkeit unbedingte religiöse Pflicht sei. Der Eid ist eine Aussage, die als vor Gott selbst gethan geschieht, als vor ihm dem allwissend heiligen und allmächtig gerechten, — also einerseits eine ausdrückliche Berufung auf ihn als Zeugen für die Wahrheit unserer Aussage, folgerichtig aber zugleich andererseits eine ausdrückliche Erklärung, uns die Folgen deutlich vergegenwärtigt zu haben, welche die Unwahrheit unserer Aussage von Seiten Gottes unausbleiblich für uns nach sich ziehen würde. Der Schwörende ruft freilich nicht selbst die Rache Gottes über sich herab für den Fall, daß er eine unwahre Aussage thue, und noch weniger verzichtet er selbst auf diese Eventualität hin auf seinen Antheil an der göttlichen Gnade und dem Heil der Erlösung; allein er erklärt feierlich, wie er wohl erwogen habe, daß er in dem gedachten Fall der unabwendlichen Strafe des wahrhaftigen Gottes verfallen sein würde. **) Der Eid ist so nicht etwa eine Ordalie, ***) nicht eine Appellation an ein Gottesgericht, — die Berufung auf Gott in ihm

---

*) Krause, S. 140.

**) Vgl. Reinhard, III., S. 759 - 761.

***) Als eine solche erscheint der Eid nach einer Seite doch auch noch bei W. Bauer, Ueber den Eid, moraltheolog. Versuch. Herborn 1846. (Denkschrift des ev.-theolog. Seminars zu Herborn für d. J. 1846.), S. 13—17. 21. f. Dem in dieser Schrift entwickelten neuen Begriff des Eides vermögen wir überhaupt nicht beizufallen.

will nicht etwa eine magische Formel, ein Zauberwort sein. Gleichwohl ist er ebenso wenig eine bedeutungslose Ceremonie, die mit jeder einfachen Betheuerung überhaupt gleich geltend wäre. Allerdings bedarf der ehrliche', wahrhaftige Mann nicht erst der ausdrücklichen Vergegenwärtigung seines Verhältnisses zu Gott, um zur unbedingten Wahrhaftigkeit in allen seinen Aussagen entschlossen zu sein, und seine einfache Versicherung muß daher ebenso viel gelten als sein Eid; aber wo ein unbedingtes Vertrauen zur Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit des Anderen nicht vorhanden und gerechtfertigt ist, überhaupt auch nicht gefordert werden kann, da gibt es, um in dem einzelnen Falle das Vertrauen zu seiner Aussage zweifellos zu begründen, nur ein einziges Mittel, nämlich sich dessen zu vergewissern, daß er nicht ansteht, seine Aussage auch in der Situation nicht nur der besonnensten Sammlung und Ueberlegung, sondern zugleich des ausdrücklichen und klaren Bewußtseins um sein Verhältniß zu Gott, dem allwissenden und heiligen, zu thun, also ebenso gewiß als das ihm gewisseste und heiligste für ihn Wahrheit hat, ihre Wahrheit zu betheuern. Wer sich zu einer solchen Betheuerung versteht, in dessen Aussage kann nur sofern er anderweither als ein ruchloser Frevler bekannt wäre, noch weiterhin Zweifel gesetzt werden; und so macht denn der Eid als letzte denkbare Instanz allem Hader ein Ende. (Hebr. 6, 16.) *) Das Bedürfniß des Eides und mithin auch der Eid selbst ist freilich erst eine Consequenz der Sünde **), und ebenso, wenn die Kraft der Erlösung das menschliche Leben unter uns schon vollständig erneuert hätte, würde er in ihm nicht mehr vorkommen ***); aber nichts desto weniger ist doch der Eid an sich etwas Heiliges nicht nur, sondern

---

*) Nach Marheineke, S. 596., hat der Eid „die Bedeutung, ein wesentliches Mittel zu sein zu dem Zweck, der Wahrheit auf den Grund zu kommen."

**) W. Bauer, a. a. O., S. 11.: „Somit muß jede Eidesverweigerung, darauf begründet, daß ich für meine Rechtschaffenheit auch ohne Eid vollen Glauben meine ansprechen zu dürfen, gewiß als eine Ueberhebung erscheinen, als ein Erweis jener so viel verbreiteten Selbstgerechtigkeit, welche die gemeinsame Sünde und darum auch die Erlösungsbedürftigkeit nicht anerkennen mag." Vgl. S. 69.

***) Hirscher, III., S. 304.

auch Hohes und Großes, gleich sehr Gott und uns ehrendes. Er wirft ein unendlich herrliches Licht auf das menschliche Geschöpf. Er setzt in diesem ein Wissen um Gott, um den lebendigen, persönlichen Gott voraus, und zwar dieses Wissen als das letzte Gewisse, das es für dasselbe überhaupt gibt, als den letzten Grund aller übrigen Gewißheit desselben. *) Wehe dem, der überhaupt keinen Eid ablegen kann, weil ihm ein solches Wissen von Gott fehlt. Wenn der Eid so freilich vom Mißtrauen ausgeht, so hat er doch zugleich ein hohes Vertrauen zu dem Schwörenden zu seiner Voraussetzung. **) Er ist nach dem Obigen zugleich ein Act des feierlichsten Religionsbekenntnisses, eine eigentlich gottesdienstliche Handlung***), und sollte auch immer nur als eine solche behandelt werden. Die sittliche Gemeinschaft aber kann ohne ihn schlechterdings nicht auskommen. Er ist das letzte Mittel, vermöge dessen sie in der Rechtspflege dasjenige zuverlässig feststellen kann, was für das menschliche Auge unerforschlich bleibt, und mittelst dessen allein sie in unzähligen Fällen Rechtsfragen spruchreif machen kann. †) An nichts thut sich das religiöse Bedürfniß des Staates so evident kund als an der Unentbehrlichkeit des Eides. ††) Auch in dem christlichen Gemeinwesen, so lange es noch irgendwie mit der Sünde behaftet ist, also noch unter der Herrschaft des Pflichtverhältnisses steht, ist er schlechthin unentbehrlich. Die Forderung des Christenthums ist es allerdings, daß das einfache Ja und Nein Eideskraft haben soll, und dieß herbeizuführen ist eine der Aufgaben, an deren Lösung es ununterbrochen arbeitet; aber die Zeit liegt noch in einer weiten Ferne, da es wirklich dahin gekommen sein wird. †††) Es liegt unmittelbar im Begriff des Eides selbst, daß er wesentlich eine religiöse Betheuerung ist, so daß die s. g. moralischen oder bürgerlichen

---

*) Dagegen bildet freilich die Vorstellung Kant's, Tugendlehre, S. 329. f. (B. 5. d. W.), einen starken Gegensatz!

**) Marheineke, S. 597.

***) Vgl. Reinhard, III., S. 764. Schwarz, I., S. 221. Hirscher, III., S. 305. Marheineke, S. 598. Tholuck, Ausf. Ausleg. der Bergpred. Christi, 3. A., S. 264.

†) Reinhard, III., S. 763.

††) Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 380.

†††) Bauer, a. a. O., S. 74. f., läßt die Eide auch noch im Himmel fortbestehen.

Eide gar keine wirklichen Eide sind; — aber auch, daß er im strengen Sinne nur bei dem wahren Gott geschworen werden kann (Matth. 5, 33—37); denn nur Er kann uns Gegenstand einer unbedingten letzten Gewißheit sein. Ist der Eid eine vor Gott selbst geschehende Betheuerung, so kann er auch nur geschworen werden, sofern eine Aufforderung dazu in Gottes Namen stattfindet. Unser Schwur muß eine Antwort sein auf eine Frage Gottes an uns. Uns vor Gott zu befragen, darf keine Sache der Willkür sein; und nur wo im Namen Gottes gefragt werden darf und gefragt wird, darf ohne Entweihung des Namens Gottes als vor Gott selbst eine Aussage gethan, d. h. geschworen werden. Wo dagegen wirklich Menschen im Namen Gottes Anderen gegenüber aufzutreten haben, da ist die Forderung des Eides nichts weniger als eine Verletzung der Ehrfurcht vor Gott, vielmehr das grade Gegentheil, und ebenso die Leistung des Eides, wenn anders die zu beschwörende Aussage mit unbedingter Gewißheit gethan werden kann *). In der menschlichen Gemeinschaft hat nun im Allgemeinen wesentlich die Obrigkeit in Gottes Namen zu handeln (§. 436.), und so ist es denn wesentlich diese, welche den Eid aufzuerlegen hat, und auf deren Verlangen wir den Eid zu leisten haben. Sie darf so gewiß den Eid auferlegen, als sie die Hüterin des Rechts ist, und die Pflicht hat, ihm mit allen Mitteln Geltung zu verschaffen; und daher ist es gradezu ihre Pflicht, den Eid aufzuerlegen, in allen den Fällen, wo nur durch ihn noch das Recht ermittelt werden kann. Keine Privatperson dagegen hat das Recht, jemandem einen Eid anzumuthen **); sie darf dieß lediglich durch die Vermittelung der Obrig-

---

*) Harleß, S. 140. f.: „Die erste Bedingung rechter, d. h. christlich frommer Eidesleistung ist, daß der Eid nur kraft berechtigter Aufforderung geleistet werde. Die Berechtigung zur Anforderung des Eides wird je nach der Art und Weise vorhanden sein, in welcher es auf Erden und in menschlicher Gemeinschaft menschliche Träger göttlicher Gewalt und Ordnung gibt, welche an Gottes statt und in Gottes Namen berufen sind, wie im Angesichte Gottes Zeugniß des eigenen Herzensglaubens zu verlangen." Marheineke, S. 596.: „Der Eid ist überhaupt nicht Sache der Willkür, sondern Forderung der berechtigten Obrigkeit."

**) Reinhard, III., S. 770.: „Privatpersonen sollten, wenn man gleich Eide, die ohne obrigkeitliche Mitwirkung geschehen, nicht gradehin für unerlaubt

keit. Aus freien Stücken einen Eid abzulegen, mag zwar nicht schlechthin pflichtwidrig sein *), besteht aber doch im Allgemeinen, so natürlich es auch von einer Seite her dem Frommen sein mag **), mit der tiefen Ehrfurcht vor der Heiligkeit des Eides und in letzter Beziehung vor Gott selbst nicht zusammen, und ist so von einer anderen Seite her dem wahrhaft Frommen widernatürlich. Wo es allgemeinere Maxime würde, müßte es gleich sehr den Eid profaniren und das einfache Wort der Versicherung um seine Geltung bringen.***) Einzelne seltene Fälle ausgenommen liegt in einem solchen unabgeforderten Schwören immer etwas Leichtfertiges; gedankenlose und leichtsinnige Betheuerungen bei Gott aber sind unzweideutige Verletzungen der ihm gebührenden Ehrfurcht, und können dem, der von der Idee Gottes wahrhaft durchdrungen ist, gar nicht in den Mund kommen. Betrifft

---

erklären kann, doch nie im gemeinen Leben auf Eide bringen, weil sich die Angelegenheiten desselben ohne dergleichen feierliche Betheuerungen vollkommen gut besorgen und abmachen lassen. Weit sicherer ist es, wenn sie bloß unter dem Ansehen der Obrigkeit und nach einem Erkenntniß derselben Eide verlangen, weil sie dann hoffen dürfen, nichts unbilliges zu fordern, und von unordentlichen Leidenschaften nicht so leicht fortgerissen zu werden."

*) R. Stier, Die Reden des Herrn Jesu, I., S. 163.: „Ist die rechte Ursach vorhanden, so wird dennoch erlaubt, ja nach Umständen geboten als Gottes- und Nächstendienst jede Verstärkung der einfachen Rede, welche die Wahrheit behauptet und die Liebe fördert, folglich nicht bloß der Gerichtseid des christlichen Staatsbürgers zur Beendigung des Haders, auch der Zeugnißeid des Apostels, Predigers, Jüngers im heiligen Ernste. Wer in dem, was er den Menschen sagen muß, innerlich zu Gott als Zeugen aufschaut, darf und soll dasselbe freilich auch äußerlich aussprechen." S. auch Luther, Ausleg. des 5., 6. u. 7. Kap. Matth., S. 683. ff. im VII. B. der Werke der Walchischen Ausg.

**) Tholuck, Ausl. der Bergpr., S. 263.: „Insofern nicht im Begriff des Eides etwas Unsittliches liegt, insofern vielmehr der fromme Mensch bei ungerechten Beschuldigungen wie bei feierlichen Zusagen sogar stets sich innerlich auf Gott als den die Unwahrheit bestrafenden beziehen wird, kann ja auch der unveranlaßte Gebrauch eidlicher Betheuerungen in der Rede nicht an sich bedenklich sein, sondern nur etwa insofern als dieß dem einfachen Worte seine Kraft rauben könnte." Ja man kann noch weiter gehen, und mit Bauer, a. a. O., S. 13., sagen, daß „für den wahrhaft Religiösen alle Betheuerung in das Gebiet des Eides hinüber reicht", und daß „es für ihn keine Betheuerung gibt, sondern nur Eid."

***) Vgl. Hirscher, III., S. 306. f.

der uns von der Obrigkeit auferlegte Eid lediglich unser eigenes Interesse, so steht es bei uns, unter Aufopferung unseres dabei auf dem Spiel stehenden zeitlichen Vortheils denselben abzulehnen. Dieß ist sogar in vielen Fällen pflichtmäßig. Denn die Ehrfurcht vor dem Eide gebietet ganz natürlich, daß wir ihn nur in Beziehung auf solche Objekte anwenden, deren Werth und Bedeutung in einem bestimmten Verhältniß steht zu der Heiligkeit der eidlichen Betheuerung. Um bloßer Kleinigkeiten willen, die er wohl missen kann, schwört kein Tugendhafter. Wie wichtig aber der Gegenstand sein muß, wenn wir um desselben willen pflichtmäßigerweise einen Eid auf uns zu nehmen haben, darüber läßt sich objektiv nichts feststellen, wenn gleich gewisse Objekte völlig unzweideutig in diese Kategorie fallen, wie die Ehre, die Bedingungen der Subsistenz und des Lebensglücks, die unentbehrlichen Mittel einer sittlich würdigen Wirksamkeit, der Friede mit unserem Nächsten u. dergl. *) Das Meiste ist hier relativ, indem tausenderlei Dinge für den einen in seiner besonderen Lage wichtig sind, während sie für einen anderen geringfügig sind. Im einzelnen Falle kann hier nur die individuelle Instanz entscheiden. Wird uns dagegen in einer uns fremden Angelegenheit im Interesse eines Anderen von der Obrigkeit eine Eidesleistung angemuthet, so dürfen wir uns derselben, sofern wir uns sonst zu ihr im Stande finden, nicht weigern. Hier handelt es sich um das Interesse eines Dritten, und dieses dürfen wir durch keine bloß individuelle Skrupulosität benachtheiligen. In solchem Falle kommt es uns nicht zu, über die Nothwendigkeit des Eides unter den speciellen Umständen zu urtheilen, sondern das Urtheil darüber müssen wir der Obrigkeit allein anheim geben. Nicht minder sind wir auch unbedingt zur Eidesleistung verpflichtet, so oft die Obrigkeit uns zum Behufe der Aufklärung eines der Untersuchung unterliegenden Vergehens oder Verbrechens zu eidlicher Zeugenaussage aufruft, sofern wir nämlich vermöge unserer Kenntniß von der Sache dazu fähig sind. Wenn so die Obrigkeit das Recht hat, den Eid zu fordern, so liegt eben damit zugleich die ernste Pflicht auf ihr, den Eid heilig zu halten und jede Entweihung von ihm abzuwehren. Indem sie in diesem Stücke die Religion als eine unentbehrliche Helferin

---

*) Hirscher, II

für ihren Dienst herbeizieht *), verpflichtet sie sich zugleich, dafür zu sorgen, daß bei diesem Dienst ihre Würde unangetastet bleibe. **) Die Obrigkeit darf den Eid nicht zu einem bequemen Handwerkszeug herabwürdigen, durch dessen Anwendung sie sich der Mühwaltung einer sorgfältigen Untersuchung überhebt, und das doch wieder so, daß sie zugleich dieses Instrument in kürzester Frist vollkommen abnutzt. Als das letzte Mittel, die Wahrheit ans Licht zu ziehen, darf der Eid eben auch nur im äußersten Falle zu Hülfe genommen werden, nur dann, wenn kein anderes Mittel mehr ausreicht. ***) Die Tendenz des Christenthums geht entschieden auf die möglichste Beschränkung der Eide, und grade auch dadurch kann der Staat seine Christlichkeit an den Tag legen, daß er die Rechtspflege so selten als nur immer möglich zum Eide greifen läßt. †) Eben hierher gehört aber auch, daß die Obrigkeit Niemanden zur Eidesleistung zulasse, der notorisch irreligiös und atheistisch oder offenbar lasterhaft und ruchlos ist; denn jener kann überhaupt gar nicht schwören, bei diesem aber läuft man Gefahr, ihn zum Meineid zu veranlassen. Die Aussage, welche im Eide bei Gott betheuert wird, kann theils eine der Vergangenheit angehörige Thatsache, theils die Zusage einer zukünftigen Leistung von Seiten des Schwörenden betreffen. Im ersteren Falle ist der Eid der Bekräftigungseid (juramentum assertorium), der selbst wieder in den Zeugeneid und den Reinigungseid zerfällt, — im anderen Falle ist er der Versprechungseid (juramentum promissorium). Erwägt man, auf der einen Seite wie wenig der Mensch die Zukunft in seiner Gewalt hat, und auf der anderen Seite, wie gegründete Ursache er hat, sich selbst zu mißtrauen, wie leicht auch seine aufrichtigsten und heiligsten Entschlüsse zu Schanden werden, und wie sich auch in sie immer noch, wenn auch kaum merklich, etwas von der Unlauterkeit einmischt: so muß man wünschen, daß die Versprechungseide gänzlich abgestellt würden ††), namentlich auch die Amts-

*) Vgl. Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 382.

**) Vgl. ebendas., S. 382. f.

***) Reinhard, III., S. 769. Hirscher, III., S. 307.

†) Schwarz, II., S. 252.

††) Vgl. Schwarz, II., S. 252.

eide.*) und die Huldigungseide **). Der falsch geschworene Bekräftigungseid ist der Meineid, die Nichthaltung des Versprechungseides der Eidbruch. Der Meineid ist die Lüge auf ihrer höchsten Potenz und zugleich die entschiedene, mit völliger Besonnenheit vollzogene Gotteslästerung. Zu ihm gehört der Eid mit der reservatio mentalis schon bestimmt mit. ***) Ist jemand so unselig gewesen, falsch zu schwören, und es erwacht nachmals sein Gewissen, so ist für ihn der unumgängliche erste Schritt der Buße, daß er seinen Eid feierlich zurücknehme bei derselben Obrigkeit, vor der er meineidig geschworen. Bevor er nicht dieß gethan, begeht er den Meineid noch immer fort. Die Verbindlichkeit eidlich geleisteter Versprechungen kann im Allgemeinen nur durch die Verzichtleistung derer wieder aufgehoben werden, zu deren Gunsten sie geschahen. Die eingetretene physische Unmöglichkeit, sie zu erfüllen, löst sie freilich gleichfalls auf, jedoch nur für die Zeit der Dauer der Hindernisse, und unter der Bedingung, daß den Betheiligten deßhalb eine aufrichtige Eröffnung geschieht. Die eidliche Gelobung sündhafter Handlungen ist natürlich ohne Kraft und darf nicht gehalten werden; aber sie ist auch schon an sich selbst ein schweres Verbrechen. Es ist Gotteslästerung, Gott zum Zeugen anzurufen bei dem Versprechen von etwas Widersittlichem. Eine solche frevelhafte Zusage darf ebenso wenig gethan als gehalten werden. Sie zu halten würde allerdings das Maß des Frevels vollends noch häufen. Es wäre ein crasser Widerspruch, aus Ehrfurcht gegen Gott etwas an sich widersittliches und somit dem Willen Gottes zuwiderlaufendes zu thun. †) Ist uns ein Eid abgezwungen worden, etwa durch Furcht, so liegt darin an sich noch nicht die Berechtigung, uns von seiner Haltung zu dispensiren. Im Gegentheil, betrifft das eidliche Versprechen, das man von uns erzwungen hat, nichts an sich widersittliches, so sind wir durch dasselbe unbedingt gebunden. Es ist aber schon an sich eine Entweihung des Eides, ihn zwangsweise zu schwö-

*) Ueber die Unzweckmäßigkeit der Amtseide vgl. die Bemerkungen Kant's, Rechtslehre, S. 115. f. (B. 5.)

**) Welche Schwarz (am oben angef. O.) ausdrücklich beibehalten haben will.

***) Marheineke,

†) Flatt, S. 39

ren. Es kann ja keinen absoluten Zwang zu demselben geben, und wir sollen uns durch keine Gewalt der Erde dazu zwingen und durch keine Drohung einschüchtern lassen, dasjenige, was nur als ein Akt der tiefsten Freiheit seine Bedeutung hat, mit widerwilligem Herzen und aus bloßer Furcht zu thun. Ist uns ein eidliches Versprechen von etwas Sündlichem abgepreßt worden, so dürfen wir es freilich augenscheinlich nicht erfüllen; aber durch nichts auf der Welt, auch durch die drohendste Gefahr nicht, dürfen wir uns zu einem Eide verleiten lassen, den wir nicht halten dürfen. *)

Anm. 1. Daß die Lehre vom Eide „nach seiner moralischen Bedeutung" an diesen Ort. unter die Pflicht der Wahrhaftigkeit, gehört, hat Baumgarten-Crusius, S. 366, sehr richtig gesehen.

Anm. 2. Aus dem unbestreitbaren Satz, daß der Eid wesentlich eine religiöse Handlung ist, folgt keineswegs etwa sofort, daß er wesentlich ein kirchlicher Akt ist, und daß der Staat ihn nur von der Kirche her überkommen könne, wie z. B. auch Bauer (a. a. O., S. 16. 17.) lehrt. So gewiß der Staat wesentlich religiös ist (§. 436.), ebenso gewiß kann er das Institut des Eides auf dem Fundament seines eigenen Princips konstituiren.

Anm. 3. Die Streitfrage über die Auslegung der Erklärung des Erlösers über den Eid: Matth. 5, 34—38, vgl. C. 23, 16—25, und Jac. 5, 12, und darüber, ob ihr zufolge dem Christen schlechthin jeder Eid verboten sei, ist immer noch nicht zur definitiven Entscheidung gebracht. Man mag in dieser Beziehung vorzugsweise vergleichen: Reinhard, III., S. 765—768., Flatt, S. 380—391., Ammon, II., 1., S. 89—91., Harleß, S. 139. f., Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 380—383., Krause, S. 140—143., Tholuck, Ausleg. d. Bergpred., S. 254—275., Bauer, a. a O., S. 50—62., und Stier, Die Reden des Herrn Jesu, I., S. 156—165. Anzunehmen, daß der Erlöser, wie seine Worte zunächst zu lauten scheinen, seinen Gläubigen die Ablegung jedes Eides ohne Unterschied verboten und also das ganze Institut des Eides überhaupt verworfen habe, das ist doch, wenn man alle hierher bezüglichen Momente zusammen nimmt, schwer thunlich. Der Eid ist unter dem A. T. eine ausdrückliche Anordnung Gottes selbst. S. 2 Mos. 22, 10. 11. 5 Mos. 6, 13.

*) Vgl. Schwarz, II., S. 245. f.

C. 10, 20. Jerem. 4, 1. 2. Vgl. auch Michaelis, Mos. Recht, Th. V, §. 256. und Th. VI, §. 301. 302., und Winer, Bibl. Realwörterb. u. d. W. Eid. Daß der Erlöser ihn dafür anerkannt, ist um so weniger zweifellos, da er selbst einen förmlichen und feierlichen gerichtlichen Eid abgelegt hat auf das Verlangen des Hohenpriesters: Matth. 26, 63. Marc. 14, 12. Wozu dann auch noch kommt, daß der Apostel Paulus in seinen Briefen sich häufig solcher Betheuerungen bei Gott bedient, die man durchaus als im Wesentlichen eidliche betrachten muß: Röm. 1, 9. (C. 9, 1.) 2 Cor. 1, 23. (C. 2, 17.) C. 11, 10. 11. 31. Gal. 1, 20. (Eph. 4, 17.) Phil. 1, 8. 1 Thess. 2, 5. 10. (C. 5, 27.) (1 Tim. 5, 21.) Die Annahme, daß der Erlöser bloß die leichtsinnigen Eide im gemeinen Leben untersage, nicht aber auch die gerichtlichen Eide, läßt sich zwar, so ausgedrückt, exegetisch nicht durchführen, wohl aber liegt ihr ganz im Allgemeinen Wahrheit zum Grunde. Der eigentliche Schlüssel liegt nämlich wohl darin, daß der Erlöser einen Unterschied macht zwischen Schwören, von freien Stücken und aus eigenem Antrieb, und einen Eid ablegen, der dem Einzelnen von der Obrigkeit auferlegt wird, die ihre Funktionen, und namentlich auch die richterlichen, ausdrücklich im Namen Gottes ausübt. Es geschieht also gewiß ganz im Sinne Christi, wenn auch die christliche Obrigkeit unter Umständen die Eidesleistung fordert, nur muß sie sich dabei freilich durchweg von dem vollen Bewußtsein um die Heiligkeit des Eides leiten lassen. Die Gestaltung der Eidesformel ist dabei nichts weniger als gleichgültig. Im Wesentlichen sehr wahr bemerkt R. Stier in dieser Beziehung: „Des rechten, neutestamentlichen Eides einzig rechte Formel bleibt: Ich rufe Gott an zum Zeugen auf meine Seele. 2 Cor. 1, 23. Dagegen die Formel: So wahr mir Gott helfe — wenn sie heißen soll: sonst helfe er mir nicht! Gott strafe mich! zwar im Alten Bunde der Gesetzesstrenge noch nachgesehen wurde (der Herr thue mir dieß oder das!), unter dem Bunde der Gnade aber unbedingt gemieden werden soll als eigenwilliger Vorgriff gleich Kains Wort 1 Mos. 4, 13." S. Die Reden des Herrn Jesu I, S. 163. Daß der Schwörende Gott gegenüber auf irgend eine göttliche Gnade verzichte für den Fall des falschen Eides, ist durchaus unstatthaft, als irreligiös. Dies wird insbesondere Matth. 5, 36. vom Erlöser entschieden hervorgehoben. Sehr wahr bemerkt Nitzsch, S. 381., in dieser Stelle treffe die Rüge

Christi „das Irreligiöse eines über sich selbst Verfügens, eines Ansinnens an den Schöpfer, Erhalter und Erlöser der menschlichen Creatur, diese unter Umständen zu verderben, zu verdammen, eines Willens unter Umständen nicht selig zu werden." „Jede Steigerung der Versicherung," — setzt er sofort hinzu — „die im Wort und Sinne diese irreligiöse Religion an sich hat, ist vom Uebel; und gibt es keine Betheuerungsformel, welche um anderweit nützlich und kräftig zu sein, nicht davon etwas an sich haben müßte: so ist jede zu verwerfen und das ganze Institut des Eides vom Grunde des christlichen Staates auszurotten."

Anm. 4. Unter den unbedingten Gegnern des Eides sind auch Kant und Fichte. Der erstere nennt den Eid „das bürgerliche Erpressungsmittel im Punkte der Wahrhaftigkeit" und „ein auf bloßem Aberglauben, nicht auf Gewissenhaftigkeit gegründetes Zwangsmittel zum Bekenntnisse vor einem bürgerlichen Gerichtshofe." Rel. innerh. d. Grenzen der bloßen Vernunft, S. 339. f. (B. 5. d. W.) S. auch Rechtslehre, S. 114—116. (B. 5.), und Tugendlehre, S. 330. (B. 5.) Gegen ihn vgl. die Bemerkungen Tholuck's, Bergpred., S. 259. f. Fichte hält den Eid ebenfalls für „ein übernatürliches, unbegreifliches und magisches Mittel, sich die Ahndung Gottes zuzuziehen, wenn man falsch schwört," und deßhalb für „einen der moralischen Religion völlig widerstreitenden Aberglauben". Naturrecht, S. 290. (B III. d. S. W.) Vgl. auch Polit. Fragmente, S. 560. f. (B. VII. d. S. W.)

III. Die Pflicht der Bescheidenheit.

§. 1068. In Betreff des geselligen Verkehrs ist die Pflichtforderung: In Ansehung deines Eigenthums und deiner Glückseligkeit, also in Hinsicht deiner individuell bestimmten Selbstthätigkeit, d. i. deines Triebes, resp. deiner Begehrung, verkehre mit dem Nächsten so, wie es dem Zweck, die tugendhafte Gemeinschaft zwischen dir und ihm, als Gliede des Ganzen der sittlichen Gemeinschaft, auf die möglichst wirksame Weise zu fördern, angemessen ist. Dieß heißt mit Einem Worte: Sei bescheiden gegen deinen Nächsten. Nach dieser Seite hin ist demnach die allgemeine Nächstenpflicht die der Bescheidenheit. Was sie fordert, ist, ihrem eben aufgestellten Begriff gemäß, die rückhaltslose, aber durch die Rücksicht auf die

Liebe zum Nächsten, und zwar auf diese, wie sie durch die Liebe zum Ganzen der sittlichen Gemeinschaft näher bestimmt ist, *geleitete* (gesellige) Ausstellung unseres Eigenthums und unserer Glückseligkeit für Andere. Sie verlangt von uns nach der *einen* Seite *Unbefangenheit*, d. h. eben daß wir dem Nächsten rückhaltslos unser Eigenthum ausstellen, uns ihm naiv geben *wie wir sind*, in unserer reinen Individualität, ohne alle Schüchternheit oder Ziererei, — nach der *anderen* Seite hin aber ebenso sehr *Diskretion*, d. h. daß dieses Uns selbst dem Anderen in unserer ganzen Individualität geben bestimmt *ein unserem Gemeinschaftsverhältniß zu dem bestimmten einzelnen Nächsten genau angemessenes* sei, — daß wir also bei demselben uns durchweg durch die Rücksicht auf die tugendhafte Liebe zu diesem leiten, d. i. beschränken lassen, d. h. näher durch die Rücksicht darauf, uns zu *seiner* besonderen Individualität nie negirend, sondern allezeit affirmativ zu verhalten, ihr also allen den freien Spielraum zu gewähren, dessen sie zu ihrer gedeihlichen Entfaltung bedarf.

§. 1069. Die Bescheidenheit ist eine Beschränkung des natürlichen und als solchen egoistischen Triebes innerhalb der ihm durch unser Verhältniß zum Nächsten gesteckten Grenzen. Allein diese Beschränkung des Triebes ist der Natur der Sache zufolge wesentlich bedingt durch eine entsprechende Beschränkung der natürlichen Empfindung, und zwar wie sie Selbstempfindung (Selbstgefühl) ist innerhalb eben dieser Grenzen. Auf dieser, auf der liebevollen Beschränkung unseres Selbstgefühls beruht also letztlich die Bescheidenheit. Diese Beschränkung des Selbstgefühls ist keineswegs eine Unterdrückung oder auch nur eine künstliche Herabstimmung desselben, sondern lediglich eine Dämpfung seiner unverhältnißmäßigen und übertriebenen natürlichen Lebhaftigkeit durch die Vollziehung der Relationen, in welche wir mit unserer Individualität zu der des Nächsten gestellt sind, mit unserem Gefühl, und so die Zurückführung desselben auf sein *richtiges* Maß. Eine solche Temperirung unseres natürlichen Selbstgefühls liegt auch schon unmittelbar mit im Begriff der Bildung. Die Bescheidenh[illegible] also sehr wohl zusammen mit einem „edlen Selbstgefühl" [illegible], wa[illegible] [illegible]elbstachtung nennt;

ja sie hat diese ausdrücklich zu ihrer Voraussetzung. *) Um bescheiden sein zu können, muß man ein lebendiges Gefühl seiner eigenthümlichen Individualität haben, und mithin auch ein lebendiges Gefühl seiner eigenthümlichen Vorzüge im Vergleich mit Anderen **); aber um wirklich bescheiden zu sein, gehört wesentlich noch hinzu, daß man ein ebenso lebendiges Gefühl auch seiner eigenthümlichen Mängel im Vergleich mit Anderen habe. Beides steht auch im engsten inneren Zusammenhange. Wenn man seine besondere Virtuosität recht erkennt, so erkennt man ja unmittelbar zugleich, wie sie eine durchaus einseitige ist, wie ihr nach den mannigfaltigsten Seiten, auf denen Andere um einen her wohlbefähigt und stark sind, ein Defekt des Talents und der Tüchtigkeit zur Seite geht. Die wirkliche Unbefangenheit über uns selbst ist auch im Falle der seltensten Tugend ganz von selbst zugleich aufrichtige Anspruchslosigkeit. Denn je lebhafter einer sich seiner besonderen Individualität bewußt ist, desto entschiedener muß er sich zugleich von dem Gefühl überwältigt finden, wie ein unmerklicher Tropfen zu verschwimmen in dem Meere des unendlichen Reichthums menschlicher Individualitäten um ihn her. Es gehört so wesentlich mit zu den Merkmalen des tugendhaften und tüchtigen Individuums, daß es aufrichtig sich klein fühlt und von sich klein denkt. Vergleicht es sich mit anderen, so ist es ihm, weil seine Richtung überhaupt nach der Höhe geht, natürlich, nach oben hin zu blicken, nicht nach unten hin, sich mit den Vollkommneren zusammenzuhalten, nicht mit den Unvollkommneren; und so bleibt es immer klein in seinen Augen, so kräftig auch seine Tugend wachsen mag.

*) Marheineke, S. 460.: „Was in dem Bewußtsein der Würde die Demuth ist vor Gott, das ist Anderen gegenüber die Bescheidenheit, und sie ist, wie jene, eine wesentliche Bestimmung in dem Begriff des menschlichen Würdegefühls." S. 461.: „Wenn die Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit vor Menschen nicht ist ohne Demuth vor Gott, so kann sie auch nicht ohne Selbstachtung sein. Diese gehört selbst mit in die Reihe von Pflichten, deren Erfüllung die Voraussetzung der Bescheidenheit ist. Ist aber die Selbstachtung die nothwendig allen gemeinsame, so ist auch die Bescheidenheit als die nothwendig gegenseitige gesetzt."

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 463.: „Es ist sehr ungerecht, den der Eitelkeit oder Unbescheidenheit zu zeihen, der ein klares und bestimmtes Bewußtsein seiner Würde hat."

Ein solcher, da er sich immer nur als klein sieht trotz seiner richtigen Selbstschätzung und seines richtigen Selbstgefühls, ja vielmehr grade vermöge dieser, hat daher, auch wenn er der Ausgezeichnetste ist, kein Bewußtsein seiner Vorzüge in dem Sinne, wie dieser Ausdruck gemeinhin verstanden wird; er scheint nicht bloß seine hohen Tugenden in naiver Bewußtlosigkeit um sie leuchten zu lassen, sondern dieß ist — in der Bedeutung, in welcher dieß gemeint ist, — wirklich sein Fall. Dieß Gefühl seiner Kleinheit drückt ihn auch nicht; im Gegentheil es thut ihm überschwänglich wohl, es erhebt ihn. Denn eben deßhalb fühlt er sich ja klein, weil er von dem lebendigen Gefühle der unendlichen Herrlichkeit des großen Ganzen durchdrungen ist, dem er als eins seiner unübersehlich vielen Elemente angehört. Er ist gern klein in seinen eigenen und folglich auch in der Anderen Augen. Darum ist es ihm durchaus natürlich und eine Freude, sich herunter zu halten zu den Niedrigen. (Röm. 12, 16.) Er fühlt sich unglücklich, wenn ihm, zumal in seiner nächsten Umgebung, viele solche begegnen, denen er sich, wenn er sich nicht verblenden will, überordnen muß, besonders in Ansehung seiner Tugend. So kann er denn gar nicht auf den Gedanken kommen, mit seinen Ansprüchen, so gerecht sie auch sein mögen, die Anderer ausschließen zu wollen; sondern diesen reservirt er überall vorweg den erforderlichen Raum, bevor er an die seinigen denkt. Sein Bewußtsein von sich selbst hervortreten zu lassen, fühlt er überall keinen Trieb; er behält es in aller Stille in sich verschlossen, aber nicht zu leerer Selbstbespiegelung, sondern als einen Sporn zum Weiterstreben (Phil. 3, 12—14). Statt sich selbst vorzudrängen, muntert er vielmehr die Anderen auf, — und je schüchterner sie sind, desto mehr, — hervorzutreten und sich zu äußern und frei zu entfalten, ohne es sie fühlen zu lassen, daß er ihnen Platz macht. *) Für sich selbst begehrt er keine anderen Ehrenerweisungen als die allen Menschen als solchen gebührenden, und so kommt er freudig den Anderen mit Ehrerbietung zuvor. (Röm. 12, 10. Eph. 5, 20. Phil. 2, 3. 1 Petr. 5, 5.) In diesem allen ist er der Bescheidene. Die Probe der Echtheit seiner Bescheidenheit aber ist, daß sie auch dem Anmaßenden gegenüber Stand hält. Als liebevolle Beschrän-

*) Marheineke, S. 461.

kung des Triebes schließt sie wesentlich auch die Herrschaft über die Zunge (Jac. 3, 2 ff.) mit ein, das Sich im Reden mäßigen und schweigen können.

§. 1070. Die abstrakteste und niedrigste Form, die überwiegend bloß negative Potenz der Bescheidenheit ist die Höflichkeit. Sie ist daher auch das Minimum der Bescheidenheit, das wir dem Nächsten gegenüber bezeigen können, und sie schulden wir unbedingt Jedermann, wie auch übrigens unser Verhältniß zu ihm beschaffen sein mag.*) Deßhalb bildet sie auch die allgemeinste Grundlage des geselligen Verkehrs, der sie überall stillschweigend voraussetzt. Die Höflichkeit muß eine herzliche sein; sie muß aus wirklicher Liebe zum Nächsten hervorgehen, aus warmem Wohlwollen für ihn, aus dem aufrichtigen Anliegen, ihn überall nur auf eine seinem Gefühle wohlthuende Weise zu berühren, und alles, was dieses verletzen könnte, so viel als möglich aus dem Verkehr mit ihm zu entfernen.**) Diese wahre Höflichkeit ist sehr verschieden von pedantischer, peinlich konventioneller Steifheit, von schaaler stutzerhafter Süßlichkeit und von leerer und abgeschmackter Schmeichelei. Im Verhältniß des in der Gesellschaft hoch Gestellten zu dem in ihr niedrig Stehenden ist die Höflichkeit Leutseligkeit.

Anm. Nach Kant, Anthropol., S. 152. (B. 10. d. W.) ist „Höflichkeit (Politesse) ein Schein der Herablassung, der Liebe einflößt." Reinhard, III., S. 220., definirt sie als „die Gewohnheit, sich im gemeinen Leben so zu betragen, daß man jedem Menschen so viel Proben der Aufmerksamkeit und Achtung gibt, als er nach seinen Verhältnissen und den eingeführten Sitten verlangen kann."

§. 1071. Die höhere und die eigentlich positive Potenz der Bescheidenheit repräsentiren dann die Unbefangenheit und die Diskretion. In der Unbefangenheit ist der Bescheidenheit die ihr

---

*) Marheineke, S. 381.: „Was Jeder von dem Andern erwarten kann, ist nicht die Schmeichelei, sondern die Höflichkeit in Gebehrden, Worten und Werken. Sie ist nicht ohne Würde auf der einen Seite und nicht ohne Ehre auf der anderen."

**) Ammon, II., 2, S. 221. f.

25*

von Natur anhaftende Schüchternheit abgestreift; in ihr stellt der Bescheidene seines gründlich gemäßigten Selbstgefühles ungeachtet in liebevollem Vertrauen naiv sein Eigenthum für den, an welchem er ehrerbietig hinaufschaut, ohne Scheu aus, ohne damit etwas zu suchen und ohne sich damit etwas zu wissen. Die Unbefangenheit ist ihrer Natur nach unmittelbar zugleich *Diskretion*. Denn wer sich *wirklich* in dem klaren Gefühl seiner Individualität in ihrer reinen Wahrheit gibt, der gibt sich ja damit zugleich mit dem lebendigen Gefühle, daß seine Individualität eben *nur seine besondere* ist, nur Eine unter unzählig vielen, die mit ihr gleich berechtigt sind. Grade in seiner wirklichen Unbefangenheit kann er nicht indiskret sein. Die Indiskretion ist nämlich die Rücksichtslosigkeit gegen die fremde Individualität. Das Wesen der Diskretion — oder, wie man sie wohl auch nennt, der *Delikatesse* — besteht in der durchgängigen Anerkennung der eigenthümlichen Individualität des Nächsten bei der Gemeinschaft, die wir *in unserer individuellen Eigenthümlichkeit* mit ihm halten. Sie beruht auf der strengen und sicheren Einhaltung der oft zart gezogenen Grenze in dem Gewähren lassen unserer individuellen Eigenthümlichkeit in unserem Verhältniß zum Nächsten, wie sie durch die Rücksicht auf seine Individualität geboten ist. Von dieser Seite her gibt es in der That in jedem Gemeinschaftsverhältniß eine sittlich nothwendige Grenze, ohne deren behutsame Respektirung keines gedeihen kann, das engste so wenig wie das weitläuftigste.*) Natürlich wird zur Diskretion ein fein gebildetes und sehr zart gewordenes Gefühl vorausgesetzt. Am gewöhnlichsten findet im Allgemeinen die Indiskretion statt in Ansehung theils der Anknüpfung der Gemeinschaft mit dem Nächsten, theils der Art und Weise, ihm unsere Höflichkeit zu bezeigen, theils endlich der Benutzung

---

*) *Martensen*, Moralphilos., S. 83.: „In den speciellen persönlichen Gemeinschaftsverhältnissen wird es zur Aufgabe, den Sinn für das Specielle in jedem Gemeinschaftsverhältnisse zu entwickeln, sich eine unmittelbare Sicherheit zu erwerben in der Auffassung jedes Verhältnisses nach seiner *Grenze*. Was man guten Ton, Diskretion, Delikatesse nennt, beruht auf dieser Sicherheit in der Beobachtung der Grenze, was nicht weniger in dem innigsten Liebes- und dem traulichsten Freundschaftsverhältnisse gefordert wird, als in der rein formellen Geselligkeit.“

seiner Dienstleistungen. Eine häufige Weise der Indiskretion ist zuvörderst, daß wir dem Nächsten den Verkehr mit uns aufdringen, ohne ein Entgegenkommen von seiner Seite bei unserem Versuch, uns ihm zu nähern, dennoch unmittelbare Gemeinschaft mit ihm anknüpfen. Namentlich ist es oft unsere Neugierde oder Eitelkeit, welche Anderen unsere von ihnen gar nicht begehrte Bekanntschaft unbescheiden aufzwingt. Statt dessen sollten wir das Zartgefühl derselben schonen. Es ist wirklich hart, sich als Sehenswürdigkeit behandeln lassen zu müssen, und eine lokale Merkwürdigkeit vorstellen zu sollen, auch von allen sonstigen Ungemächlichkeiten abgesehen, die an dieser Bekanntschaftssucherei für denjenigen hängen, welcher das Unglück hat, ein Gegenstand derselben geworden zu sein. Menschen sind ja doch nun einmal keine Sehenswürdigkeiten, sondern etwas Besseres. Sodann kommt es bei der Höflichkeit, wenn sie wirklich eine Form der Bescheidenheit sein soll, wesentlich auf ein die Individualität des Nächsten sorgsam berücksichtigendes Maßhalten in ihren Erweisungen an. Es gibt eine wahrhaft indiskrete Höflichkeit, und man kann seine Höflichkeitsbezeigungen auf unbescheidene Weise Andern aufdringen. Es gibt genug Individuen, denen das Einsammeln des Tributs der Höflichkeit der Andern für sie höchst peinlich und lästig ist, und die alle diejenigen Höflichkeiten, welche über das allernothdürftigste hinausliegen, von Keinem verlangen, vielmehr nichts höher aufnehmen, als wenn man gegen sie alle konventionellen Formalitäten, Kurialien und Artigkeiten vernachlässigt. Der Diskrete und ebendamit wahrhaft Bescheidene fühlt ihnen dieß bald ab, und läßt sie dann unbehelligt mit seiner Politesse. Insbesondere ist jede Höflichkeitserweisung indiskret, welche für denjenigen, dem sie wiederfährt, mit Zeitverlust verknüpft ist. Dem tüchtigen Menschen, der da lebt um zu wirken, ist von allen Liebesdiensten, die man ihm innerhalb des Bereiches der bloß konventionellen Freundlichkeit erweisen kann, der größte, daß man seine edle Zeit mit zarter Gewissenhaftigkeit als ein Heiligthum schont. Endlich lassen die Menschen es auch bei der Zumuthung von Dienstleistungen, die sie Andern machen, nur zu häufig an der nöthigen Diskretion fehlen. Allerdings gibt es überhaupt keine Gemeinschaft ohne gegenseitige Dienstleistungen; aber bei der Anmuthung solcher Dienste an den Andern dürfen wir nie die feine Grenzlinie überschreiten,

die uns durch seine individuelle Eigenthümlichkeit und seine eigenen individuellen Interessen vorgezeichnet ist. Vor allem dürfen wir den Dienst Anderer nie für solche Leistungen zu unseren Gunsten in Anspruch nehmen, für welche ihnen die eigenthümlichen Talente abgehen. Ueberhaupt aber, so viel wir nur immer der Dienstleistungen des Nächsten entrathen können, so viel sollen wir sie ihm ersparen, und ihn nie unnöthigerweise für uns bemühen. Wie viele ohnehin behelligen die Andern mit ihren Angelegenheiten aus bloßer langer Weile, oder um sich wichtig zu machen! Wir haben aber vielmehr durchweg von der Voraussetzung auszugehen, daß Jeder vollauf mit seinem eigenen Berufe zu thun und keine leere Muße übrig habe. Darum sollen wir Keinen ohne Noth mit unseren Geschäften und Aufträgen beschweren, nie den Andern aus Gefälligkeit das für uns thun lassen, was wir selbst verrichten oder durch einen Dritten gegen Entgelt verrichten lassen können.*) Je dienstfertiger vollends einer ist, desto mehr sollen wir uns scheuen, seine Dienstfertigkeit für uns aufzurufen, — wiewohl leider grade das Gegentheil hergebracht ist, weil die Menschen im Durchschnitt immer zuerst — wo nicht gar allein — an sich denken. Die gewöhnliche Praxis mit den, meist sehr entbehrlichen, Empfehlungsbriefen verstößt stark wider diese Regel. Ganz besonders aber sollen wir die Zeit des Nächsten schonen. Sie muß uns heilig sein; denn für den thätigen Mann gibt es unter allen äußeren Gütern kein größeres und theueres als seine Zeit. Deßhalb liegt auch in allem Hausiren, im weitesten Sinne des Wortes, so viel Indiskretion. Es sollte ihm mit aller Macht entgegengearbeitet werden im Interesse der Stille und Ruhe, deren wir heutiges Tages so sehr bedürfen, um vor dem maßlos anschwellenden Schein der Lebensbewegung zum wirklichen Leben, d. i. zum Wirken zu kommen. Der Käufer muß den Verkäufer aufsuchen, nicht umgekehrt. In dieselbe Kategorie der Indiskretion gehört zuletzt auch noch die Unbescheidenheit, mit der die Künstler so häufig, um des lieben Brodes willen, dem Publikum den Genuß ihrer Talente aufdringen. Ein sehr wichtiges Moment bei der Diskretion ist auch die Verschwiegenheit und die taktvolle Schweigsamkeit.

---

*) Hirscher, III., S. 583. f.

§. 1072. Den Gegensatz gegen die Bescheidenheit bildet die Unbescheidenheit, die in mancherlei Formen und auf mehrfachen Stufen auftritt, als Einbildung, Dünkel, Anmaßung, Hochmuth und Uebermuth.*) Die Einbildung ist das falsche Selbstgefühl von gar nicht wirklichen Vorzügen, nämlich entweder von vermeintlichen Vorzügen, die an sich gar keine Vorzüge sind, oder von Vorzügen, die zwar an sich werthvoll sind, uns aber gar nicht wirklich beiwohnen. Im letzteren Falle können uns diese anerkennenswerthen Eigenschaften etwa nur der ganz allgemeinen Möglichkeit nach eignen, und auf diesen Grund hin präokkupiren wir sie schon mit unserer Phantasie, vielleicht bloß weil wir uns vorgenommen haben, sie uns künftig zu erwerben; oder wir können auch mit der bestimmten Anlage für sie ausgestattet sein, und wir nehmen diese natürliche Anlage zu ihnen schon für ihren thatsächlichen Besitz. Beidemale haben wir uns selbst in einen süßen Wahn eingewiegt, in den Wahn im ersteren Falle, daß an sich nichts bedeutende Beschaffenheiten hohe Vorzüge seien, — im anderen Falle, daß bloß gewünschte Vorzüge schon unmittelbar besessene seien. Die Eingebildetheit hat so wesentlich den Charakter des Thörichten und Kindischen. Der Eingebildete führt wachend ein Traumleben, das ihn zu den abenteuerlichsten Vornehmen à la Don Quixote verleiten kann. Anders ist es mit dem Dünkel. Er hat zu seiner Voraussetzung den wirklichen Besitz wirklich schätzenswerther Eigenschaften. Aber der Dünkelhafte überschätzt dieselben, zwar nicht nothwendig an und für sich, wohl aber an seiner Person. Er beurtheilt sie an sich nach einem andern und zwar günstigeren Maßstabe als an Andern, und muthet dem Nächsten zu, sie an ihm ebenso unverhältnißmäßig hoch anzuschlagen und als etwas Außerordentliches zu betrachten, wie er seinerseits es thut. Er verlangt von ihm für eben dasjenige anerkannt zu werden, wofür er sich selbst hält in seiner eitlen Selbstverblendung. Indem er voraussetzt, daß die Anderen seine Vorzüge nicht genugsam würdigen, macht er sie geflissentlich auf dieselben aufmerksam. Immer in Sorge, nicht nach Gebühr geschätzt zu werden, ist er allezeit unruhig und in seinen Ansprüchen schwer zu befriedigen. Uebernimmt es nun der Dünkelhafte selbst, sich in dem

---

*) S. Marheineke, S. 465. f.

Maße, wie er es zu verdienen wähnt, in der Meinung der Andern geltend zu machen, und die von ihm unrechtmäßigerweise beanspruchte Anerkennung und Ehre bei ihnen auch wider ihren Willen mit zwingender Gewalt durchzusetzen: so hat sich sein Dünkel zur Anmaßung, zur Arroganz gesteigert. In dieser Anmaßung ist das eitle Selbstgefühl vollends unerträglich geworden; denn der Arrogante versucht einen unmittelbaren Eingriff in die Freiheit der Anderen, er will diese gewaltsam beeinträchtigen bei ihrer Beurtheilung seiner Person. Geht das überspannte Selbstgefühl vollends so weit, daß der Dünkelvolle, so wie er selbst sich gegenüber die Anderen als gering und nichtsbedeutend betrachtet, so auch diesen ansinnt, sich selbst im Vergleich mit ihm gering zu schätzen, wo nicht gar zu verachten: so wird es zum Hochmuth*), der endlich, wenn er sich in einer entsprechenden Behandlung der Andern bethätigt, in den Uebermuth überschlägt.

IV. Die Pflicht der Gerechtigkeit.

§. 1073. In Betreff des bürgerlichen oder öffentlichen Verkehrs endlich ist die Pflichtforderung: In Ansehung deiner Sachen und deines Eigenbesitzes, also in Hinsicht deiner universell bestimmten Selbstthätigkeit, d. i. deiner Kraft, näher deiner Willenskraft, verkehre mit dem Nächsten so, wie es dem Zweck, die tugendhafte Gemeinschaft zwischen dir und ihm, als Gliede des Ganzen der sittlichen Gemeinschaft, auf die möglichst wirksame Weise zu fördern, angemessen ist. Dieß heißt mit Einem Worte: Sei gerecht gegen deinen Nächsten. Nach dieser Seite hin ist demnach die allgemeine Nächstenpflicht die der Gerechtigkeit. Was sie fordert ist, ihrem eben aufgestellten Begriffe gemäß, der genau verhältnißmäßige, aber durch die Rücksicht auf die Liebe zum Nächsten, und zwar

*) Kant, Tugendlehre, S. 304. (Bd. 5.): „Der Hochmuth (superbia und, wie dieses Wort es ausdrückt, die Neigung, immer oben zu schwimmen), ist eine Art von Ehrbegierde (ambitio), nach welcher wir anderen Menschen ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit uns gering zu schätzen. — Der Hochmuth verlangt von Anderen eine Achtung, die er ihnen doch verweigert.“ Marheineke, S. 461.: „Nur der äußerste, barbarische Stolz kann verlangen, daß Jeder vor ihm sich selbst verachten soll.“ Vgl. auch Herder Chr. Reden und Homilien, I., S. 140. (S. W. zur Rel. und Theol., Th. 8.)

auf diese, wie sie durch die Liebe zum Ganzen der sittlichen Gemeinschaft näher bestimmt ist, geleitete (bürgerliche oder öffentliche) Austausch unserer Sachen und unseres Eigenbesitzes mit den Sachen und dem Eigenbesitz der Andern. Sie verlangt von uns nach der einen Seite Rechtlichkeit, d. h. eben daß wir bei dem Verkehr mit den Sachen und dem Eigenbesitz zwischen uns und dem Nächsten unsererseits das Gesetz der genauen Kompensation alles desjenigen, was wir von ihm mitgetheilt empfangen, einhalten, — nach der anderen Seite hin aber eben so sehr Billigkeit, d. h. daß wir bei diesem gegenseitigen Austausch der Sachen und des Eigenbesitzes auf unserer Seite durchweg uns durch die Rücksicht auf die tugendhafte Liebe zu dem Nächsten leiten lassen, folglich die Strenge und Genauigkeit der Kompensation bei jenem Austausch durch diese Rücksicht beschränken. Die Pflicht der Gerechtigkeit schließt also die der Billigkeit wesentlich mit ein. Der wahrhaft Billige ist immer zugleich der Gerechte, ebenso wie es ohne Billigkeit keine Gerechtigkeit geben kann.*)

§. 1074. Die Pflicht der Rechtlichkeit bezieht sich zwar zu allernächst auf den Verkehr mit den Sachen und dem Eigenbesitz, welche das unmittelbare Objekt des Rechtsverhältnisses sind; allein da in der sittlichen Gemeinschaft der Gesammtumfang der Verhältnisse des bürgerlichen Lebens nicht nur, sondern auch der Familie und des Staates, ja nach einer Seite hin sogar auch der Kirche, unter die Form des Rechtsverhältnisses gebracht, und alles Besondere, was in denselben fällt, rechtlich festgestellt ist: so umfaßt jene Pflicht noch mehr, und erstreckt sich so weit als überhaupt das (seinem Begriff zufolge allemal positive) Recht reicht. Als Pflicht der Rechtlichkeit fordert also die Pflicht der Gerechtigkeit, daß wir in unserem Verhältniß zum Nächsten, sofern und soweit es ein durch das Recht geordnetes ist, alle uns rechtlich gegen ihn obliegenden Verbindlichkeiten genau erfüllen. Diese Rechtlichkeit ist die alleroberste Forderung der Gerechtigkeit und die unerläßliche Grundlage und Bedingung derselben, sowie überhaupt alles unseres Wohlverhaltens in unserem Verhältniß zum Nächsten. Die s. g. Güte kann schlechterdings nicht statt ihrer

---

*) Vgl. Daub, Moral, I., S. 294., Baumgarten-Crusius, S. 373. f.

vikariiren, so geneigt wir auch von Natur dazu sind, uns durch die Erweisungen dieser von der Erfüllung der Forderungen jener zu dispensiren.*) Zuerst haben wir rechtlich (rechtschaffen) zu sein, dann gütig. Eine häufige Verletzung dieser Rechtlichkeit ist auch die — sei es nun feige oder weichlich nachsichtige oder parteiische — unzeitige Schonung Anderer, da wir von Berufes wegen ihnen gegenüber das Recht zu handhaben haben.**) So sehr sie auch bisweilen den Schein der Menschenfreundlichkeit und der Milde haben mag, so ist sie doch wesentlich Ungerechtigkeit. In ihrer Beziehung zunächst auf den Ver-

---

*) Reinhard, III., S. 141. f.: „Ueberhaupt aber vergesse man nie, daß das Beobachten unvollkommener Pflichten nicht den mindesten Werth haben kann, wenn es mit Vernachlässigung oder wohl gar auf Unkosten der vollkommenen geschieht. Wer einen rechtmäßigen Vertrag nicht erfüllt, wer fremdes Gut an sich behält, wer seine Schulden nicht bezahlt, wer sich zum Nachtheile des Staates bereichert, wer seinen Amtspflichten nicht Genüge leistet, wer die boshafte Verleumdung eines Unschuldigen nicht widerruft u. s. w., der sei noch so freigebig und wohlthätig gegen Arme, noch so gefällig und menschenfreundlich, noch so andächtig und fromm, er beweise sich in anderen Fällen noch so eifrig und großmüthig: ein tugendhafter Christ kann er unmöglich sein; die wahre Liebe, welche das Wesen der christlichen Tugend ausmacht, muß sich, noch ehe sie an etwas anderes denken kann, bewußt sein, ihre dringendsten und unläugbarsten Pflichten beobachtet zu haben; dieß sind aber die Pflichten der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist also ein wesentlicher Bestandtheil der wahren Tugend, und gleichsam die Grundlage derselben; Matth. 23, 26. 27. Jac. 2, 10—20 und C. 5, 4." Dazu die Note, S. 142.: „Die hier bemerkte Nothwendigkeit der Gerechtigkeit ist um so nachdrücklicher einzuschärfen, da es zu den ärgsten und gewöhnlichsten Sophistereien des menschlichen Herzens gehört, die Vernachlässigung strenger und unerläßlicher Pflichten mit der Beobachtung solcher zu entschuldigen, die mehr Willkürliches an sich haben, und den Neigungen des Herzens weniger zuwider sind. Unzählige Menschen, die sich der gröbsten Ungerechtigkeit schuldig machen, schläfern ihr Gewissen damit ein, daß sie desto eifriger gewisse unvollkommene Obliegenheiten erfüllen." Vgl. Fichte, Beitr. zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution, S. 74. (Bd. VI. d. S. W.): „Es ist ein tiefer, verborgener, unaustilgbarer Zug des menschlichen Verderbens, daß sie immer lieber gütig als gerecht sein, lieber Almosen geben als Schulden bezahlen wollen." S. auch v. Ammon, III., 1, S. 6.

**) Reinhard, I., S. 750.: „Die unzeitig schonende Ungerechtigkeit oder diejenige Art, zu handeln, wo man Andern das Uebel nicht zufügt, das ihnen gebührt, und zwar entweder weil man zu weichlich und furchtsam dazu ist, oder weil man sie aus Parteilichkeit in Schutz nimmt. Diese Gattung der Ungerechtigkeit zeigt sich in allen den Fällen, wo Fehler und Ver-

kehr mit den Sachen und dem Eigenbesitz ist die Rechtlichkeit die Redlichkeit oder die Ehrlichkeit. Sie schließt unbedingt jede Betrügerei und jeden Diebstahl aus, jede Uebervortheilung des Nächsten nicht nur in ihren groben Formen wie Raub, Einbruch, Betrug im Handel und Wandel, sondern auch in ihren feineren wie Entwendung geringfügiger Kleinigkeiten*), erschlichener Kredit, Erbschleicherei, Verheimlichen des Gestohlenen, heimliches Behalten des Gefundenen, Vorenthaltung des verdienten Lohnes, Verwahrlosung fremden Gutes und selbst die so viel gestaltige Kunst, den Leuten ohne irgend eine Rechtsverletzung durch allerlei Verführungskünste das Geld aus dem Beutel zu locken, eine Kunst, die immer feiner raffinirt wird. Auch vor der kleinsten Unredlichkeit müssen wir auf unserer Hut sein, und wäre es nur aus dem Grunde, weil es sich gar nicht absehen läßt, bis wohin sie uns, vermöge der aus ihr sich entwickelnden Konsequenzen, fortreißen kann **). In dem Fall, wo das eigene sinnliche Leben, oder auch das eines Andern, wirklich nicht anders erhalten

---

brechen zu ahnden sind, und weiteren Vergehungen durch strengen Ernst vorzubeugen ist. Wer dieß da, wo es von ihm erwartet wird und geschehen soll, unterläßt, thut nicht nur dem, der gefehlt hat, sein Recht nicht, und handelt schon in dieser Hinsicht unzweckmäßig, sondern er wird auch zugleich höchst ungerecht gegen die ganze Gesellschaft, die er den weiteren und noch größeren Beleidigungen des zur Unzeit geschonten Verbrechers aussetzt."

*) Hirscher, III., S. 623.: „Doch gibt es Diebstähle, welche im gewöhnlichen Leben viel zu gering angeschlagen zu werden pflegen. Dahin gehören die Entwendungen von Kleinigkeiten. Allein ist der unredliche Sinn auch eine Kleinigkeit? Und machen nicht Kleinigkeiten endlich Summen? und führen sie nicht allmählich zu groben Veruntreuungen?" Marheineke, S. 389. f.: „Die That der Entwendung ist in der sittlichen Gemeinschaft verurtheilt, und wenn sie auch Geringes zum Gegenstand hat. Das Geringe hat die Bedeutung, daß, je weniger es vermißt wird und je mehr die Entdeckung schwer ist, die Seele sich allmählich an die Wiederholung gewöhnt, und so sich ein Habitus in ihr bildet, ein Reiz, der bald unüberwindlich wird. Alle großen Diebe und Räuber haben zuerst mit dem Geringen angefangen."

**) Reinhard, III., S. 191.: „Ein einziger unvorsichtiger Schritt, durch welchen man sich von den Gesetzen der Rechtschaffenheit und Wahrheit entfernt, kann leicht die Nothwendigkeit hervorbringen, sich in ein ganzes Gewebe von Ränken verwickeln zu müssen, die man verabscheut, aber nicht mehr entbehren kann."

werden könnte als durch die Zueignung eines fremden Eigenbesitzes wider den Willen, oder wenigstens ohne Wissen des Eigenbesitzers, vielleicht sogar mit Gewalt, würde allerdings eine solche Entwendung geboten sein, nicht etwa bloß erlaubt. Denn wo ein Konflikt eintritt zwischen dem Recht des Eigenbesitzes und der Erhaltung des sinnlichen Lebens, d. i. des unentbehrlichen Mittels für den sittlichen Zweck (§. 891. f.), da muß natürlich jenes zurückstehen.*) Es kann aber in einem solchen Falle nur völlig mißbräuchlich von einer Entwendung die Rede sein, was schon daraus erhellt, daß in ihm der, welcher eigenmächtig in den Eigenbesitz eines Andern eingriff, hiervon so schleunig als nur immer thunlich entweder diesen selbst oder die Obrigkeit in Kenntniß setzen und seine Bereitwilligkeit zu jedem ihm möglichen Schadenersatz erklären muß. Ohne eine solche Deklaration

---

*) Vgl. Wirth, II., S. 279. f., Marheineke, S. 390. f. Hirscher, III., S. 622. f. schreibt: „Aber wie? sollte es überhaupt Sünde sein, in der Noth nach fremdem Eigenthum zu greifen? Was die Nothdurft fordert, gebührt ja Jedem von Rechts wegen, und darf ihm von Menschen nicht vorenthalten werden: er hat es an die Masse der irdischen Güter zu fordern. Gut. Aber hat er es auch an diesen oder jenen bestimmten Menschen zu fordern? kann er sagen: du grade besitzest meinen unveräußerlichen Antheil? Er kann es nicht. Und glaubte er sogar, es zu können, so dürfte er darum doch keineswegs ohne Anderes und eigenmächtig nach seinem angeblichen Eigenthume greifen. Muß er ja die öffentliche Ordnung und die Heiligkeit des Besitzthumes achten. Oder was würde die Folge sein, wenn Jeder in seiner Noth zugreifen wollte und dürfte, wo er etwas erreichen kann? — Es bleibt ihm also nur übrig, dem, welcher ihm helfen kann, seine Noth — die dringende, vorzustellen, und Hülfe von seiner Güte zu empfangen. Freilich wehe dem Vermögenden, der ihn abweist! Und bleibt ihm, so er abgewiesen worden, nur übrig, seine Bitte vor einem Zweiten und Dritten zu wiederholen. Wie aber, wenn er auch von diesen abgewiesen wird, und die Noth dringend ist? — Er wird nicht abgewiesen werden. Gott, der seine Lage kennt, wird ihn vielleicht geprüft, aber nicht verlassen haben. Und nimmer mehr wird Er ihn verlassen. Er wird ihm einen Helfer erwecken. Und wäre er von allen Vermögenden abgewiesen, so gehe er zur ärmsten Wittwe seines Ortes: dieselbe wird zwei Heller haben, und sie ihm geben. — Wie aber, wenn die Noth der Art ist, daß sie nicht mehr geklagt werden kann? wenn z. B. der Wanderer am Wege in dem Falle ist, an der Stelle, wo er sich befindet, verschmachten zu müssen, so er sich nicht mit dem, was der Baum oder Acker eben darbieten, erquickt? — Was da zu thun sei, darf wohl nicht erst gefragt werden, so lange noch das Leben mehr Werth hat als die Speise. Matth. 6, 25."

lade er sich selbst den Vorwurf des Diebstahls auf.* Indeß derartige Fälle können nur äußerst selten eintreten, wenigstens in der christlichen Welt, in der das Gemeinwesen sogar von Rechts wegen für die äußerste Noth sorgen muß. Ein eigenthümlich unter diese Kategorie gehöriger Fall, in dem übrigens selbst die oben als Bedingung hingestellte Klausel ganz von selbst wegfällt, ist, wenn bei einem Schiffbruch eine Schiffsmannschaft an einer barbarischen Küste strandet, deren Bewohner ihr die zur Erhaltung ihres Lebens unentbehrlichen Mittel verweigern. Hier ist es unabweisliche Pflicht der Gestrandeten, was ihnen menschenfeindlich versagt, wenn anders sie es vermögen, sich mit Gewalt eigenmächtig zuzueignen.

Anm. Den Fall einer Entwendung, um das sonst unabwendbar gefährdete Leben zu erhalten, pflegt man unter den Begriff des Nothrechts zu subsumiren.** Dieß ist allerdings sehr mißlich; denn der Begriff eines Nothrechts ist in der That ein sehr zweideutiger wegen der in dem Ausdruck „Recht" liegenden Zweideutigkeit, wie sie z. B. in der Behauptung Kant's sich herausstellt, Rechtslehre, S. 36. f. (B. 5.): „Der Sinnspruch des Nothrechts heißt: Noth hat kein Gebot; und gleichwohl kann es keine Noth geben, welche, was unrechtmäßig ist, gesetzmäßig machte." Vgl. Tugendlehre, S. 395. S. über denselben auch Fichte, Naturrecht, S. 252—254. (B. III.) und Hartenstein, S. 471.

§. 1075. Zur Rechtlichkeit unseres Verhaltens gegen den Nächsten gehört aber als sittlich wesentliche Ergänzung die Billigkeit desselben mit hinzu. Für sich allein, ohne die Billigkeit ist die Rechtlichkeit schlechterdings nicht wirkliche Gerechtigkeit im moralischen Sinne, sondern in vielen Fällen das grade Gegentheil derselben. Das positive Recht als solches ist seinem Begriff gemäß völlig abstrakt: der einzelne konkrete Fall aber, der nach demselben zu beurtheilen ist, hat seine eigenthümliche Besonderheit. Die Rechtssatzung kann diese nicht berücksichtigen; aber nur wenn sie vollständig mit in Rechnung gebracht wird, kann die Entscheidung eine gerechte sein.

* Vgl. Fichte, Naturrecht, S. 253. f. B. III. d. S. W.

** So auch Wirth, II., S. 279. f.

Ohne dieß würde die Vollziehung der Bestimmungen des Rechtsgesetzes häufig der Sache nach zur schreienden Ungerechtigkeit werden. (Summum jus summa injuria.)*) Deßhalb muß nun das Recht sich unter die Obedienz der Liebe, als der höheren Macht über ihm, stellen, und der Gütigkeit einen freien Spielraum lassen für die Modifikation seiner Bestimmungen in Anwendung auf den einzelnen konkreten Fall. Eben diese Handhabung des in seiner Abstraktheit rücksichtslos strengen und scharfen Rechtes durch die liebevoll das Individuelle des einzelnen Falles berücksichtigende Gütigkeit, diese Verwaltung des Rechtes durch den Geist der wahren Nächstenliebe ist die Billigkeit.**) Sie läßt uns auf der einen Seite von unserem strengen Recht nachlassen, wenn die Ausübung desselben den Nächsten auf eine unserer Liebe zu ihm zuwiderlaufende Weise benachtheiligen würde und soweit dieß der Fall ist, und auf der anderen Seite auch solche Ansprüche des Nächsten an uns, die im strengen Recht nicht begründet sind, anerkennen, sobald das wahre Interesse des Nächsten für sie spricht, und es in unserem Vermögen steht, sie ohne Verletzung einer anderweiten Pflicht zu befriedigen. Für die Beurtheilung hiervon in dem bestimmten einzelnen Falle läßt sich natürlich keine objektive Regel aufstellen, sondern hierbei bleibt die Entscheidung der individuellen Instanz anheim gestellt. Man wird sich aber nicht leicht darüber täuschen, wieweit die Billigkeit pflichtmäßigerweise von dem strengen Recht abzugehen hat, wenn man sich jedesmal liebevoll in die Stelle des Anderen hineinversetzt, und den Fall zugleich aus seiner Seele heraus ins Auge faßt. (Matth. 7, 12. Luc. 6, 31, vgl. auch Col. 4, 1.) Für die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen ist grade die Billigkeit von unberechenbarer Wichtigkeit, und es ist in denselben ohne sie schlechterdings nicht auszukommen.***) Den Gegensatz

---

*) Vgl. Kant, Rechtslehre, S. 34—36. 37. (B. 5.) Wirth, II., S. 455.

**) Reinhard, III., S. 158. f., Baumgarten-Crusius, S. 373. f., Daub, I., S. 294.

***) Reinhard, III., S. 159.

gegen sie bildet die Härte, die als das strenge Stehenbleiben bei dem Buchstaben des Rechtes im Verhältniß zum Nächsten, zwar nicht der Rechtlichkeit, wohl aber der Gerechtigkeit zuwiderläuft.

Anm. Nicht (moralische) Gerechtigkeit und Billigkeit fallen auseinander im Begriff, sondern Rechtlichkeit und Billigkeit.

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.

